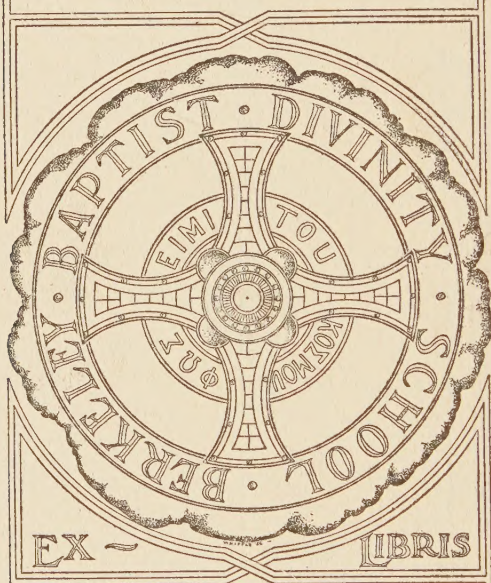



Gift of
H. L. Dietz



Accession No. -----

Date -----

H. L. Dietz.



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

KRITISCH EXEGETISCHER
K O M M E N T A R
über das
N E U E T E S T A M E N T

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Zweite Abtheilung,
das Evangelium des Johannes umfassend.

Fünfte, verbesserte und vermehrte Auflage.

G ö t t i n g e n ,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1 8 6 9.

KRITISCH EXEGETISCHES

H A N D B U C H

über das

Evangelium des Johannes

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Fünfte, verbesserte und vermehrte Auflage.

G ö t t i n g e n,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag. **CBBB**

1 8 6 9.

Property of
Please return to
Graduate Theological
Union Library

BS
2344
M45
v.2
1869

FM49
M57
v.2

LOWER
LIBRARY

BERKELEY BAPTIST
DIVINITY SCHOOL
LIBRARY

V o r r e d e.

Das Johanneische Evangelium, dessen Bearbeitung ich hiemit zum fünften Male darzubieten habe, ist heute noch der fortwährende, ja wieder auf's Neue recht in den Vordergrund getretene Gegenstand so vielen Zweifels und Zwiespalts und theilweise so leidenschaftlichen Partheikampfs, dass dadurch der ganze Ernst der Forderungen, welcher sich mit der Aufgabe unbefangener und gründlicher Auslegung des hehren Geisteswerks schon an sich verknüpft, nur gesteigert werden kann. Der starke Zug nach einer natürlichen Geschichte des Herrn, welcher durch die Gegenwart geht, immer neue Versuche hervortreibend und dabei alle Hülfsmittel heutiger Gelehrsamkeit mit eben so scharfsichtiger wie freisinnig kühner Scheidekunst in seinen Dienst nehmend, begegnet in diesem Evangelium einem Damme, über welchen nichts hinwegträgt, wenn dasselbe von dem Jünger herrührt, welchen der Herr lieb hatte, und es mithin das einzige ganz und voll apostolische ist. Denn dass sich der in aller Einfalt der Wahrheit klar ausgeprägte Supranaturalismus, welcher vom Anfang bis zum Ende durchklingt, durch keinerlei Erklärungskünste beseitigen lässt, ist zugestandene Thatsache und für die Fortschritte, welche die Exegese allmählich errungen hat, ein bedeutsames Zeugniß. Diess hindert aber natürlich die Arbeit der Kritik nicht, welche der Ueberzeugung folgt, die nichtapostolische Herkunft des vierten Evangeliums erhärten zu können und um der rechten Erkenntniß evangelischer Geschichte willen erhärten zu müssen. So ist sie denn unermüdlich bestrebt, das Programm, welches ihr vor fast fünfzig Jahren von *Bretschneider's* Hand geschrieben ward, nach allen Weiterforschungen, welche die *Baur'sche* Kritik hin-

zufügte, mit verstärkten und tieferdringenden Kräften, zum Theil auch unter williger Würdigung des hohen Ideeengehalts, welcher vorliegt, zur vollendeten Durchführung zu bringen. Solch kritisches Arbeiten unterstellt sich der gelehrten Prüfung und hat sein wissenschaftliches Recht. Ja, gelänge es ihm, den apostolischen Geburtsschein des Evangeliums, welchen alle christlichen Jahrhunderte geschrieben haben, als unrichtig zu erweisen, wir würden der Wahrheit, die auch hier, obwohl zunächst wehe thuend, die freimachende sein müsste, die Ehre zu geben haben. Man hat jedoch Grund genug, die Erreichung dieses Erfolgs in hohem Grade zu bezweifeln und dem Prognosticon des allgemeinen Sieges, welches jenen kritischen Strebungen allzu eilig gestellt worden, seine Zustimmung zu versagen. Wer die neuesten Untersuchungen kennt, wird zwar die täppische Parallelisirung des Johanneischen Evangeliums mit alten tendenziösen Machwerken, die ihren Stempel an der Stirn tragen, gern auf sich beruhen lassen, aber sich doch zunächst der allgemeinen Erwägung nicht ent schlagen können, ob denn nun die heutigen Forscher, welche es dem Apostel absprechen, wenigstens eine *Zeit* gefunden haben, in welcher — von allen sachlichen Momenten ihrer Beweisführungen einstweilen abgesehen — die Entstehung der Schrift geschichtlich begreiflich wäre. Da ist es immerhin merkwürdig an sich schon, dass von den beiden jüngsten Bestreitern, die am meisten mit wissenschaftlicher Selbstständigkeit verfahren, der eine die möglichst späte, der andere die möglichst frühe Zeit annimmt. Setze ich nun mit dem Erstern die Abfassung erst um 150 bis 160, so sehe ich mich sofort auch zu der *Volkmar'schen* Kühnheit getrieben, den Evangelisten zu den Füßen Justin's sitzen zu lassen, — ein Wagestück, welches mich in eine geschichtliche Absurdität hineinwirft. Scheue ich aber vor solcher Ungeheimtheit mit Recht zurück und folge lieber dem genialen *Keim* auf dem Wege seiner besonnenern Abwägung der kirchlichen Zeugnisse und Zeitverhältnisse, so gewinne ich schon den Beginn des zweiten Jahrhunderts als die Zeit, in welcher das Werk auf dem fruchtbaren Boden der kleinasiatischen Kirche gewachsen wäre, Johanneischen Geistes zwar, aber nachjohanneischer Pflanzung. Allein auch aus dieser Position fühle ich mich sofort unwiderstehlich gedrängt. Denn nun bin ich ja den Tagen, in welchen der greise Säulenapostel selbst noch unter den Lebendigen war, so unmittelbar nahe gerückt, und sehe mich so ganz in die lebendige Gegenwart seiner zahlreichen Asiatischen Schüler

und Verehrer versetzt, dass es mir als schlechthin unlösbares Räthsel erscheinen muss, wie schon *damals* und grade *dort* ein nichtjohanneisches Werk — ein so grosses noch dazu und von den älteren Evangelien so abweichendes — auf des hochgefeierten Apostels Namen habe auskommen und aufkommen können. Jene Schüler und Verehrer, unter denen er wie der Hohepriester das *πέταλον* getragen hatte, mussten wissen, ob und was für ein Evangelium er geschrieben, und hätten nur mit dem sichern Tacte der Sympathie und der erfahrungsmässigen Kenntniss zurückweisen können, was eben nicht ihres Apostels genuines Vermächtniss war. Da wagt freilich *Keim* den kühnen Griff, überhaupt in Abrede zu nehmen, dass Johannes in Kleinasien den Kreis seines Wirkens gehabt habe; aber ist diese Negation nicht der Ueberlieferung der Kirche gegenüber in der That ein Ding der Unmöglichkeit? Sie ist's und wird's bleiben, so lange die Wahrheit geschichtlicher Thatsachen in den Zeugnissen der Geschichte ihr Richtmaass hat. So erblicke ich denn, von *Volkmar* zu *Keim* gewendet, nur das Verhängniss des alten Spruchs vor meinen Augen: *τὸν καπνὸν φεύγοντα εἰς τὸ πῦρ ἐκπίπτειν*.

Den sachlichen Gründen, mit denen man in den letzten Jahren die Angriffe gegen die Authentie des Evangeliums erneuert hat, ist in der Einleitung die nöthige Rücksicht gewidmet worden, wobei auch die neueste apologetische Literatur Beachtung gefunden. Nach Allem, was bis jetzt dagegen und dafür gesagt worden, kann ich keinen Anstand nehmen, mich heute noch des hin und wieder mit dem Lächeln der Ironie angezogenen Zeugnisses *Luther's* zu freuen: dass „*Johannis Evangelion das einige zarte rechte Haupt-Evangelion und den andern dreien weit vorzuziehen und höher zu heben*“ ist *). Um dieses Bekenntniss zu dem seinigen zu machen, braucht man weder ein Nachsprecher *Luther's* noch ein besonderer Anhänger des unsterblichen *Schleiermacher* zu sein. Ich bin beides nicht und theile namentlich den einzelnen absonderlichen Bestimmungsgrund als solchen nicht, welchen ersterer seinem Urtheil unterlegt.

*) So *Luther* in dem Abschnitte seiner Vorrede auf das Neue Testament mit der Ueberschrift: „*welches die rechten und edelsten Bücher des N. T. sind*.“ Dieser Abschnitt aber fehlt in den Ausgaben des N. T. seit 1539., wie auch schon in der Gesammtausgabe der Bibel von 1534.

An Erklärungswerken über Johannes und seinen Lehrbegriff ist nach der Erscheinung der vierten Auflage meines Kommentars (1862) Vieles und darunter Manches von charakteristischer Bedeutsamkeit an's Licht getreten, mancherlei andere Schriften auch und Abhandlungen *), welche unmittelbar oder mittelbar der Erklärung dienen. Ich darf wohl hoffen, dass die durchgängige Berücksichtigung dieses literarischen Zuwachses, in welchem das Eine Ziel mit sehr verschiedenen Gaben und Kräften verfolgt wird, der weiteren Entwicklung meiner Arbeit nicht unersprießlich geworden sein werde, vielleicht mehr noch auf dem Wege des Widerspruchs (besonders gegen *Hengstenberg* und *Godet*) als der Uebereinstimmung. Im gleichen gewissenhaften Streben nach der Wahrheit lernen wir von einander, auch wenn unsere Wege aus einander gehen.

Die Angabe der Lesarten des *Tischendorf'schen* Textes musste ich aus dem bereits in der Vorrede der fünften Auflage des Kommentars zu Markus und Lukas angeführten Grunde der zweiten Ausgabe der Synopse *Tischendorf's* entnehmen. Die neueste Lieferung seiner jetzt erscheinenden *editio octava* des N. T. ist erst im verwichenen September ausgegeben und geht nur bis Joh. 6, 23.; der Druck meines Buchs war aber bereits weit über diese Gränze hinaus. Uebrigens sind die Abweichungen des Textes dieser *editio octava* von dem der Synopse hinsichtlich der in meinen kri-

*) Der Aufsatz von *Riggenbach* „Johannes der Apostel und der Presbyter“ in d. Jahrb. f. D. Theol. 1868. p. 319 ff. kam zu spät, um noch beachtet werden zu können. Den Apostel und den Presbyter zu identificiren, wird, wie ich glaube, niemals möglich werden, und ich bin nicht zweifelhaft, dass Eusebius das Fragment des Papias rücksichtlich dieses Punktes sehr richtig verstanden hat. — Auch *Wittichen's* Arbeit „über den geschichtlichen Charakter des Evang. Joh.“ konnte ich zu meinem Bedauern nicht mehr berücksichtigen. Dasselbe gilt von der dritten Auflage, in welcher *Ebrard's* Kritik der evangel. Geschichte (1868.) leider nicht ohne Erneuerung der alten Leidenschaftlichkeit erschienen ist. *Renan's* Leben Jesu, auch wie es jetzt in der dreizehnten Auflage aufgetreten, habe ich wie bisher ausser Betracht gelassen. — Die Abhandlung *Holtzmann's* über das schriftstellerische Verhältniss des Joh. zu den Synoptikern (in *Hilgenf. Zeitschr.* 1869. p. 62 ff.) ist eben erst in ihrem ersten Theile erschienen und ihr Schluss ist noch rückständig. Natürlich lässt sich vor dem Hinzutritte des Schlusses ein begründetes Urtheil über diesen Versuch des scharfsinnigen Theologen nicht abgeben; doch bezweifle ich, dass es jemals gelingen könne, dem vierten Evangel. eine schriftstellerische Abhängigkeit von den Synoptikern, namentlich auch von Lukas, nachzuweisen.

tischen Anmerkungen berücksichtigten Varianten bis 6, 23. nicht zahlreich, und kaum einige davon sind von exegetischem Belang. Diess sind namentlich diejenigen, wo der hochverdiente Kritiker in seiner Synopsis zu rasch die *Recepta* verlassen hatte *) und nun zu ihr zurückgekehrt ist. Ich denke mir gerne, dass diess künftig auch bei manchen anderen seiner jetzt aufgenommen Lesarten noch geschehen könne, wo anscheinend der Codex Sin. zu viel Anziehungskraft für ihn gehabt hat **).

Zum Schlusse erbitte ich dieser erneuerten Arbeit das Wohlwollen des Lesers; ich meine eine solche Gesinnung und Stimmung des Urtheils, durch welche der kritischen Wahrheit nichts vergeben, und doch die Schwierigkeiten, die mit der Lösung der Aufgabe an sich und unter den schroffen Gegensätzen dieser haderkranken Gegenwart verknüpft sind, in Liebe mit abgewogen werden. So lange mir Gott in meinem Alter das nöthige Maass der Kraft noch erhalten wird, werde ich mein stilles Mitwirken, so gering es auch ist, im Dienste der biblischen Exegese fortsetzen. Diese Wissenschaft hat ja unter den düsteren Stürmen unserer theologischen und kirchlichen Krisis, allen Agitationen und Schwindeleien nach rechts und links gegenüber, den klaren und hohen Beruf, in ihren nur auf rein historischem Wege sicher zu ermittelnden, auch von keiner menschlichen Bekenntnisschrift bestimmbaren Resultaten dem wogenden Streite allmählich dasjenige zuzuführen, was den Verlauf einer gesunden Entwicklung bedingen, endlich aber das Regulativ seiner Schlichtung und das Richtsicht des Friedens werden muss. Und welche Schrift des N. T. könnte in solcher Beziehung höher ste-

*) 1, 18., wo d. Synopsis. *μονογενὴς θεός* hat, ist in der *editio octava* *ὁ μονογενὴς υἱός* wiederhergestellt; 3, 13., wo *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* in d. Synopsis. getilgt war, sind diese Worte jetzt wieder aufgenommen.

**) z. B. bei der Lesart *θαυμάζετε* 5, 20., desgleichen bei *φεύγει* 6, 15., welches unter den Codd. *nur* Sin.* hat. Ersteres halte ich bei dem grossen Uebergewicht der Gegenzeugen für einen alten Schreibfehler. Letzteres aber erscheint mir als eine der zartsinnigen Weise, wie Joh. von Jesu redet, unangemessene Randglosse, etwa in ähnlicher Weise entstanden, wie noch *Chrys.* im Texte zwar *ἀνεχώρησεν* hat, erklärend aber im Comment. sagt: *ὁ δὲ Χριστὸς φεύγει*. Wäre *φεύγει* ursprünglich gewesen und hätte man einen würdigeren Ausdruck setzen wollen, so hätte doch wohl *ἐξένευσεν* aus 5, 13. oder das *ἀνῆλθεν* 6, 3., auf welche Stelle *πάντα* V. 15. zurückweist, am nächsten gelegen.

hen und zu wirksamerer Einigung der Geister bestimmt sein als das wunderbare Johannes-Evangelium mit seiner Fülle von Gnade, Wahrheit, Friede, Licht und Leben? Unsere Lutherische Kirche, mit einem Kriegsmanifeste geboren und unter Streit nach aussen und nach innen zum Abschluss ihres Bekenntnisses gediehen, hat sich noch viel zu wenig zur klaren Höhe und ruhigen Vollendung dieses Evangeliums erhoben.

Hannover, den 1. Decemb. 1868.

Dr. Meyer.

Evangelium des Johannes.

E i n l e i t u n g.

§. 1.

Lebensgeschichtliches über Johannes.

Die Eltern des Joh. waren der wahrscheinlich nicht arme (Mark. 1, 20. Luk. 5, 10.) Fischer am Galiläischen See Zebedaeus und die Salome (Mark. 15, 40. vgl. mit Matth. 27, 56.). Wenn am Vater ein geistlicher Charakter in der evangelischen Geschichte, wie überhaupt eine besondere Betheiligung an derselben nicht hervortritt, so gehörte dagegen die Mutter zu den Frauen, welche Jesu nachfolgten bis an das Kreuz; vgl. z. 19, 25. Mit Recht wird daher die frühe Pflege und Entwicklung seines tiefempfänglichen Geistes zur Hingabe an die altheilige, damals glühend erregte Messiaserwartung mit ihren sittlichen Forderungen, so weit die übrigens gewiss nicht gelehrte (Act. 4, 13.) Erziehung daran Theil hatte, der frommen Mutter zum Verdienste angerechnet. War letztere, wie nach 19, 25. anzunehmen ist, die Schwester der Mutter Jesu, so begreift sich aus der nahen Verwandtschaft des Joh. mit Jesu um so leichter die innige Geistesgemeinschaft zwischen Beiden, obwohl die Geschichte von einer frühern nähern Verbindung der Familien völlig schweigt, und jedenfalls die höhere, innerliche Sympathie der wesentliche Punkt war, von welchem aus sich jene Geistesgemeinschaft entfaltete. Der Auftritt des Täufers, an welchen sich Joh. anschloss,

und dessen prophetisches Wesen und Wirken er am reinsten und vollständigsten darstellt, vermittelte seinen Eintritt in die Nachfolge Jesu, dessen erste Jünger er und Andreas (1, 35 ff.) wurden. Im Jüngerkreise bildete er mit Petrus und mit seinem Bruder, dem ältern Jakobus, welchen er selbst Jesu zuführte (s. z. 1, 42.), die engere Gemeinschaft der Vertrauten des Herrn; er selbst aber *) ward dessen Vertrauester, welchen Jesus vorzugsweise lieb hatte, ja noch am Kreuze zum kindlichen Pfleger der Maria erkor (19, 26.). Keinesfalls ist also das heftige, aufwallende Wesen, welches ihm und seinem Bruder vom Herrn selbst den Namen *Boanerges* zuzog und auch sonst von ihm bezeugt wird (Mark. 3, 17. 9, 38 ff. Luk. 9, 49 f. 54.), verbunden sogar mit einem von der Mutter im sinnlich Messianischen Interesse genährten hochstrebenden Zuge (Matth. 20, 20 ff. Mark. 10, 35 ff.), in einer Richtung und Art zu denken, welche nicht geeignet gewesen wäre, dem Geiste Jesu und seinen höchsten Zwecken sich allmählich völlig zu unterwerfen und dienstbar zu sein. Nach der Himmelfahrt behielt er seinen, vielleicht nur durch kleinere Apostelreisen (wie nach Samarien Act. 8, 14.) unterbrochenen Aufenthalt in Jerusalem, wo ihn Paulus Gal. 2, 1 ff. als eine der drei Säulen der Christenheit traf. Wie lange er aber daselbst blieb, ist aus der schwankenden Ueberlieferung nicht nachzuweisen, ja es steht nicht einmal fest, ob er, als Paulus zum letzten Male dort war, diese Stadt bereits verlassen hatte. Denn er wird zwar Act. 21, 18. nicht erwähnt, jedoch kommt er auch Act. 15., wo er nach Gal. 2, 1 ff. gleichwohl anwesend war, nicht vor, wie er denn auch Act. 21. zeitweilig (wie Gal. 1, 19.) auswärts gewesen sein könnte. Späterhin nahm er seinen Wohnsitz in Ephesus (Iren. Haer. 3, 3, 4. Euseb. 3, 1. 23. **)), vielleicht erst nach Je-

*) in seiner liebevollen Hingabe an die Person des Herrn, von welcher *Grot.* fein bemerkt: „Quod olim Alexandrum de amicis suis dixisse memorant, alium esse *φιλαλέξανδρον*, alium *φιλοβασιλέα*, putem ad duos Domini Jesu apostolos posse aptari, ut Petrum dicamus maxime *φιλόχριστον*, Johannem maxime *φιλοιοησοῦν*, — quod et Dominus respiciens illi quidem *ecclesiam* praecepit quodam modo, huic autem *matrem* commendavit.“

**) wogegen durchaus nicht der Umstand zeugt, dass Ignat. ad Eph. 12. zwar den Paulus, aber nicht den Johannes erwähnt; denn P. wird daselbst als *Stifter der Gemeinde* und als *Märtyrer* genannt, welche beide Momente nicht auf Johannes passten. Ueberdiess wird dieses Schweigen durch die Zeugnisse des *Polykarp* b. Iren., des *Polykrates* b. Eus., des *Iren.*, *Clem. Al.*, *Orig.*, *Euseb.* etc. weit überwogen. Diese Zeugnisse auf eine Verwechselung des *Presbyters*

rusalem's Zerstörung, keinesfalls jedoch eher als Paulus in Ephesus gewirkt hatte (Rom. 15, 20. 2. Kor. 10, 16. Gal. 2, 7 f.), wenn auch nicht mit Gewissheit behauptet werden mag, dass er, als P. seinen Brief an die Epheser verfasste, noch nicht daselbst gewesen sein könne; denn bei dem räthselhaften Schweigen dieses Briefs von persönlichen Beziehungen ist jener Schluss aus der Nichterwähnung des Joh. unsicher. Die ausgezeichnete amtliche Geltung, mit welcher er in Ephesus bekleidet war, die geistige Hoheit und Heiligkeit, in welcher er anerkannt wurde, kann nicht charakteristischer abgebildet werden, als dadurch, dass ihn *Polykr.* (b. Eus. 3, 31. 5, 24.) nicht allein unter die *μεγάλα στοιχεία* (die grossen Grundbestandtheile der Kirche, vrgl. Gal. 2, 9.) zählt, sondern auch *ἱερεὺς τὸ πέταλον* *) *πεφορηκώς* nennt. Ueber seine ferneren Schicksale haben wir nur unsichere, zum Theil offenbar falsche Ueberlieferungen, zu welchen letzteren auch die auf Apoc. 1, 9. beruhende **), dem *Hegesipp.* b. Eus. 3, 20. noch unbekannte Tradition von seiner Verbannung nach Patmos unter Domitian gehört (zuerst bei Iren. u. Clem. Al.), der man andere Abenteuer voraufgehen liess, namentlich, dass er in Rom schadlos den Gifttrank getrunken (s. bes. d. Acta Johannis b. *Tischend.* Act. apocr. p. 266 ff.), und in siedendes Oel geworfen worden, aus welchem er aber „nihil passus“ (*Tertull.*), ja „purior et vegetior“ (*Hieron.*) hervorgegangen sei. Unsicher ist auch die Sage, dass er mit

Johannes mit dem *Apostel* zurückzuführen, wie jetzt besonders *Keim* Gesch. J. I. p. 161 ff. versucht, muss ich für erfolglos halten schon aus den einfachen Gründen, weil aus dem Schweigen des *Papias* über den Asiatischen Aufenthalt des Apostels Joh. nichts zu folgern ist (denn er erwähnt von *Keinem* der von ihm aufgeführten Apostel und Herrschüler den Aufenthalt), und weil es kaum denkbar erscheint, dass Irenaeus die in seiner Jugend von Polykarp über dessen Gemeinschaft mit dem Ap. Joh. empfangenen Mittheilungen so gemissdeutet haben sollte, dass er, was Polyk. vom *Presbyter* gemeint, vom *Apostel* verstanden hätte. Ganz willkürlich ist's anzunehmen, diesen Irrthum des Irenaeus zu berichtigen habe dem Euseb. „*der Muth gefehlt*.“ Warum denn? S. dagegen *Steitz* in d. Stud. u. Krit. 1868. p. 502 ff.

*) das hohepriesterliche goldene Stirnblatt. S. *Ewald* Alterth. p. 393 f. ed. 3. *Knobel* z. Ex. 28, 36. Es ist bei *Polykr.* nicht als Zeichen priesterlicher Verwandtschaft (18, 15. Luk. 1, 36.), sondern als *bildliche* Darstellung der hohen *geistlichen* Stellung in der Kirche zu nehmen, wie auch das Nämliche vom Herrnbruder Jakobus b. Epiph. Haer. 29, 4. ausgesagt wird. Vrgl. jetzt auch *Ewald* Johann. Schriften II. p. 401 f.

**) s. bes. *Düsterd.* z. Apoc. Einl. p. 92 ff.

Cerinth zusammengetroffen, und zwar im Bade, dessen Einsturz er vorhergesehen und noch zeitig vermieden habe (Iren. Haer. 3, 3, 28. Eus. 3, 28. 4, 14.); sie wird nur mittelbar auf Polykarp zurückgeführt, und verräth die Absicht antihäretischer Verherrlichung, so wenig auch mit Grund behauptet werden mag, dass sie nur auf den Apokalyptiker passe (*Baur* kanon. Evang. p. 371.). Das verschieden angegebene, nach Iren., Euseb. u. A. bis in die Tage Trajan's herabreichende etwa hundertjährige Alter, welches Joh. erreichte, leistete der 21, 23. berichteten Sage, dass er nicht sterben werde, Vorschub, wie hinwiederum diese Sage seinen endlich zu Ephesus erfolgten Tod für einen Schlummer, in welchem sein Athem noch die Erde seines Grabes bewege, auszugeben veranlasste (*Augustin.*). Von charakteristisch idealer Wahrheit aber, wenn auch geschichtlich ungewiss und erst von *Hieron.* z. Gal. 6, 10. bezeugt *), ist die Angabe, wie er in der Schwäche seines hohen Alters in den Versammlungen nur noch das *filioli, diligite alterutrum* verkündet habe. Denn die *Liebe* war der mächtige Grundzug seines Wesens, welches von der wahrsten, tiefsten und lebendigsten Geistes- und Lebensgemeinschaft mit Christo getragen war. In dieser Gemeinschaft, am Herzen Jesu genährt, deckt er, wie kein anderer Evangelist, grade das *innerste* Leben des Herrn auf, beschaulich, aber praktisch; ideal mit tiefsinniger Mystik, aber fern von aller Dichtung und Schwärmerei; wie ein klarer Spiegel auch die feinsten Züge der ganzen gottmenschlichen Herrlichkeit harmonisch darstellend (1, 14. 1. Joh. 1, 1.); zart und demüthig, ohne Sentimentalität und mit dem ganzen und entschiedenen Ernste apostolischer Energie; mit dem Ruhme des geistlichen Hohenpriesterthums im Mittelpunkt des Asiatischen Kirchenlebens als Repräsentant aller wahren christlichen Gnosis glänzend, und für seine Person der *παρθένος* („*virgo mente et corpore*“, *Augustin.*) in aller sittlichen Keuschheit; vom judenapostolischen Stand-

*) Früher bezeugt (*Clem. qu. div. salv. 42.*) ist die ebenfalls sehr charakteristische Sage (*Clem.* nennt sie *μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον*) von einem einst durch die Fürsorge des Apostels bekehrten Jüngling, welcher rückfällig und Führer von Räubern wurde, durch dessen Rottē Joh. nach seiner Wiederkehr aus Patmos sich freiwillig gefangen nehmen liess, um Jenen zu Christo zurückzuführen, was ihm auch sofort durch die Macht seiner Erscheinung völlig gelang; der Räuberhauptmann ward, wie Clemens sagt, durch seine Reuethränen zum zweiten Mal getauft. Vrgl. *Herder's* Legende „der gerettete Jüngling“, in s. Werken z. schön. Lit. VI. p. 31. ed. 1827.

punkte, auf welchem er Gal. 2, 9. dem Heidenapostel gegenübersteht, zum reinsten Universalismus emporgestiegen, wie er nur irgend bei Paulus zu finden ist, aber in lichter, ruhiger Erhabenheit über Streit und Krieg, als der letzte der Apostel wie über den Judaismus so selbst auch über Paulus weit hinausgehend, und das in Christo erschiene Leben und Licht aus der längsten, reinsten und reichsten Erfahrung auch am vollendetsten dolmetschend; das ganze Christenthum am entwickeltsten auf die Person Christi zurückführend, der Kirche zum Vermächtniss des Friedens, der Einigung und fortschreitenden sittlichen Vervollendung für alle Zukunft, unter den Aposteln der ächte Gnostiker gegen allen Gnosticismus der Zeit, unter den Evangelisten der Prophet, obwohl nicht der Seher der Apokalypse. „Die Persönlichkeit des Joh. hat weit mächtigere Spuren in der Kirche zurückgelassen als die irgend eines andern Jüngers Christi. Paulus hatte mehr gearbeitet als sie alle, aber Johannes hat ihr sein Bild am allertiefsten eingeprägt“ (*Thiersch* d. Kirche im apostol. Zeitalt. p. 273.); jener im mächtigen *Kampfe* um den Sieg, der die Welt *überwindet*; dieser in der hehren, alle Heilszukunft bestimmenden *Feier* des Siegs, der die Welt *überwunden* hat.

§. 2.

Aechtheit des Evangeliums.

Ueber die *äusseren Zeugnisse* ist Folgendes zu merken:

1. Kap. 21. würde nur dann zum Zeugnisse dienen, wenn dasselbe entweder ganz von anderer Hand herrührte, oder wenn der jedenfalls unächte Schluss auch mit auf V. 24. zu beziehen wäre. Aber s. z. Kap. 21. — Auch 2. Petr. 1, 14. und das Evangel. des Markus sind nicht als Zeugen aufzurufen, da in jener Stelle eine Bezugnahme auf Joh. 21, 18 f. nicht nachzuweisen, das zweite Evangel. aber jedenfalls viel früher als das vierte geschrieben ist.

2. Bei den apostolischen Vätern *) findet sich weder

*) Allerdings führt Barnab. 4. mit der Formel *sicut scriptum est* (wie durch den Griechischen Text des Codex Sinait. gegen *Credn.* bestätigt worden) eine Stelle aus *Matthäus* an (nicht 4. Esra 8, 3., wie *Volkmar* will), nämlich 20, 16. 22, 14. Darin aber zugleich auch die kanonische Bestätigung für das *vierte* Evangel. zu finden (*Tisch.*), beruht auf einem zu raschen Schlusse, da die solidarische Zusammengehörigkeit der Vier, als des Einen viertheiligen Evangeliums, bei den apostolischen Vätern noch nicht nachweisbar ist, wie auch noch

eine ausdrückliche Anführung noch die sichere Spur einer Benutzung des Evangeliums. Denn *Barnab.* 5. 6. 12. (vrgl. Joh. 3, 14.), so wie andere noch von *Keim* hier zu hoch taxirte Johanneische Anklänge dieses wirren antijüdischen Briefs, desgleichen *Herm. Past. Simil.* 9, 12. (vrgl. Joh. 10, 7. 9. 14, 6.), *Ignat. ad Philad.* 7. (vrgl. Joh. 3, 8.) 9. (vrgl. Joh. 10, 9.) *ad Trall.* 8. (vrgl. Joh. 6, 51.) *ad Magnes.* 8. (vrgl. Joh. 12, 49. 10, 30. 14, 11.) *Rom.* 7. (Joh. 6, 32 ff. 7, 38 f.) begreifen sich aus der Ueberlieferung und aus den gemeinsamen Typen der Anschauung und Terminologie von der apostolischen Zeit her so hinreichend, dass eine bestimmte schriftliche Quelle anzunehmen nur sehr unsicher ist. Von diesem Urtheile kann auch *Ignat. Rom.* 7. u. *Trall.* 8. hinsichtlich des daselbst vom Fleische und Blute Christi Gesagten keine verlässige Ausnahme begründen, da die mystische Vorstellung von der *σάρξ* Christi nicht nothwendig grade den *Ursprung* ihrer Verbreitung in unserm Evang. haben muss, wenngleich sie sich bei den Synoptikern nicht findet (gegen *Rothe* Anfänge der christl. K. p. 715 ff. *Hulher* in *Illgen's Zeitschr.* 1841. 4. p. 1 ff. *Ebrard* d. *Evang. Joh.* p. 102. *Kritik d. evangel. Gesch.* ed. 2. p. 840 ff., *Tisch.*, *Ewald Jahrb.* V. p. 188. u. M.). Die Aechtheitsfrage hinsichtlich der einzelnen Ignatiusbriefe und ihrer Texte kann daher hier ganz ausser Betracht bleiben. Eben so wenig lässt sich aus dem Zeugnisse, welches vom *Iren. ad Florin.* (bei *Euseb.* 5, 20.) dem *Polykarp* gegeben wird, er habe, was er von Christo geredet, alles *σύμφωνα ταῖς γραφαῖς* geredet, bei der Allgemeinheit dieses Ausdrucks, der überdiess nur des *Irenaeus* Urtheil enthält und nicht nothwendig *neutestamentl.* Schriften meinen muss, auf die Benutzung uns. *Evang.* von Seiten des *Polykarp* ein Schluss machen. Wenn ferner *Iren. Haer.* 5, 36, 1 f. eine Auslegung anführt, welche die „presbyteri apostolorum discipuli“ von dem Spruche Joh. 14, 2. (in meines Vaters Hause u. s. w.) gegeben: so muss zweifelhaft bleiben, ob diese Presbyteri den Spruch aus unserem *Evang.*, oder aus der apostolischen Ueberlieferung gekannt

Justin's Citate ein solches Corpus evangelicum nicht verrathen. Ueberdiess spricht jenes äusserst auffallende *ὡς γέγραπται* für die Wahrscheinlichkeit, dass dem Briefsteller die Matthäus-Stelle irrig als eine *alttestamentliche* vorgeschweht haben mag. — Dass aber die Anführung von Ps. 22, 21. bei *Barnab.* 5. gegen uns. *Evang.* zeuge (*Volkmar*), ist irrig. da jenes Citat den Lanzenstich 19, 34. ganz unberührt lässt und nur den *Kreuzestod* als solchen im Gegensatz gegen den Tod durch das *Schwerd* betrifft.

haben, da Iren. die Meinung derselben nur mit den allgemeinen Worten: καὶ διὰ τοῦτο εἰρηγέσθαι τὸν κύριον anführt.

3. Von mittelbarer, aber entscheidender Wichtigkeit hingegen, vorausgesetzt nämlich, was trotz der noch von *Scholten* erhobenen Zweifel als sicher gelten muss, dass das Evang. und der erste Brief Joh. Einen Verf. haben, ist, dass *Papias* *) nach Eus. 3, 39. den ersten Brief Joh. benutzt hat. Dass im Fragmente des Papias unser *Evangel.* nicht erwähnt wird, sollte man nicht noch fortwährend (*Baur, Zeller, Hilgenf., Volkmar, Scholten*) als Beweis betrachten, dass es Papias nicht gekannt oder wenigstens nicht anerkannt habe. S. unten nach Nr. 8. Auch ist auf *Polykarp* ad Phil. 7. (πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστι), als auf eine Anführung von 1. Joh. 4, 3., bei der nicht zu bezweifelnden Aechtheit des betreffenden Kapitels des Polyk., welches von den in den Brief gekommenen Interpolationen frei ist, ein entscheidendes Gewicht zu legen. Zwar könnte man sagen: „Was können solche allgemeinen Sentenzen, die auch anonym circuliren konnten, beweisen?“ (*Baur* kanon. *Evangel.* p. 350.), — aber jener charakteristische Typus von diesem Grundsymbol des ganzen Christenthums, welcher in jener Form grade dem 1. Br. Joh. eigenthümlich ist, weist bei Keinem natürlicher, als eben bei Polykarp, der des Johannes langjähriger Schüler war, auf Letztern zurück. Vrgl. *Ewald* Johann. Schriften II. p. 395. Nichts als eine ungeschichtliche Verkehrung der Verhältnisse ist es, wenn man (so nach *Bretschn.* wieder *Volkmar*) den Johannesbrief vom Polykarpusbrief abhängig sein lässt, während *Scholten* eine Verschiedenheit der Beziehung und des Sinnes der beiderseitigen Stellen zu erkünsteln sucht.

4. *Justinus Martyr* **) hat in seinen Citaten der ἀπο-

*) Schüler des *Presbyters* Johannes. Aus dem Fragmente des Papias b. Eus. ergibt sich mit der bestimmtesten Klarheit, dass derselbe zwei verschiedene Schüler des Herrn Namens Johannes anführt, nämlich den *Apostel* und dann den *Presbyter*, welcher keiner von den Zwölfen, sondern ein Herrnschüler wie Aristion war. Der Versuch, in der Stelle des Papias den Presbyter als nicht verschieden vom Apostel erscheinen zu lassen, führt nur zu nutzlosem Streit. S. besonders *Overbeck* in *Hilgenf. Zeitschr.* 1867. p. 35 ff. *Steitz* in d. *Stud. u. Krit.* 1868. p. 63 ff., gegen *Zahn* in d. *Stud. u. Krit.* 1866. p. 649 ff.

**) Den Verlauf der Verhandlungen über Justin's Citate u. die Literatur darüber s. b. *Volkmar* üb. Justin d. M. u. s. Verh. z. uns.

μνημονεύματα τῶν ἀποστόλων („ἃ καλεῖται εὐαγγέλια“, Apol. I. 66.), welche auch zum kirchlichen Vorlesen dienten (Apol. I. 67.), zwar nicht ausschliesslich unsere kanonischen Evangelien benutzt (ältere Ansicht; im Wesentlichen so noch *Bindemann* in d. Stud. u. Krit. 1842. p. 355 ff. und *Semisch* d. apost. Denkw. Justin's 1848., auch *Luthardt*, *Tisch.* u. *Riggenb.*), aber auch nicht *blos* ein unkanonisches Evang. (*Schwegler*), oder *vornehmlich* ein solches (*Credn.*, *Volkmar*, *Hilgenf.*), welches „eine eigene Redaction des vielgestaltigen Evangel. nach den Hebräern“ gewesen (*Credner* Gesch. d. Kanon p. 9.), sondern *sowohl* unsere kanonischen Evangelien, *als auch* darneben *verloren gegangene* evangelische Schriften, welche er — richtig oder unrichtig — für apostolisch oder von Schülern der Apostel herrührend gehalten haben muss (c. Tryph. 103.: ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ἐπὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συνετετάχαι), wobei seine Abweichungen von den kanonischen kaum einige Mal mit den Clementinen stimmen. Seine Apologien gehören jedenfalls (s. Apol. I. 46.) etwa der Mitte des zweiten Jahrh. *) an. Seine Anführungen, auch so weit sie sich auf unsere Evangelien im Kanon beziehen lassen, sind meist frei, so dass oft das Woher? zweifelhaft bleibt. S. *Credner* Beitr. I. p. 151 ff. *Frank* in d. Würtemb. Stud. XVIII. p. 61 ff. *Hilgenf.* krit. Unters. üb. die Ev. Justin's u. s. w. 1850. *Volkmar* üb. Justin. Aus Matth. u. Luk. stimmen nur fünf wörtlich genau. Auch aus dem Evang. Joh. hat er entlehnt **), und zwar so entschieden,

Evangelien, 1853. *Hilgenf.* Evangelien 1855. *Volkmar* Urspr. d. Evangelien 1866. p. 92 ff. S. ausserdem bes. *Luthardt* Justin d. M. u. d. Joh. Evang. in d. Erlanger Zeitschr. f. Protest. u. K. 1856. XXXI. II. 4—6. XXXII. II. 1. u. 2. *Ewald* Jahrb. VI. p. 59 ff. *Riggenb.* Zeugn. f. d. Ev. Joh. p. 139 ff.

*) Der Streit über die Abfassungszeit der ersten Apologie (*Semisch*: 138—139.; *Volkmar*: um 147.; *Keim*: 155—160.) kann hier auf sich beruhen, da uns. Evang. jedenfalls schon bei Justin hinsichtlich seiner Geltung und seines Gebrauchs auf gleicher Linie mit den Synoptikern steht.

**) Am meisten ist Matth. und nächstdem der Pauliner Lukas, doch auch Mark. von ihm benutzt. Dass er aus Joh. verhältnissmässig sehr *wenig* entnahm, scheint mit seinem nicht einer Ausschliessung des Heidenapostels gleichzusetzenden Schweigen über Paulus, wobei er doch reich an Paulinischen Ideen ist u. die Bekanntschaft mit den Paulinischen Briefen nicht verkennen lässt (*Semisch* p. 123 ff.), gleichen Grund zu haben, und ist vielleicht aus vorsichtiger Rücksichtnahme auf den Gegensatz der Judenchristen gegen den Paulinischen (und Johanneischen) Antijudaismus zu erklären. Bei der nahe

dass man, wollte man dieses leugnen, consequenter Weise mit *Volkmär* den Johannes zum Benutzer des Justin machen müsste, was auf eine Ungereimtheit hinaus käme. S. auch *Keim* Gesch. J. I. p. 137 ff. Zwar hat man an zu vielen Stellen Beziehungen auf dieses Ev. oder Anführungen daraus gefunden (s. hiergegen *Zeller* in d. theol. Jahrb. 1845. p. 600 ff.); aber als gewiss anzunehmen ist, dass, wie überhaupt die ganze Denk- und Ausdrucksweise Justin's die Johanneischen Schriften zur Voraussetzung hat (vgl. *Ewald* Jahrb. V. p. 186 f.), so insonders die Menge der Stellen beurtheilt werden muss, welche, unbeschadet aller Verschiedenheiten seiner Alexandrinischen Ausprägung des Lehrstücks, der *Johann. Logoslehre* *) entsprechen. Denn Justin hatte das Bewusstsein *apostolischer* **) Begründung sei-

liegenden Denkbarkeit dieses Verhältnisses ist der Schluss zu rasch, dass das Evang. noch nicht das hohe Ansehn gewonnen gehabt, welches ihm nicht hätte entgehen können, wenn es in der That ein Werk des *Ap.* wäre (*Weisse* d. Evangelienfr. p. 129.), oder gar: „hätte Justin das vierte Evang. gekannt, dann hätte er es nicht bloß wiederholt und auf's Freudigste, sondern sogar vorzugsweise gebraucht; die Benutzung nur Einer Stelle davon seitens Justin's annehmen, heisst diese überhaupt aufgeben“, *Volkmär* üb. Justin p. 50 f. *Zeller* p. 650. Auch die Clementinischen Homilien (s. hernach unter Nr. 5.) bieten die analoge Erscheinung dar, dass sie unser Evang. zwar gekannt und benutzt, aber doch sehr wenig daraus entlehnt haben. Die synoptische Evangelienliteratur war die ältere, verbreitetere; sie hatte sich in den verschiedensten christlichen Kreisen bereits eingelebt (vgl. Luk. 1, 1.), als das so stark abweichende und eigenthümliche, wenigleich nicht esoterische (*Weizsäcker*), aber antichiliasische (*Keim*) Johann. Evang. hinzutrat: wie begreiflich, dass letzteres unter Judenchristen nur sehr allmählich die allgemeine Anerkennung und Gleichstellung mit den Synoptikern fand, obgleich es das Werk eines Apostels war, — begreiflich daher auch, dass ein Mann wie Justin, ob schon kein Judaist, Bedenken tragen konnte, dasselbe bereits in dem Maasse zur Anführung zu benutzen, wie er es mit den Synoptikern und sonstigen dem synoptischen Erzählungskreise angehörigen Schriften that. Die Annahme, dass es ihm an Anlass zu mehrerer und ausdrücklicher Berücksichtigung des Joh. gefehlt habe (*Luthardt* a. a. O. XXXI. p. 398.), ist unzutreffend. Er hätte oft genug, wo er andere Anführungen hat, eben so gut aus Joh. citiren können.

*) *S. Duncker* d. Logoslehre Justins d. M. Göttingen 1848. und *Luthardt* a. a. O. XXXII. p. 69 ff. 75 ff. *Weizsäcker* in d. Jahrb. f. D. Theol. 1862. p. 703 ff. *Tischendorf* wann wurden uns. Ev. verf. p. 31 ff. ed. 4. *Weizsäcker* d. Theologie des Märtyr. Just. in d. Jahrb. f. D. Theol. 1867. p. 78 ff. Ein besonderes Gewicht fällt auf Justin's Lehre von der *Fleischwerdung* des Logos (Apol. I. 32. 66. c. Tryph. 100.), welche dem Philo u. s. w. fremd und specifisch Johanneisch ist.

**) Daher auch sein häufiges Bezugnehmen auf die ἀπομνημον. τῶν ἀποστόλων. Ein einziges Mal zufällig dazu veranlasst, weil

ner Lehren, namentlich auch der Logoslehre, welche den Kernpunkt seiner Christologie bildet, wie denn überhaupt die alte Kirche ihre Logoslehre stets auf Johannes als Quelle ausdrücklich oder selbstverständlich zurückführt. Daher ist es nicht historisch, grade bei Justin nur auf die Bekanntschaft mit Philo und auf die Logos-Speculationen und gnostischen Ideen der Zeit überhaupt hinzuweisen (gegen *Zeller, Baur, Hilgenf., Scholten* u. M.), oder sich möglicher Weise mit der Annahme der Paulinischen Lehre als der Prämisse von Justin's Logoslehre zu befriedigen (*Grimm* in d. Stud. u. Krit. 1851. p. 687 ff.), oder gar den vierten Evangelisten bei Justin in die Schule zu schicken (*Volkmar*). Als gewiss erscheint ferner, dass Apol. I. 61.: καὶ γὰρ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῇτε, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἀπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερόν πᾶσιν ἐστὶ aus Joh. 3, 3—5. geflossen ist. S. bes. *Semisch* p. 189 ff. *Luthardt* l. l. XXXII. p. 93 ff. *Riggenb.* p. 166 ff. Zwar hat man diess Citat unter Vermittelung von Matth. 18, 3. als dem Hebräer-Evangel. oder sonst einer unkanonischen Evangelienschrift entnommen (*Credn., Schweigl., Baur, Zeller, Hilgenf., Volkmar, Scholten*), oder auch als ursprünglichere Form der blos mündlichen Verkündigung (s. *Baur*, gegen *Luthardt*, in d. theol. Jahrb. 1857. p. 232.) betrachtet. Allein dieses geschieht bei der freien Anführungsweise Justin's, auf deren Rechnung auch das ἀναγενν. statt γενν. ἄνωθεν nach der alten gangbaren Fassung von ἄνωθεν *denuo* zu setzen ist

er grade von Petrus redet, bezieht er sich bestimmt auf die ἀπομνημονεύματα τοῦ Πέτρου, nämlich c. Tryph. 106.: μετωνομασμένα αὐτὸν Πέτρον ἔνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγραμμένα ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ etc. Hier hat *Credner* Beitr. I. p. 132. Gesch. d. Kanon p. 17. αὐτοῦ einzig richtig auf Πέτρον bezogen (*Lücke* vermuthet: αὐτοῦ sei unächt, oder es sei τῶν ἀποστόλων einzuschalten, so dass αὐτοῦ auf Jesus gehe), aber das apokryphische Evangelium Petri um so grundloser verstanden, da der Inhalt von Mark. 3, 17. angeführt wird. Justin versteht unter ἀπομνημ. τοῦ Πέτρου das Evangel. des Markus. So auch *Luthardt* a. a. O. XXXI. p. 316 ff. *Weiss* in d. Stud. u. Krit. 1861. p. 677., *Riggenb.* u. A., vrgl. *Volkmar* Urspr. d. Ev. p. 154. Nach Tertull. c. Marc. 4, 5. „Marcus quod edidit evangelium, Petri adfirmatur, cujus interpres Marcus“, vrgl. schon *Iren.* 3, 10, 6. 3, 1, 1. Hiernach, verglichen mit dem, was schon Papias von Markus sagt, konnte sich auch bereits Justin so ausdrücken, wie er gethan. S. über den Streit wegen d. St. *Hilgenf.* krit. Unters. p. 23 ff. u. *Luthardt* l. l. Vrgl. z. Mark. Einl. §. 2. Bemerke noch, wie ungünstig d. St. der Ansicht von Justin's Denkwürdigkeiten als einem *Sammelwerke* (*Ewald* u. A.) erscheint.

(vgl. auch Clem. Recogn. 6, 9.), um so willkürlicher, als auch bei Justin die Unmöglichkeit einer zweiten leiblichen Geburt hervorgehoben wird. Dabei konnte in der zweiten Hälfte des Citats (οὐ μὴ εἰσελθ. εἰς τ. βασ. τῶν οὐρ.) sehr leicht eine Erinnerung an Matth. 18, 3. eintreten, wie denn auch mehrere uralte Zeugen (unter den Codd. *Sin**.) in Joh. 1. l. βασιλείαν τῶν οὐρανῶν lesen, Pseudo-Clemens aber (Homil. 11, 26.), indem er die zweite Hälfte eben so anführt und in der ersten nach ἀναγενν. die Worte ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος hinzusetzt, eine freie Verbindung von Matth. 28, 19. u. 18, 3. darbietet. Andere Stellen Justin's, in denen man Anklänge oder Entlehnungen aus Joh. gefunden, können eben so füglich aus der sonstigen evangelischen Ueberlieferung und christlichen Anschauung überhaupt hergeleitet werden, was selbst von den Stellen c. Tryph. 88. (Joh. 1, 20 ff.) de res. 9. (Joh. 5, 27.) Apol. I. 6. (Joh. 4, 24.) Apol. I. 22. u. c. Tr. 69. (Joh. 9, 1.) c. Tryph. 17. (Joh. 1, 4.) zuzugestehen ist. Gleichwohl ist es am natürlichsten, wenn einmal die Bekanntschaft und Benutzung uns. Evangel. bei Justin angenommen werden muss, auch andere Aussprüche, welche Johanneisches enthalten, auf Johannes zurückzuführen, und nicht blos bei Apol. I. 61. stehen zu bleiben (gegen *Frank*). Dagegen lässt die eigenthümliche Gleichheit des Citats Zach. 12, 10. bei Joh. 19, 37. u. Apol. I. 52. zweifelhaft, ob Justin sie aus dem Johann. Evangel. habe (*Semisch, Luthardt, Tisch., Riegenb.*), oder ob sie aus einer schon damals vorgelegenen Variante der LXX. herrühre (*Grimm* l. l. p. 692 f), oder aber wie Apoc. 1, 7. aus dem Hebr. Grundtexte geflossen sei, was am nächsten liegt. Auch der obwohl nicht von Justin verfasste, jedenfalls aber wenigstens gleichzeitige und wahrscheinlich noch ältere *Brief an Diognet.* setzt zwar in den Aussprüchen des Schlussstücks, welche sehr bestimmt die Johanneische Logos-Lehre wiedergeben (s. b. *Zeller* l. l. p. 618. u. *Credner* Gesch. d. neut. Kanon p. 58 ff.), das Evang. Joh. voraus; doch ist dieses Schlussstück (Kap. 11. 12.) ein späterer Anhang, welcher wohl erst dem dritten Jahrh. angehört. Andere Beziehungen des Briefs auf uns. Evang. sind unsicher.

5. Zu den weiteren Zeugnissen aus dem zweiten Jahrh. innerhalb der Kirche gehört zwar nicht die *Clavis* des *Melito von Sardes* (in *Pitra* Spicileg. Solesmense, Paris 1852.), da diese vermeintliche κλείς, in welcher die Stellen Joh. 15, 5. 6, 54. 12, 24. als „in evangelio“ enthalten angeführt werden, eine viel spätere Compilation ist (s. *Steitz* in d. Stud.

u. Krit. 1857. p. 584 ff.), wohl aber *der Brief der Gemeinden zu Vienne und Lyon* b. Eus. 5, 1., in welchem Joh. 16, 2. als Ausspruch des Herrn angeführt und der Geist als Paraklet bezeichnet wird; *Tatian*, der Schüler Justin's, ad Graec. 13., wo Joh. 1, 5. als τὸ εἰρημέρον angezogen ist, Kap. 19., wo die Bekanntschaft des Johanneischen Prologs sicher durchblickt (vgl. Kap. 5.), und Kap. 4. πνεῦμα ἡ θεός vgl. mit Joh. 4, 24.; desgleichen das auf den vier-evangelischen Kanon gegründete und den Joh. jedenfalls mit umfassende *Diatessaron dieses Tatian* *); *Athenagoras* Leg. pro Christ. 10., wo die Bekanntschaft mit dem Jo-

*) Nach Theodoret. (Haeret. fab. 1, 20.), welcher es nach seinem Berichte genau gekannt haben muss. und dasselbe als gefährlich aus seinem Sprengel entfernte, ist es nichts Anderes als eine *auszugsweise kurze Zusammenfassung unserer vier Evangelien* gewesen, wobei die Genealogieen und Alles, was auf die Abstammung Christi aus dem Samen David's Bezug hat, weggelassen war. Dieser Bericht muss (s. auch *Semisch* Tatiani Diatess. Vratisl. 1856.) gegen neuere abweichende Ansichten durchschlagen; er stimmt auch mit Eus. 4, 29., welcher jedoch die nähere Beschaffenheit, wie Tatian die Vier zusammengefasst, nicht selbst kannte. Die Ausgabe des *Epiphan.* Haer. 46, 1.: Manche nannten es καὶ ἑρμηνεύματα, ist aber nur eine historische Bemerkung, welche zur Sache selbst nichts austrägt. Nach dem Jakobitischen Bischof des 13. Jahrh. *Dionys. Bar-Salibi* (in *Assem. Bibl. orient.* I. p. 57 f. II. p. 159.) fing das Diatessaron Tatian's, der also auf das Joh. Evang. das Hauptgewicht legte, mit den Worten an: *im Anfang war das Wort*; auch berichtet er, Ephraem Syr. habe über das Diatess. einen Kommentar geschrieben. *Credner* (Beitr. I. p. 446 ff. Gesch. d. neut. Kanon p. 19 ff.), welchem auch *Scholten* folgt, bestreitet diese Nachrichten durch den Nachweis, dass die Syrer den Tatian und den Ammonius und ihre Schriften mit einander verwechselt hätten. Allein grade Bar-Salibi hält sie genau auseinander; ferner konnte der rechtgläubige Ephraem Tatians Diatess. um so füglich kommentiren, wenn es eine Zusammenstellung der *kanonischen* Evangelien war; endlich stimmt die Angabe, es habe mit Joh. 1, 1. angefangen, ganz mit dem Berichte des Theodoret. von der Weglassung der Genealogieen und der Abstammung aus dem Samen David's, wogegen das Werk des Ammonius *nicht* mit Joh. 1, 1. angefangen haben kann, da in demselben nach Euseb. (s. *Wetst.* Proleg. p. 68.) das Evangel. des *Matthäus* die Grundlage war, welchem Ammonius die parallelen Perikopen der übrigen Evangelisten synoptisch zur Seite stellte. Obiges Zeugniß des Bar-Salibi hätte nicht von *Lücke*, *de Wette* u. M. auf *Credner's* Bestreitung hin aufgegeben werden sollen. Was *Credn.* in s. Gesch. d. neut. Kanon p. 20. aus *Ebed-Jesu* (in *Maji Script. vet. nova collect.* X. p. 191.) anführt, beruht eben nur auf der Verwechselung des Tatian und Ammonius bei den Syrern, welche Verwechselung jedoch dem *Dionys. Bar-Salibi* nicht beizumessen ist. Ueberhaupt aber ist um so weniger Grund vorhanden, das vierte Evangel. aus dem *Diatessaron* auszuschliessen, da Tatian in seiner *Oratio ad Graecos* dieses Evangel. gebraucht hat.

hann. Prolog u. 17, 21—23. zu Grunde liegt; *Apollinaris*, Bischof von Hierapolis, in einem Fragment in der Passah-chronik p. 14. ed. *Dindorf* (ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς ἔ' ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια ὕδωρ κ. αἷμα· λογον κ. πνεῦμα, vrgl. Joh. 19, 34.), wobei freilich *Baur* auf eine ältere Tradition als uns. Ev. zurückflüchtet; desgleichen in einem andern Fragmente daselbst (ἔθεν ἀσυμφώνως τε νόμῳ ἢ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια), wo jedenfalls, wenn man richtig erklärt *), unter τὰ εὐαγγέλια das Johanneische Evangel. mit gemeint ist; *Polykrates* von Ephesus b. Euseb. 5, 24., wo er den Ap. Joh. mit Beziehung auf Joh. 13, 23 f. 21, 20. ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ κυρίου ἀναπεσὼν bezeichnet. Die *Clementinischen Homilien* (ed. *Dressel*, Gotting. 1853.) enthalten 19, 22. eine unleugbare Anführung von Joh. 9, 2. 3. **), wie denn auch in 3, 52. ein Citat von Joh. 10, 9.

*) Die richtige Erklärung ist nämlich die gewöhnliche, von *Wieseler*, *Ebrard*, *Weitzel*, *Schneider*, *Luthardt*, *Bleek*, *Weizsäcker*, *Riggenb.* u. M. auch *Hilgenf.*, *Volkmar*, *Scholten* angenommene: *und in Zwiespalt zu sein scheinen* (nämlich untereinander) *nach ihnen* (ihrer Behauptung zufolge, dass Jesus nach Matth. am 15. Nisan gestorben sei) *die Evangelien*. Dieser Widerlegungsgrund beruht auf der (obwohl an sich irrigen) Voraussetzung, dass eine Disharmonie der Evangelien in Angabe des Todestages Jesu nicht statt finden könne; eine solche Disharmonie würde aber statt finden, wenn es seine Richtigkeit hätte, dass Jesus nach Matthäus am 15. Nisan gestorben sei. Matth. hat nun freilich diese Angabe wirklich, aber *Apollinaris* gab diess nicht zu, sondern nahm an, dass auch die Synoptiker wie *Johannes* den 14. Nisan als Todestag berichten, mithin hierbei Uebereinstimmung der Evangelien obwalte, wie denn überhaupt die wirkliche Nichtübereinstimmung der Evangelien in diesem Punkte noch nicht zum Bewusstsein gekommen war. Vrgl. *Clem. Al.* im Chron. Pasch.: ταύτη τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβεῖ — — καὶ τὰ εὐαγγέλια συμφά. Nach *Schwegler* (*Montanism.* p. 194 f.), *Baur*, *Zeller* soll der Sinn sein: „ihrer Ansicht nach sind die Evangelien mit dem Gesetze in Streit.“ Diess ist irrig, weil mit στασιάζειν, nachdem die Unvereinbarkeit mit dem Gesetze hervorgehoben ist, ein neues Moment eintritt, welches sich auf die nothwendige Harmonie der Evangelien bezieht. Dazu bedurfte es bei στασιάζειν eines Zusatzes wie etwa ἐν ἑαυτοῖς oder dergl. keinesweges, da τὰ εὐαγγέλια eine als bekannt vorausgesetzte collective Gesamtheit bilden. Vrgl. *Xen. Cyrop.* 8, 2.: ἐπὶ μέντοι Κῦρος ἐτελεύτησεν, εὐθὺς μὲν αὐτοῦ οἱ παῖδες ἐστασίαζον. Oft so bei Griechen; vrgl. auch *Hilgenf.* Paschastr. p. 258.

**) *S. Uhlhorn* in d. Gött. gel. Anz. 1853. p. 1810. *Volkmar*: ein neu entdeckt. Zeugn. über das Joh. Ev., in d. theol. Jahrb. 1854. p. 446 ff. Ungeachtet dieses hellen Zeugnisses aber setzt *Volkmar* die Entstehung des Evang. Joh. u. der Homilien so gleichzeitig (150—160 n. Ch.), dass Ersteres gleich nach seiner Entstehung „als ein interessantes doch unapostolisches Novum“ (Urspr. d. Evang. p. 63.)

27. zu befinden (s. gegen *Zeller* u. *Hilgenf.* besonders *Uhlhorn* d. Homil. u. *Recognit.* des Clem. p. 223.), und nach diesen sicheren Anführungen nun kein Grund mehr vorhanden ist, auch in 11, 26. (vgl. vorher unter 4.) eine Bezugnahme auf Joh. 3, 3. in Abrede zu nehmen. Dagegen ist auf die Citate in den *Recognitionen*, da diese (gegen *Hilgenf.*, *Merx*, *Volkmar*) etwas später, jedoch noch in's zweite Jahrh. zu setzende Schrift nur noch in der jedenfalls freien Lateinischen Bearbeitung des Rufinus vorhanden ist, ein erhebliches Gewicht nicht zu legen (*Recogn.* 6, 9. vgl. Joh. 3, 3—5., *Recogn.* 2, 48. vgl. Joh. 5, 23., *Recogn.* 5, 12. vgl. Joh. 8, 34.). Der erste Vater, welcher uns. Evang. namentlich anführt, ist *Theophylus* ad Autol. 2, 31. (2, 22.): Ὅθεν διδάσκουσι ἡμᾶς αἱ ἅγιοι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος etc. Ueberdiess verfasste er nach Hieron. (ep. 151. ad Aglas.) eine Zusammenstellung der vier Evang., was, wie auch Tatian's Diatess. die kirchliche Anerkennung des Joh. voraussetzt. Wichtig ist hieneben besonders auch das Zeugniß des *Irenaeus* Haer. 3, 1. (ἐπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρέψων), vgl. 3, 11, 1. 7. 8. 9. 5, 10, 3. u. b. Euseb. 5, 8., — theils weil er in seiner Jugend noch den Polykarpus zum Lehrer gehabt, theils weil er ein Gegner des Gnosticismus war, welcher doch grade in uns. Evangel. leicht Nahrung finden konnte und wirklich fand. Um so natürlicher ist die Voraussetzung, dass das von Iren. entschieden anerkannte und sehr oft citirte Evang. die Mittheilungen des Polykarpus für sich hatte, sei es unmittelbar, dass nämlich dieser ihn mit dem Evang. Joh. bekannt gemacht hat, oder wenigstens mittelbar, dass er in dem Evang. bestätigt fand, was ihm von Polyk. über die Reden und Thaten Jesu aus dem Munde des Ap. überliefert und in lebendiger Erinnerung bei ihm geblieben war (Epist. ad Florin. b. Eus. 5, 20.). — Endlich gehören hieher noch,

vom Verf. der Homilieen benutzt sei. Diese Benutzung setzt ja offenbar die Verbreitung und das erlangte apost. Ansehn voraus, welches auch Matth. u. Luk. u. ein etwa von ihm gebrauchtes Petrus-evangel. für den Verf. haben mussten. Vgl. *Luthardt* a. a. O. XXXI. p. 368 ff. Diess auch gegen *Baur* in d. theol. Jahrb. 1857. p. 240., welcher sonderbar genug jenes Zeugniß als eine „zufällige und äusserliche“ Benutzung des Evang. zu schwächen meint, während *Scholten* (die ältesten Zeugn. p. 60 ff.) die Benutzung selbst prekär und künstelnd in Zweifel zieht.

weil sie, wie anzunehmen ist, nicht jünger als das zweite Jahrh. sind, der *Canon Muratorii* *), so wie der Canon der *Syrischen Kirche* in der *Peschito* und in den Fragmenten des *Cureton'schen Textes*. Auch die *Itala*, sofern ihre Entstehung sicher noch in's zweite Jahrhundert fällt (*Lachm. N. T. Praef. p. X f.*), ist unter den Zeugen dieses Jahrh. anzuführen.

6. Von den Häretikern des zweiten Jahrh. ausser dem schon angeführten Tatian ist zum Zeugnisse für uns. Evangel. *Marcion* zu nennen, welcher nach Tert. c. Marc. 4, 3. den Matth. und Johann. und nach Tert. de carne Christi 3. den Johannes verworfen hat, was ihre apostolische Geltung und dass sie als apostolisch dem Marcion bekannt waren **), voraussetzt, obwohl noch *Hilgenf.*, *Volkmar* u. *Scholten* nach *Schwegl.* u. *Zeller* das Gegentheil annehmen. Er verwarf aber die nichtpaulinischen Evangelien nicht aus kritischen Gründen, sondern als einseitiger Pauliner, welcher als solcher nach dem Urtheil des Tertull. („*videtur*“) das Evang. des Lukas erkoren hat, um es behuf Herstellung des reinen Evang. Christi umzugestalten, und zwar so, dass er nun „*evangelio scilicet suo nullum adscribit auctorem*“, Tert. c. Marc. 4, 2., wodurch er den Luk. um seine kanonische Stellung brachte („*Lucam videtur elegisse, quem caederet*“). Die Glaubwürdigkeit des Tertull. in den obigen Stellen in Abrede zu nehmen (*Zeller, Baur, Volkmar.*), ist, so partheiisch feindlich er auch oft über die von ihm Bestrittenen urtheilt, doch ohne genügende Begründung, da er c. Marc. 4, 3. speciell angiebt wie Marcion zur Verwerfung der anderen kanonischen Evangelien gekommen sei; er habe nämlich auf Grund des Briefes an d. Gal. (Kap. 2.) sich bemüht, die Stellung derjenigen Evangelien zu zerstören, „*quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat.*“ Vrgl. *Weizsäcker*. p. 230 ff. (welcher jedoch obiges *videtur* missversteht) u. *Riggenbach*. p. 130 ff. Folgerichtig musste hiernach Marcion auf die gnostische Ausbeute,

*) Irrig hat *Credn.* in d. theol. Jahrb. 1857. p. 297 ff. u. Gesch. d. neut. Canon p. 158 f. behauptet, der Canon Murat. unterscheide den Johannes des Evangel. als bloßen *discipulus* Christi von dem *Apostel*. S. dagegen *Ewald* Jahrb. IX. p. 96. *Weiss* in d. Stud. u. Krit. 1863. p. 597 f.

**) was grade in Betreff des Johanneischen Evang., dessen Heimath *Asien* war, am wenigsten Bedenken haben kann. Die Verwerfung des Johannes als eines der *Zwölfapostel* ist bei dem antijudaischen Wesen des Marcion begreiflich genug.

welche ihm Joh. hätte geben können, verzichten. Das Gegentheil wäre Inconsequenz seines Paulinismus gewesen. Dass aber hier Tertull. unter den „eigenthümlich und namentlich apostolischen Evangelien“ die des *Matth.* u. *Joh.* meine (gegen *Zeller*, welcher wie auch *Volkmar* die apokryphischen judenchristlichen Evangel. versteht), erhellt aus c. Marc. 4, 2.: „Nobis fidem ex apostolis *Johannes* et *Matthaeus* insinuant, et apostolicis Lucas et Marcus.“ Ferner: die *Valentinianer* benutzten uns. Evangel. vollständig und vielfach zu Belegen ihrer phantastischen Gespinnste (Iren. Haer. 3, 11, 7.), ja *Heracleon*, welcher nicht zu einem Zeitgenossen des Orig. *) zu verjüngen ist, schrieb einen Kommentar darüber (s. die Fragmente aus Orig. b. *Grabe* Spicil. Patr. II. p. 85 ff.), und *Ptolemaeus* (b. Epiph. Haer. 33, 3 ff.) citirt Joh. 1, 3. als apostolischen Spruch und hat nach Iren. 1, 8, 5. den Johann. Prolog ausdrücklich als vom Apostel herrührend bezeichnet, wie auch *Theodotus* (nach den Auszügen aus seinen Schriften hinter Clem. Al. Werken) das Evangel. Joh. öfter anführt. Ob *Valentin selbst* dasselbe gebraucht habe, auch darüber fehlt seit Bekanntmachung der wahrscheinlich von *Hippolyt.* herrührenden *Philosophumena Orig.* ausser anderen minder evidenten Belegen ein ganz bestimmtes Zeugniß nicht, da in den Philos. 6, 35. unter den von Valentin gebrauchten Beweisstellen Joh. 10, 8. angeführt wird, wobei die Ausflucht, der Verf. trage gern die Lehren der Schüler auf den Meister über (*Zeller*, *Hilgenf.*, *Volkmar*, vrgl. *Scholten*) nichts bei dem hier klar vorliegenden gegentheiligen Fall austragen kann (s. *Jacobi* in d. Deutsch. Zeitschr. 1851. Nr. 28 f. 1853. Nr. 24 f. *Ewald* Jahrb. V. p. 200 f.). Sagt also Tertull. praescr. haer. 38.: „Valentinus integro instrumento uti videtur“, so kann man dieses *videtur* rücksichtlich des Evang. Joh. durch die *Philosophumena* nur bestätigt finden **). S. ausserdem *Bleek* Beitr. I. p. 214 ff. *Schneider*

*) Orig. selbst (in Joh. II. c. 8.) führt an, dass *Heracleon* als vertrauter Schüler (γνώριμος) Valentin's gelte.

**) Wenn *Zeller* u. *Baur* dagegen betonen, dass bei Iren. 1, 3. Kap. 8, 1 ff. unter den Belegstellen der Valentinianer für ihre Aeonen-Lehre keine Johanneischen vorkommen, und daraus schliessen, dass das Valentinische System, welches Iren. daselbst darstelle, unser Evang. noch nicht zur Voraussetzung habe, so steht entgegen, dass Iren. gleich 1, 8, 5. Johanneische Auführungen aus *Ptolemaeus* beibringt, und 3, 11, 7. den vollständigsten Gebrauch unsers Evang. („plenissime utentes“) Seitens der Valentinianer bezeugt. So kann auch der Umstand, dass Iren. 1, 20, 2. unter den Belegstellen der

p. 27 ff. *Luthardt* l. l. p. 100 ff. *Tisch.* l. l. p. 45 ff. *Riggenb.* p. 118 ff. — Dass aber auch schon *Basilides*, welcher jedoch nicht für einen Schüler des Apostels Matthias (*Hofstede de Groot*) zu halten ist, uns. Evang. gebrauchte, was selbst *Baur* unter ungenügendem Widerspruch von *Hilgenf.*, *Volkmar* u. A. zugesteht, und dass er namentlich Joh. 1, 9. 2, 4. als Belegstellen benutzt hat, ergibt sich ebenfalls aus den Philos. Or. 7, 22. 27., womit manche Irrthümer des Verfassers in *anderen* Dingen ganz ausser Verbindung stehen. — Die Benutzung des Evangel. gilt auch von den *Naassenern* (Philos. Or. 5, 6 ff.) und *Peraten* (5, 12 ff.), welche dem Ausgange des zweiten Jahrh. angehören. — Der *Montanismus* wurzelt zwar seinem Ursprunge nach nicht im Evang. Joh., sondern im Glauben an die Parusie; er hatte aber in seinem ganzen Verhältniss zur Kirche und deren Lehre (s. bes. *Ritschl* altkathol. K. p. 477 ff.), insonders auch in seinen Vorstellungen von der Prophetie, in seiner Sittenstrenge und in seiner Eschatologie keinen Anlass zur *Verwerfung* uns. Evangeliums, wie man solche irrig bei Iren. bezeugt gefunden hat *), obgleich

Marcosier keine Johanneischen anführt, nicht zur Bestätigung dienen, dass „das Valentinianische System zum vierten Evangel. ursprünglich in keiner Beziehung stehe“, *Zeller* 1845. p. 635. Gewiss war die ganze Theosophie des Valentin mit auf Johanneischem Grund und Boden erwachsen. „Valentinus — — *non ad materiam scripturas* [wie Marcion], *sed materiam ad scripturas* excogitavit, et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adjiciens dispositiones non comparentium rerum“, *Tertull.* de praescr. haer. 38. Die Valentinianische Gnosis mit ihren Aeonien, Syzygien u. s. w. verhält sich zum Prolog des Joh. wie das künstlich Gemachte und Ausgesponnene zum Einfachen und Schöpferischen. — Die Zeugnisse der *Philosoph. Orig.* über die Benutzung des Evang. Joh. von Seiten des Valentin und Basilid. haben sehr erfolglos zu entkräften gesucht: *Zeller* in d. theol. Jahrb. 1853. p. 144 ff. *Volkmar* daselbst. 1854. p. 125 f. *Baur* das. p. 269 f. *Hilgenf.* in s. Zeitschr. 1862. p. 452 ff. *Scholten* d. ältest. Zeugn. p. 67 ff. u. *Volkmar* Urspr. uns. Evang. p. 70 ff.

*) Diess gegen *Bretschn.* Probab. p. 210 ff. Die Stelle des Iren. lautet 3, 2, 9.: „Alii vero, ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Johannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promissit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt Spiritum, infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt.“ Hier ist von *Gegnern* des Montanismus die Rede, welche im polemischen Interesse die charakteristisch Johanneische, durch die Parakletverheissung sich kennzeichnende Art des Evang. nicht anerkennen, womit sie aber, meint Iren., zugleich

ihm auch die *Abhängigkeit* von diesem Evang. nicht nachzuweisen ist. Die Verwerfung des Evang. fand von Seiten der *Aloger* statt, also von Seiten der *Gegner* des Montanismus (Epiph. Haer. 51, 3 f.), und zwar, wenngleich unter Herbeiziehung harmonistischer Gründe, in *dogmatischem*, antimontanistischem Interesse, womit sie aber grade für die damalige Anerkennung des Evangel. als apostolischer Schrift in der Kirche und bei den Montanisten mittelbar Zeugniß geben. Sie schrieben es dem Cerinth zu, der noch Zeitgenosse des Joh. war, — ein Beweis, für wie alt sie trotz ihrer Verwerfung es hielten.

7. Hat man als Zeugen des zweiten Jahrhunderts, welcher *ausserhalb* der Kirche, ja als deren *Feind* um so bedeutsamer dasteht, den nicht mit *Volkmar* erst in's dritte Jahrh. zu setzenden *Celsus* angeführt, so ist aus dessen Fragmenten bei Orig. allerdings zu entnehmen, dass er die evangelische Ueberlieferung u. evangelische Schriften theilweise kannte, auch auf die Logosbezeichnung und auf sonstige eigenthümliche Punkte Bezug nimmt, welche Johannes hat, besonders c. Cels. 2, 36. vrgl. Joh. 20, 27., c. Cels. 1, 67. vrgl. Joh. 2, 18. Er versichert, seine Einwürfe hauptsächlich aus den Schriften der Christen zu nehmen (c. Cels. 2, 74.). Höchst wahrscheinlich aber ist, dass darunter auch das Evang. Joh. war, da er (c. Cels. 2, 13.) die Schriften der *Schüler* Jesu ausdrücklich von *anderen* Schriften über Jesus, die er ausser Acht lassen will, unterscheidet. — Ein wichtiges Zeugniß aus der ältesten *apokryphischen* Literatur könnten endlich die schon von *Justin.* u. *Tertull.* angeführten *Acta Pilati* abgeben (s. *Tisch.* Evang. apocr. Proleg. p. LIV ff.), wenn ihre ursprüngliche Gestalt genügend

sowohl das (Johann.) Evangel. als auch den prophetischen Geist (weil ja dieser eben als *Paraklet* gesandt werden soll) zurückweisen, — „*wahrhaft unglückselige Menschen, welche es (das Evang.) zwar einem falschen Propheten zuschreiben, die prophetische Gnade aber von der Kirche zurückweisen.*“ — Die Stelle ist weder mit *Neand.* für montanistische Interpolation zu halten, noch ist in den letzten Worten *pseudoprophetas* (so *Merkel* Aufklär. der Streitigk. der *Aloger* p. 13., auch *Gieseler* Kirchengesch. I. 1. p. 200. u. *Tisch.*), oder *pseudoprophetae* esse nolunt (so *Lücke*), oder *pseudoprophetas* esse nolunt (so *Ritschl*) zu conjeiciren. Vielmehr ist *pseudoprophetae* als *Genit.* zu nehmen: dass es *das Werk eines falschen Propheten* sei. Sonach entspricht das „*pseudoproph. esse volunt*“ dem vorherigen „*evangelium — repellunt*“; das „*prophetiae vero gratiam*“ etc. aber ist dem vorherigen „*propheticum repellunt Spiritum*“ entsprechend. Mithin ist auch *Volkmar's* Vermuthung, dass im Griechischen *ψευδῶς προφηταὶ* statt *ψευδοπροφ.* gestanden habe, abzulehnen.

nachzuweisen wäre, was jedoch nicht gelingen kann. Eben so wenig bieten andere apokryphische Evangelien einen sichern Anhalt dar. Die von *Tisch.* desfalls aufgebotene Mühe führt zu keinem Erfolg.

8. Vom Ende des zweiten Jahrh. und aus dem Anfange des dritten zeugt die Ueberlieferung in der Kirche für das Evang. so laut und einstimmig, dass es der Anführung weiterer Belege (*Clem. Al.*, *Tertull.*, *Hippolyt.*, *Orig.*, *Dionys. Al.* u. s. w.) nicht bedarf. *Euseb.* 3, 25. setzt es unter die Homologumena.

Aus diesem Zeugenverhör ergibt sich *), dass unser Evangel. nicht erst seit etwa 170. n. Chr. (*Hilgenf.*: 150.) im Gebrauch der Kirche und von ihr als apostolisch anerkannt und etwa 150. n. Chr. (*Hilgenf.*: 120—140.) verfasst, sondern dass die Continuität seiner Bezeugung und der mit der kirchlichen Literatur wachsende Umfang derselben so angethan ist, wie es nur irgend zur äussern Begründung der Aechtheit einer neutestam. Schrift gefordert werden kann und gefordert wird. Die Continuität namentlich geht sowohl von Irenaeus über Polycarp, als auch von Papias, sofern diesem der Gebrauch des ersten *Briefs* Joh. bezeugt ist, wenn auch nicht unmittelbar (*Iren.*, *Hieron.*), doch mittelbar (*Euseb.*, *Dionys.*), nämlich über den *Presbyter* Johannes, auf den *Apostel selbst* zurück. Dass aber *das Fragment des Papias* bei Eus. 3, 39. das *Evangel.* Joh. nicht erwähnt, kann nichts verschlagen, da es überhaupt keine schriftlichen Quellen, aus welchen er seine Nachrichten geschöpft habe, aufführt, vielmehr sein Verfahren dahin bestimmt, dass er die Aussagen der Apostel und anderer Herrnschüler (wie des Aristion und des Presbyters Johannes) erkundet habe, und den ausdrücklichen Grundsatz aus-

*) Vrgl. das Zugeständniss *Keim's* (Gesch. J. I. p. 137.: „es ist in der vorhandenen Literatur so früh benutzt wie die Synoptiker.“ Die *Entstehung* des Evang. bestimmt *Keim* (p. 146. 155.) im Gegensatz sowohl gegen die in das letzte Viertel des ersten Jahrh. zurückgreifende gewöhnliche Zeitbestimmung, als auch gegen die *Baur-*, *Hilgenf.*-, *Volkmar'sche* Kritik auf die Zeit Trajan's zwischen 100 bis 117. Ein misslicher Punkt dabei ist, dass nach *Keim* bereits der Barnabasbrief den Gebrauch unsers Evangel. voraussetzen soll. Diesen Brief aber setzt er unter Hadrian etwa 120. Da bleibt doch ein allzu enger Zeitraum, in welchem das Evangel. sich bekannt und geltend gemacht haben müsste. Und überdiess ist jene Zeitbestimmung des Barnabasbriefs keinesweges so sicher, wie es *Keim* aus Kap. 4. u. 16. zu entnehmen meint. *Hilgenf.* setzt ihn unter Nerva, *Ewald* und *Weizsäcker* sogar schon unter Vespasian. Jedenfalls ist die Frage noch controvers.

spricht: οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Papias wirft hier die damals vorhandenen evangelischen Schriften (τῶν βιβλίων), deren eine Menge war (Luk. 1, 1.), alle ohne Auswahl, nicht etwa blos apokryphische (*Tisch., Riggenb.* p. 115.), zusammen, und wie er das Evangel. des Matth. und das des Markus mit darunter begriffen hat, welche beide er später besonders erwähnt, so kann er auch das Evang. Joh. mit bei τῶν βιβλίων gemeint haben, da Papias den Begriff von *kanonischen* Evangelien als solchen offenbar nicht verräth (vgl. *Credn.* Beitr. I. p. 23.) und diese auszuzeichnen nicht veranlasst ist. Wenn aber weiterhin Euseb. noch zwei Aussagen des Papias über die Evangelien des Mark. und Matthäus anführt, so wird damit unser Evangelium weder als zur Zeit des Papias noch nicht vorhanden (*Baur*) noch als wenigstens nicht von ihm anerkannt (*Credn., Hilgenf. u. Volkmar*) kenntlich gemacht, sondern jene beiden Aussagen werden nur deshalb hervorgehoben, weil sie über die *Entstehung* *) jener Evangelien etwas besonders Merkwürdiges enthalten, wie auch *das* als besonders bemerkenswerth von Euseb. angeführt wird, dass Papias aus zwei *epistolischen* **) Schriften (1. Joh. u. 1. Petr.) Zeugnisse gebrauche und eine Erzählung habe, welche sich im Hebräer-Evangel. finde***). — Dem wichtigen Zeugnisse

*) Wenn dabei Papias in Betreff des *Markus* anführt: οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, so ist hierin ein Gegensatz gegen *andere* Evangelisten zu erkennen, welche den Herrn gehört und ihm nachgefolgt sind, was bei Mark. nicht der Fall sei, dessen Glaubwürdigkeit vielmehr auf Petrus ruhe. Solche *andere* Evangelisten sind aber Matthäus und Johannes.

**) *Weshalb* Euseb. diess hervorhebt, lässt sich nicht nachweisen, zumal wir nicht wissen, bei welchen Gelegenheiten Papias jene epistolischen Zeugnisse gebraucht hat. Schwerlich hängt diese Hervorhebung mit der *Aechtheitsfrage* der Briefe zusammen, wozu schon die folgende Erwähnung des Hebräerevangel. nicht passen würde. Wahrscheinlich erwähnt Euseb. die Anführung der beiden Briefe nur als ein *ausnahmsweises* Verfahren des Papias, welcher sonst auf Beibringung *schriftlicher* Zeugnisse verzichtet habe. Vgl. die oben angezogene Stelle des Fragments. — Sehr willkürlich und ohne alle Begründung bezweifelt *Scholten* (d. ältest. Zeugn. p. 17.), dass Papias den Brief für eine Schrift des Apostels gehalten habe.

***). Uebrigens ist nicht zu übersehen, dass Papias das vierte Evangel., welches er in dem Eusebianischen Bruchstück nicht nennt, *anderwärts* in seinem Buche erwähnt haben *kann*. Wir wissen's nicht, da das Buch verloren ist. S. auch *Steitz* in d. Stud. u. Krit. 1868. p. 493. Zwar bezeugt ein Latein. Codex im Vatican aus dem 9. Jahrh. eine solche Erwähnung ausdrücklich (s. *Aberle* in d. Tüb.

des *Justin. Mart.* ferner wird mit Ungrund entgegengesetzt, dass, wenn dieser den Johannes als *Evangelisten* gekannt hätte, er ihn als den Verfasser der Apokalypse nicht mit den kahlen Worten c. Tryph. 81. ἀνὴρ τις, ὃ ὄνομα Ἰωάννης, εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, angeführt haben würde. Justin. hatte ja im Zusammenhange dieser Stelle gar keine *Veranlassung*, den Johannes als *Evangelisten* zu bezeichnen, und diess um so weniger, da sich ihm von selbst verstand, dass ein εἰς τῶν ἀποστόλων mit zu den Verfassern der ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων gehörte.

Eine besondere *geschichtliche* Instanz hat man aus der Geschichte des *Osterstreites* gegen uns. Evang. erhoben. S. nach *Bretschn.* Prob. 109 f.: *Schwegler* Montanism. p. 191 f. *Baur* p. 334 ff. u. in d. theol. Jahrb. 1844. p. 638 ff. 1847. p. 89 ff. 1848. p. 264 ff.; dagegen: *Weitzel* die christl. Passafeier der drei ersten Jahrh. Pforzheim 1848. u. in d. Stud. u. Krit. 1848. p. 806., wogegen wieder: *Hilgenfeld* in d. theol. Jahrb. 1849. p. 209 ff. u. in s. Galaterbrief p. 78 f. *Baur* d. Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 141 ff. *Scholten* d. Evang. nach Joh. krit. hist. Unters. p. 385 ff. u. d. alttest. Zeugnisse p. 139 ff.; s. ausserdem für die Aechtheit des Joh.: *Ewald* Jahrb. V. p. 203 ff. *Schneider* p. 43 ff. *Bleek* Beitr. p. 156 ff. u. Einl. p. 187 ff. *Steitz* in d. Stud. u. Krit. 1856. p. 721 ff. 1857. p. 741 ff. 1859. p. 717 ff. u. in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1861. p. 102 ff., gegen welchen: *Baur* in den theol. Jahrb. 1857. p. 242 ff. u. in *Hilgenf.* Zeitschr. 1858. p. 298., *Hilgenf.* in den theol. Jahrb. 1857. p. 523 ff. u. in s. Zeitschr. 1858. p. 151 ff. 1862. p. 285 ff. 1867. p. 187 ff. Ueber den ganzen Verlauf der Untersuchungen: *Hilgenf.* d. Paschastreit d. alt. Kirche, 1860. p. 29 ff. Kanon u. Krit. d. N. T. 1863. p. 220 ff. Vrgl. auch die apologetische Erörterung von *Riggenb.* d. Zeugnisse f. d. Ev. Joh. p. 50 ff. Die aus dem Passahstreite entnommenen Gründe gegen die Aechtheit des Evangel. beseitigen sich nicht dadurch, dass man eine Uebereinstimmung des vierten Evangel. mit den Synoptikern in Angabe

Quartalschr. 1864. p. 1 ff. *Tisch.* a. a. O. p. 118 f. *Zahn* in den Stud. u. Krit. 1867. p. 539 ff.), worauf jedoch um so weniger Gewicht zu legen ist, da diese Bezeugung mit der Angabe verknüpft ist, Papias sei der *Concipient* des *dictirenden* Apostels gewesen, — eine späte werthlose Sage (auch aus einem Ungenannten bei *Corder.* Caten. Prooem. sich findend), welche leicht genug entstehen konnte, da Iren. den Papias Ἰωάννου ἀκουστικῆς nennt. S. ausserdem *Hilgenf.* in s. Zeitschr. 1865. p. 75 ff. *Overbeck* daselbst 1867. p. 63 ff.

des Todestages Jesu erzwingen will (s. z. 18, 28.), was nicht möglich ist, wohl aber durch die richtige Auffassung des Gesichtspunktes, von welchem aus die katholischen Quartodecimaner in Kleinasien, die sich für ihre Feier des 14. Nisan auf das apostolische Herkommen und namentlich auch auf das Beispiel des Johannes beriefen (*Polykarp* b. Eus. 5, 24. und *Polykrat.* daselbst), die Feier dieses bestimmten Monatstages ansahen. Freilich sagen die Bestreiter des Evang.: wenn die Sitte der Kleinasiaten, das Abschiedsmahl des Herrn am 14. Nisan gleichzeitig mit der Jüdischen Ostermahlzeit zu feiern, hauptsächlich mit vom Ap. Johannes herrührt, so kann dieser Ap. das vierte Evang. nicht verfasst haben, weil jene Sitte genau mit dem Berichte der Synoptiker vom Abschiedsmahle und Todestage Jesu stimmt, das vierte Evangel. aber das grade Gegentheil davon berichtet, nämlich dass Jesus schon am 13. Nisan seine letzte Mahlzeit, und zwar kein Passahmahl, gehalten habe und am 14. Nisan gekreuzigt worden sei. Allein die Kleinasiaten feierten den 14. Nisan, und zwar durch Beendigung des an diesem Tage zum Gedächtniss der Passion Christi bis zu dessen Todesstunde gehaltenen Fastens und durch eine sodann für die Vollendung des Versöhnungswerks eintretende dankbar freudige Abendmahlsfeier, nicht deshalb weil Jesus an diesem Tage das *Passahmahl* gegessen habe, sondern deshalb, weil er an diesem Tage *gestorben*, durch seinen Tod aber das *wirkliche und wahrhafte* Passahlamm geworden sei, dessen *Typus* das Mosaische Passahlamm gewesen (1. Kor. 5, 7. Joh. 19, 36.). Vrgl. auch *Ritschl* altkath. Kirche p. 269. Sonach konnten sie mit Recht behaupten (s. *Polykrat.* b. Eus. l. l.), ihre Feier des 14. Nisan sei *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* (denn eine Disharmonie der Evangelien in Bestimmung des Todestages Jesu hatte man noch nicht erkannt, und bei den Synoptikern sah man in dem Passahmahle Jesu ein anticipirtes) und *κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως*, letzteres nämlich weil Jesus durch die Feier des Passah an einem andern Tage nicht als der Antitypus des geschlachteten Passahlammes erschienen wäre. Auch konnte mit Recht von Polykr. *πᾶσα ἁγία γραφή* als Gewähr angeführt werden, da sich als Schlachttag des Passahlammes in keiner Schrift des A. T. ein anderer Tag als der 14. Nisan findet, Jesus aber eben das wahre Passahlamm ist. Es ergiebt sich von selbst, dass das Beispiel des Johannes, welches die katholischen Kleinasiaten für ihre Quartodecima geltend machten, völlig mit dem Berichte des vierten Evangel. übereinstimmt, und dass das

κατὰ τὸ εὐαγγέλιον des Polykr., obwohl damit kein einzelnes Evangel., sondern die schriftliche evangelische Geschichte insgesamt gemeint ist, das Johanneische Evangelium nicht ausschliesst, sondern einschliesst, da sein damaliges Vorhanden- und Anerkanntsein bereits anderweit erhellt. Zwar gab es auch eine Parthei judaistisch (ebionitisch) urtheilender Quartodecimaner in Kleinasien *), deren Feier des 14. Nisan nicht auf der Voraussetzung des an diesem Tage erfolgten Todes Jesu als des wahren Osterlammes, sondern auf der gesetzlichen Vorschrift des an diesem Tage zu essenden Passahmahls und auf der Voraussetzung, dass es auch Jesus noch an selbigem Tage gegessen und erst am 15. Nisan gelitten habe, beruhete. Vrgl. *Steitz* 1856. p. 776 ff. Diese **) erregten den s. g. *Laodiceischen Streit* und hatten zunächst den Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis, späterhin Iren., Hippolyt., Clemens u. A. zu Gegnern (Eus. 4, 26, 3.). Man schlug sie theils mit ihrer eigenen Waffe, mit dem *Gesetze*, nach welchem Christus nicht am ersten Festtage hingerichtet, d. i. als das wahre Passahlamm geschlachtet sein könne, theils durch Berufung auf die *Evangelien*, von denen man annahm, dass sie im Berichte vom 14. Nisan als dem Todestage Jesu übereinstimmten (*Apollinar.* in d. Chron. Pasch. p. 14.: ἀσυνφώνως τε νόμῳ ἢ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια, s. oben unter Nr. 5. die Anm. z.

*) Vom *Apollinar.* in dem Chron. Pasch. p. 14. charakteristisch so eingeführt: ἐποιοι τοῦτον οἱ δὲ ἄγνοιαν φιλονεικοῦσι περὶ τούτων, συγγνωστὸν προᾶγμα πεπονθότες· ἄγνοια γὰρ οὐ κατηγορίαν ἀναδέχεται, ἀλλὰ διδαχῆς προσδεῖται. Vrgl. *Hippolyt.* daselbst p. 13.: ὁρῶ μὲν οὖν, ὅτι φιλονεικίᾳ τὸ ἔργον etc. Mit der milden Bezeichnung dieser Leute bei Apollinar. stimmt auch Philos. Orig. 8, 18., wo sie nur als ἑτεροὶ τινες und zwar als φιλονεικοὶ τὴν φύσιν und ἰδιώται τὴν γνώσιν bezeichnet werden, aber von ihnen gesagt wird, dass sie in den übrigen Stücken mit der Lehre der Apostel übereinstimmen. Gegen *Baur* u. *Hilgenf.*, nach welchen die Unterscheidung katholischer und judaistischer Quartodecimaner eine reine Erdichtung sein soll, s. *Steitz* 1856. p. 782 ff. 1857. p. 764 ff., auch in *Herzog's* Encyklop. XI. p. 156 ff. Schon das ἔνιοι des Apollinar. und das ἑτεροὶ τινες des Hippol. hätte abhalten sollen, an die Asiatische Landeskirche zu denken. Ausflüchte dagegen b. *Hilgenf.* Paschastreit p. 256. 282. 404.

**) deren Feier nicht als blose Jüdische Mitfeier des Passah, auf welche auch Joh. in Ephesus als auf eine vorgefundene Sitte eingegangen sei (*Bleek, de Wette* nach *Lücke*) zu betrachten ist. S. dagegen auch *Hilgenf.* Kanon u. Krit. d. N. T. p. 224 ff. Die Verschiedenheit beruhete auf principiellern Gegensatz. Vrgl. *Ritschl* altkath. Kirche p. 123 f. 269 f.

d. St.). Dabei hat man auch, während sie sich auf *Matthäus* beriefen (Apollinar. l. l.: *διηγούνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν*), geltend gemacht, nach der Aeusserung Jesu *οὐκ ἐτι φάγομαι τὸ πάσχα* (vgl. Luk. 22, 16.) habe er das Passahmahl des Gesetzes nicht gegessen, sondern sei an diesem Tage, und zwar vor der Zeit jenes gesetzlichen Essens als das vollendete Osterlamm gestorben. S. *Hippolytus* in Chron. pasch. p. 13.: *ὁ πάλαι προειπὼν, ὅτι οὐκ ἐτι φάγομαι τὸ πάσχα, εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν, οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ* (d. h. denn nicht einmal der gesetzliche Zeitpunkt zum Passah-Essen war vorhanden, — welcher vielmehr erst mehrere Stunden nach dem Tode Jesu eintrat), und vorher: *πεπλάνηται μὴ γινώσκων, ὅτι ὃ καιρὸς ἔπασχεν ὁ Χριστὸς, οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα, οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὠρισμένῃ ἡμέρᾳ* (am 14. Nisan). Dass aber selbst *Justin. Mart.* den ersten Festtag als Todestag Jesu betrachte (so *Baur u. Hilgenf.*), wird irrig angenommen. Denn wenn er c. Tryph. 111. p. 338. sagt: *καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται*, so meint er offenbar mit *ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα* und mit *ἐν τῷ πάσχα* den Tag, an welchem das Passahlamm gegessen wurde, den 14. Nisan, da er unmittelbar vorher zeigt, dass Christus das wahre Passahlamm sei, und unmittelbar nachher fortfährt: *ὥς δὲ τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἔσωσε τὸ αἷμα τοῦ πάσχα, οὕτως καὶ τοὺς πιστεύσαντας ῥύσεται ἐκ θανάτου τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ*. Vrgl. Kap. 40. p. 259. Er konnte also Christum nicht als am 15., sondern nur als am 14. Nisan getödtet betrachten, wie diess auch im zweiten Fragment des *Apollinar.* *) ausgedrückt ist, ohne dass man in selbigem *ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα* etwa vom 15. Nisan verstehen darf**). So heisst es auch

*) Dasselbe lautet p. 14.: *ἡ ἰδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δηθεὶς ὁ δῆσας τὸν ἰσχυρόν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν. ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθείς ἐπὶ νεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἀγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς — καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.*

**) Neuerlich hat sich auch *Steitz* (in *Herzog's* Encyklop. XI. 1859. p. 151.), welcher früher mit *Baur* stimmte, dazu bekannt, dass *Justin* übereinstimmend mit den übrigen Vätern des 2. u. 3. Jahrh. in obiger Stelle c. Tr. p. 338. nicht den 15., sondern den 14. *Nisan* gemeint habe. Vrgl. Lev. 23, 5. 6. Num. 28, 16 f. Ez. 45, 21. Der 15. *Nisan* hiess *postridie paschatis*. Num. 33, 3. Jos. 5, 11. Der Ein-

im Chron. Pasch. p. 12.: ἐν αὐτῇ δὲ τῇ τοῦ πάσχα ἡμέρᾳ, ἥτοι τῇ ιδ' τοῦ πρώτου μηνὸς, παρασκευῆς οὔσης ἐσταύρωσαν τὸν κύριον οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τότε τὸ πάσχα ἔφαγον. Vrgl. p. 415.: ἐν ἡμέρᾳ δὲ παρασκευῇ σταυρωθῆναι τὸν κύριον διδάσκουσιν τὰ θεόπνευστα λόγια, ἐν τῇ τοῦ πάσχα ἑορτῇ. An diesem vierzehnten Tage feierte man nach der in Kleinasien herrschenden Sitte das Passah, weil an demselben das wahre Osterlamm, Christus, geschlachtet war. So hatten schon Philippus, Johannes, Polykarp. u. andere *μεγάλα στοιχεῖα*, welche Polykrates nennt, verfahren, und so stimmt dieses Beispiel des Johannes mit seinem eigenen Evangel.

Hat man gegen das frühe Vorhandensein uns. Evang. auch das Alter und die Festigkeit der Ueberlieferung von der *einjährigen* Dauer der Lehrthätigkeit Jesu (s. schon Homil. Clem. 17, 19.) eingewendet (*Hilgenf.*, *Baur*, *Volkmar*), so ist hiergegen entscheidend, dass sich diese Ueberlieferung bei Vielen findet, welche das Evangel. als ächt Johanneisch anerkannten (*Clem. Al.*, *Orig.*, *Ptolemaeus* u. s. überhaupt *Semisch* Denkw. Justin's p. 199 f.), woraus sich ergibt, dass dieselbe das Nichtvorhandensein dieses Evangel. nicht zur Voraussetzung hat, sondern mit Johannes so gut wie mit den Synoptikern vereinbar schien. Entstanden sein mag sie aus der synoptischen Geschichte (vrgl. z. Luk. 4, 19.), aber der Widerspruch des Johannes berührte sie nicht, obgleich dieser thatsächlich vorhanden war. Aehnlich verhält sich's mit dem Alter und der Festigkeit der Tradition vom 14. Nisan als Todestag Jesu, welche gleichwohl das Nichtbekanntsein der synoptischen Evangelien nicht voraussetzt. — Wenn ferner die Gründe, welche man für den Johann. Ursprung der *Apokalypse* auführt, zugleich als Beweisführung wider den gleichen Ursprung des *Evangel.* besond. von der Tübinger Kritik geltend gemacht werden, so ist dagegen ein umgekehrtes Verfahren in gleichem Rechte, und abgesehen von der sonstigen völligen Fehlsamkeit jener Gründe, so laufen jedenfalls die Zeugnisse für die schon von der Peschito ausgeschlossene Offenbarung nicht in eine solche allgemeine Anerken-

wand *Hilgenf.* (d. Paschastreit d. alten Kirche p. 206.), dass die von Justin als ebenfalls an der *ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα* geschehen erwähnte *Gefangennahme* nicht auf den 14. *Nisan* passe, ist ganz verfehlt. Mit Recht zieht Justin schon die Gefangennahme mit zum Kreuzigungstage, wie c. Tryph. 99. bereits der Seelenkampf in Gethsemane τῇ ἡμέρᾳ, ἥ περ ἔμελλε σταυροῦσθαι von ihm gesetzt wird.

nung aus, wie die des Evangeliums. Die vermeintlich irrige Zurückführung des letztern auf den Apostel in ihrer kirchlichen Einstimmigkeit, wenn es gleichwohl erst in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. entstanden wäre, würde das Ergebniss weniger Jahrzehnte, wie durch einen Zauberschlag geschehen und geschichtlich um so räthselhafter, ja unbegreiflicher sein, je eigenthümlicher in Vergleich mit den übrigen Evangelien und je abweichender von der längst vor unserem Evang. vorhandenen, für apostolisch gehaltenen Apokalypse der Inhalt und Charakter des Buchs ist, in welchem nicht etwa eine vergeistigte Apokalypse sich kund gab *), sondern nur das in tiefsinniger geistiger Vollendung sich darstellende selbstständige Evangelium zu erkennen war, dessen sprachliches und sonstiges charakteristisches Gepräge, dessen Lehrgehalt, Geist und Ziel von dem der Offenbarung, ungeachtet der mancherlei christologischen Berührungspunkte, im Ganzen so specifisch verschieden ist, dass es (gegen *Hengstenb.*, *Godet*, *Riggenb.* u. A.) nur einen ganz andern Verfasser haben kann. Die gnostische Zeitrichtung, in welcher man die Lösung jenes unbegreiflichen Räthsels gesucht, löst dasselbe nicht, da vielmehr die starke Reaction der Kirche gegen den Gnosticismus einem Evangel., welches den Gnostikern so viel missbräuchlich zu benutzenden Stoff und scheinbaren Grund gab, gewiss lieber den Stab gebrochen, als den Gegnern eine so reiche Fundgrube zur Ausbeutung für ihre Zwecke belassen hätte, wenn der apostolische Ursprung nicht als ausgemachte Thatsache bekannt und erkannt gewesen wäre.

§. 3.

Fortsetzung.

Als *inneres Zeugniß* des apostolischen Ursprungs tritt vor Allem die ganze grossartige ideale Eigenthümlichkeit der Schrift auf, in welcher sich das *πνευματικὸν εὐαγγέλιον* (*Clem. Al.*) so charakteristisch und geistreich mit einer Einfachheit, Anschaulichkeit, Tiefe und Wahrheit darstellt, dass

*) Gegen *Baur*, *Schwegl.*, *Kösth.*, *Hilgenf.* u. A. Wie man auch die *Synoptiker* als abhängig von der Apokal. dargestellt hat, s. bes. b. *Volkmar* zur Apok. u. Urspr. uns. Evang. p. 158 f. Nichts kann verfehlter sein.

ein späterer Erfinder oder Componist, der doch nicht anders als auf der Stufe seiner Zeit gestanden haben könnte, zur Unmöglichkeit wird, wenn man irgendwelche Erzeugnisse der christlichen Schriftstellerei des zweiten Jahrhunderts damit vergleicht. Das Joh. Evang. ist besonders durch die Einheit und Vollendung der *christologischen Idee* nicht ein künstelndes Gegendheil (*Keim* Gesch. J. p. 129.), sondern die *πλήρωσις* der vorgängigen Evangelienliteratur, zu welcher die paulinische Christologie als geschichtliches Mittelglied erscheint. Eine solche vollendende Schöpfung aber, ohne alle Nachahmung der älteren Evangelien, ist nicht die des spätern Dichters, sondern des unmittelbaren Augenzeugen und Empfängers *); in ihr schlägt das *Herz Christi*, wie man mit Recht das Buch selbst genannt (*Ernesti*). Aber, sagt man (*Lützelb.*, *Baur* u. seine Schule), grade diese zarte, innige, harmonische, pneumatische Natur des Evangel. ist es, wozu die in den andern Evangelien aufbehaltenen Charakterzüge des *Ap. Johannes selbst* (Mark. 3, 17. Luk. 9, 49. 54. Mark. 9, 38. 10, 35.) so wenig passen wie das Zeugniß des antipaulinischen Judaismus Gal. 2. zum idealen Universalismus, welcher das Evangelium Joh. durchdringt; s. bes. 4, 24. 10, 16. 12, 20. Allein die Judaistische Partheistellung, welche dem Johannes zur Last

*) Um die einzigartige Eigenthümlichkeit des Evang. mit einem nichtapostolischen Verfasser zu vereinigen, hätte man weder den Hebräerbrief noch den Apostel Paulus vergleichen sollen. Beide gehören der apostolischen Zeit an, und Letzterer war ausserordentlich von Christo als wirklicher Apostel berufen und mit Offenbarung versehen. Einen *solchen* Offenbarungsempfang auch beim Verfasser des Evang. anzunehmen, und ihn doch erst im zweiten Jahrhundert schreiben zu lassen, ist ungeschichtlich: und dem einer solchen Offenbarung Gewürdigten die Absicht zu leihen, sein Werk für ein Johanneisches auszubringen, ist unpsychologisch und dem Wahrheitsgeiste, der es durchdringt und trägt, sittlich widerstreitend. Die urschöpferische Kraft des Geistes hatte ihre von Gott bestimmte Zeit nicht mehr im zweiten Jahrhundert, was das gesammte Schriftwesen dieser spätern Zeit, auch das Hervorragendste (wie der Brief an Diognet) nicht ausgenommen, klar ausweist. Und eine apostolische Maske wäre jener Schöpferkraft so unwürdig wie entbehrlich gewesen. Es läßt sich die pseudonyme nachapostolische Literatur der alten Kirche aus der beim Mangel des Begriffs von literärischem Eigenthum entschuldbaren Sitte, den Namen dessen anzunehmen, in dessen Sinn man zu schreiben vorhatte, sattsam begreifen (s. *Küstlin* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 149 ff.); aber die Reflexion, auf welcher diese Sitte ruht, wäre grade bei einem so erhabenen und geistig so höchst selbstständigen Buche, wie unser Ev. ist, etwas ganz *Fremdartiges* gewesen, eine Paradoxie des heiligen Geistes.

fallen soll, wird in Gal. 2. erst hineingelesen und kann auch nicht ohne völlige Willkür aus den Bestreitungen des Judaismus in späteren Paulusbriefen erschlossen werden. Und die judenapostolische Bestimmung, die sich Joh. allerdings noch zur Zeit des Apostelconcils mit Petrus und Jakobus zueignete, konnte sie sich nicht seitdem, obwohl selbst *Keim* in dieser Annahme einen Hohn gegen Geschichte und Psychologie verspürt, allmählich zu dem Universalismus erweitern, wie er im Evangel. hervortritt? konnte nicht grade die völligere Einsicht in das Paulinische Wirken, welche dem Joh. Gal. 2. wurde, und der Bund der Gemeinschaft, den er Gal. 2. mit diesem Apost. schloss, so wie späterhin das Eintreten in den Paulinischen Wirkungskreis in Asien, mächtig zu jener über P. selbst hinausragenden Erweiterung und Umwandlung beitragen *), zu deren Vollendung bis zur Abfassungszeit des Ev. ein so grosses Zeitmaass der kirchlichen Entwicklungsgeschichte und der eigenen Erfahrung gegeben war? Dabei blieb ihm doch, wie auch dem Ap. Paulus, das israelitisch theokratische Grundbewusstsein als unveräusserliches Erbtheil (4, 22.; Gebrauch des A. T.). Was aber jene Züge aus den Synoptikern betrifft — ist nicht die heilige Gluth des Geistes, welche überall im Evangelium, auch noch im ersten Briefe waltet, als die verklärte Umgestaltung des einstigen Feuereifers zu begreifen? Und diese Verklärung selbst anlangend **), wer mag die Grenzen bestimmen, über welche hinaus der Entwicklungsgang der neuen Geburt unter den mächtigen Einflüssen,

*) Als Beleg, dass *Joh.* noch in seinem spätern Wirken, in Asien, der Repräsentant des Judaismus gewesen sei, hätte man nicht die bekannten Worte des Polykrat. τὸ πέταλον πεφορηκώς gebrauchen sollen, welche die oberpriesterliche Geltung (s. §. 1.) im christlich geistlichen Sinne abbilden. Auch was nach Iren. 3. 3. Johannes beim Zusammentreffen mit Cerinth im Bade gesagt haben soll: φύγωμεν μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ ἐνδὸν ὄντος Κηρίνου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἔχθρου, soll nicht zum Evangelisten passen. Warum denn nicht? Grade die Bezeichnung des Cerinth als τῆς ἀληθείας ἔχθρου ist ein Fingerzeig der Sage auf den *Evangelisten*, dem die ἀλήθεια einer der grossen Grundbegriffe war, während der Apokalyptiker das Wort nicht einmal hat. Dass aber letzterer in Apoc. 21, 14. vrgl. mit 2, 4. den Zwölfen, also auch dem Ap. Joh. das Zeugniß antipaulinischer Gesinnung gebe (s. *Keim* I. p. 160.), ist nichts als Einlegung spürender Kritik.

**) Unzutreffend sagt von Mark. u. Luk. *Keim* p. 160.: „indem sie den Tod der Apostel [aller?] klar voraussetzen, haben sie noch nicht einmal die Möglichkeit künftiger Weiterentwicklung übrig gelassen.“ Weder Mark. noch Luk. hatte ja eine Geschichte der *Apostel*, sondern *Jesu* in ihren Evangelien zu schreiben.

wie sie die Apostel durch die Leitung des Geistes in der Schule der heiligsten Berufsarbeit erfuhren, sich nicht während eines so langen Lebens und Wirkens erstrecken könne auf dem Gebiete der menschlich sittlichen Möglichkeit? Welche Läuterung und Entwicklung hat z. B. Petrus seit dem Schwerdtschlage und der Verleugnung bis zum Märtyrertode durchgemacht! Wie sein Wirken so zeugt sein Brief dafür. Aehnlich ist der Einwand zu beurtheilen, dass die höhere, ja philosophische (vielmehr christlich speculative), und die hellenistische Bildung des Evangelisten, besonders seine Logoslehre, mit dem Galiläischen Fischer Johannes (vrgl. auch Act. 4, 13.) nicht zu reimen sei (*Bretschn.*, *Baur* u. M.), an dessen Stelle die bodenlose Kühnheit neuer Kritik einen hochgebildeten *Heidenchristen* (so auch *Schenkel*) gesetzt hat, welcher *heidnische* Leser (19, 35. 20, 31.) zum christlichen Glauben führen wolle, und die merkwürdige Erscheinung darbiete, „dass die evangelische Geschichtsschreibung von der bestehenden christlichen Gemeinde, für welche es schon genug Evangelien gegeben habe, ganz absehe, um sich an das gebildete Bewusstsein der Heidenwelt zu wenden“ (*Hilgenf.* d. Evangelien p. 349.). Selbst dass Joh. nach 18, 15. ein Bekannter des Hohenpriesters gewesen, soll nicht zum Fischer aus Galil. passen (s. *Scholten* p. 379.), was ganz ohne zureichenden Grund ist.

Zwar nennt der Verf. sich als solchen nicht, wie auch die übrigen geschichtlichen Schriften des N. T. ihre Verfasser nicht namentlich bezeichnen; aber als Augenzeuge giebt er sich sowohl 1, 14. (vrgl. 1. Joh. 1, 1. 4, 14.) als auch 19, 35. vrgl. 21, 24. auf's Bestimmteste gradezu zu erkennen, und die Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit in so vielen Schilderungen und Einzelzügen, worin unserem Evangel. kein anderes gleich kommt, und dabei die nothwendig bewusste Abweichung von der synoptischen Darstellung im Allgemeinen wie in sehr wichtigen einzelnen Punkten, können die Wahrheit jenes Selbstzeugnisses nur bestätigen, welches sich weder durch eine Ausdeutung des ἑτασόμεθα 1, 14. vom christlichen Bewusstsein überhaupt, noch durch das Vorgeben, dass ἐξείργος 19, 35. den Evangelisten vom Augezeugen unterscheide (*Köstlin*, *Hilgenf.*, *Keim* u. M.), beseitigen lässt. S. d. exeg. Anm. z. dd. St. Dafür aber, dass der Augenzeuge grade kein Anderer als Johannes sei, wird mit Recht die bedeutsame *Verschweigung des Namens Johannes* gegen *Bretschn.*, *Baur* u. A. geltend gemacht. Dieser Jünger, obgleich ausgemacht einer der Vertrautesten Jesu, und obgleich von ihm das Evangel. so

manche eigenthümliche und feine Züge zeichnet, wird statt mit Namen, auf eine gewisse verdeckte, zum Theil sehr zarte und sinnige Weise (13, 23. 18, 15. 19, 26. 20, 2 ff. 21, 7. 20.) kenntlich gemacht, wodurch sich der namenlose Verfasser eben als der schon 1, 35 ff. schüchtern Verschwiegene selbst verräth. Diess hat von jeher auch die Kirche im richtigen Gefühl erkannt, dagegen es nur einer das Zarte so unart antastenden Kritik *) aufbehalten blieb, jenem Umstande die Erklärung zu leihen: der Verf. spreche von seiner Identität mit dem Apostel nur wie einer, welchem es nicht um die Sache zu thun sei; sein Evang. solle als Johanneisch angesehen werden, aber nicht den Namen des Apostels an der Stirn tragen, wenigstens wolle der Verf. selbst diesen Namen nicht einmal aussprechen, um ihn zu dem seinigen zu machen, sondern nur der Leser solle darauf hingeletet werden, diese Combination zu machen, um den Namen des Apostels Johannes mit einem in seinem Geiste geschriebenen Evang. in die engste und unmittelbare Verbindung zu setzen (*Baur* p. 379.). In der That eine so absichtsvoll veranlagte und trotz der unterlassenen Nachahmung der Apokalypse so beispiellos gelungene Täuschung, ein so schlauer Zielwurf der scheinbaren Resignation, dass damit der hohe, wahre, klare und heilige Geist des ganzen Gepräges im schneidendsten Widerspruch stehen würde. Auch würden die Beispiele anderer nichtapostolischer Schriften, die unter apostolischer Geltung ausgehen wollten und daher die hohen Namen ihrer angeblichen Verfasser am wenigsten verschweigen, entgegentreten. Die allgemeine Anerkennung aber, welche der *namenlose* Verf. als der Apostel Johannes in der Kirche erlangt hat, ist um so schlagender, da ein späteres Erzeugniss *dieses* Charakters, welches schon eine so allgemein bekannte für Johanneisch geltende Schrift eines *ganz andern* Charakters, nämlich in der Apokalypse vorgefunden hätte, letzterer gegenüber als apostolisch anerkannt und doch nicht einmal den Namen des Jüngers nennend, eine geschichtlich kaum gedenkbare Erscheinung wäre. Weit begreiflicher wenigstens, dass die Apokalypse, den Namen Johannes an der Stirn tragend und mehrmals bis an's Ende feierlich wiederholend, in unkriti-

*) S. ausser den Tübingern u. *Scholten* auch *Weisse* d. Evangelienfr. p. 61., nach welchem, wenn sich Joh. selbst als den von Christo geliebten Jünger bezeichnet hätte, hierin eine schnöde und kecke Selbstüberhebung läge; vrgl. auch *Keim* Gesch. J. I. p. 157 f. Das richtige Gegentheil s. b. *Ewald* Johann. Schr. I. p. 48 ff.

scher Zeit als apostolisches Werk, wenngleich nicht auf die Dauer, sich geltend macht (vgl. *Ewald* Jahrb. V. p. 182 f. *Düsterd.* zur Apokal. Einl. p. 65 ff.). Der Umstand übrigens, dass in uns. Evangel. der *Täufer* Johannes immer nur einfach *Ἰωάννης*, niemals *ὁ βαπτιστής* genannt wird, hat (gegen *Credn.*, *Bleek*, *Ebrard*) nicht das Gewicht, dass er beweise, der Schreibende sei der *Apostel* gewesen, welcher eben als Verfasser keine Veranlassung gefunden habe, den andern Johannes durch jene Benennung unterscheidend zu bezeichnen; denn der Name *ὁ βαπτιστής* hatte diesen Unterscheidungszweck gar nicht. Wohl aber ist zu urtheilen, dass ein Schriftsteller, welcher sich den evangelischen Stoff erst aus den bereits vorhandenen Evangelien zur weitern eigenthümlichen Bearbeitung anzueignen gehabt hätte, auch den in diesen Evangelien so gangbaren und sollennen Beinamen des Täufers schwerlich ungebraucht gelassen haben würde. Begreiflich aber, dass eben unser Apostel, da er selbst ein Schüler des Täufers gewesen, denselben aus der *lebendigen Erinnerung* dieses seines einstigen unmittelbaren Verhältnisses zu ihm mit dem blossen Namen nennt, wie er ihn als sein Jünger zu nennen gewohnt gewesen war, nicht aber mit der Bezeichnung *ὁ βαπτιστής*, welche schon durch die *Geschichte* vermittelt war.

In den ausführlichen *Reden* Jesu, in der chronologischen *Anlage* des geschichtlichen Stoffes, in der Hervorkehrung der *aussergaliläischen* Wirksamkeit des Herrn, in den bedeutenden *eigenthümlichen Einzelerzählungen*, welche die Synoptiker nicht haben (unter welchen die von der Auferweckung des Lazarus am merkwürdigsten ist), in den wichtigen *Abweichungen von den Synoptikern* bei parallelen Berichten (die bedeutendste ist die in der Geschichte des letzten Mahles und die in der Bestimmung des Todestages Jesu), in den merkwürdigen *Auslassungen* evangelischen Stoffes (am erheblichsten ist das Schweigen von der Abendmahlsstiftung und vom Seelenkampf in Gethsemane), welche unser Evangel. darbietet, sind eben so viel Spuren einer *Selbstständigkeit* zu erkennen, welche die allgemeine kirchliche *Anerkennung* der apostolischen Abfassung eben nur aus der unzweifelhaften *Gewissheit* derselben erklärlich macht. Diese Gewissheit und die hohe allgemeine Geltung des Liebesjüngers war es, was über alle Verschiedenheiten von dem Gepräge und Inhalte der älteren Evangelien hinweghob, ja selbst das Ansehen und die Selbstständigkeit synoptischer Berichte unterordnete (z. B. bei der Geschichte der letzten Mahlzeit, die man auch bei den Synoptikern

auf den 13. Nisan verlegte). Alle diese Verschiedenheitspunkte hat man daher mit Unrecht gegen die apostolische Abfassung benutzt; sie machen die äussere Beglaubigung nur desto stärker, weit stärker, als dass sie auf Absichtlichkeiten und Dichtungen eines Schriftstellers des zweiten Jahrhunderts zurückgeführt werden könnten. Vrgl. *Bleek* Beitr. p. 66 ff. *Brückn. z. de Wette* p. XXVIII f. Was insbesondere die (nach *Baur's* Schule freilich der Zweckmässigkeit des Vortrags und der Natürlichkeit der Verhältnisse entbehrenden, mit ungeschichtlichen Thatsachen zusammenhängenden und eine Explication der Logos-Idee beabsichtigenden) *Reden und Wechselgespräche* Jesu betrifft, so setzen sie allerdings eine freie Reproduction und Combination des geistvollen Schriftstellers voraus *), welcher geschichtlich Gegebenes in weiterer Entwicklung und Auseinanderlegung über seine erste concrete und unmittelbare Gestalt hinausführte. Ihre Ursprünglichkeit ist gewiss oft nicht die des schlechthin objectiv *Historischen*, aber eben die *Johanneische* (vrgl. d. ersten Brief Joh.), welche am verwandtesten mit dem *Geiste* Jesu war. Diese Johanneische Art ist's, welche in ihrem guten Rechte der nach vielen Jahrzehnten geschehenen Wiederhervorbringung und Einkleidung die bei der Eigenthümlichkeit des Verf. unvermeidliche Mischung des Objectiven und Subjectiven nicht so weit treiben konnte, dass sie den ursprünglichen wesentlichen Bestand in die individuelle Anschauung hätte aufgehen lassen. So findet sich namentlich der λόγος in der ausgeprägten *Form* des *Prologs* nicht in den Reden *Jesu* wieder **), so häufig auch

*) Dass er dabei auch die Erfahrungen der spätern apostolischen Zeit mitsprechen und nach ihnen Jesum reden lasse (s. *Weizsäck.* p. 285 f.), rechtfertigt sich nicht. Die desfalls in Bezug genommenen Stellen (17, 20. 20, 29.; 14, 22. 17, 9.; 17, 3.; 3, 13. 6, 57. 62 f.; 4, 36—38.) erledigen sich exegetisch völlig ohne Annahme eines solchen ὕστερον πρῶτον.

**) obwohl der *wesentliche Logosbegriff* seinem *Inhalte* nach allenthalben bei Joh. aus dem Bewusstsein Jesu hervortritt und durchklingt. Vrgl. 3, 11. 13. 31. 6, 33 ff. 6, 62. 7, 29. 8, 12. 23. 58. 16, 28. 17, 5. 24. u. a. Dieses transcendentale Selbstbewusstsein Jesu bei Joh. in Abrede zu nehmen, ist exegetisch unbegründet. und liefe darauf hinaus, dass sich Joh. aus der Erscheinung des Herrn und aus seinen Reden und Werken eine Abstraction über sein Wesen gebildet hätte (im Prolog), welche durch seine eigene Darstellung der Geschichte nicht vertreten, ja widerlegt würde, was ungedenkbar wäre. Diess im Allgemeinen gegen *Weizäcker* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1857. p. 154 ff. 1862. p. 634 ff. *Weiss* Lehrbegr. p. 244. S. z. d. einzelnen Stellen (auch gegen *Beyschlag*) den Comment. — Die Idee

der λόγος Gottes oder Christi als das Verbum *vocale* (nicht *essentiale*) in diesen Reden hervortritt *). Um so weniger ist in diesen Reden die Form dermaassen äusserlich vom Inhalte zu trennen, als ob man jene als das Subjective, diesen als das Objective zu betrachten habe (*Reuss* in d. Strassb. Denkschr. p. 37 ff.), was grade bei der genialen Johanneischen Einheit des Gusses nicht gedacht werden kann, wenn nicht mit der Form zugleich auch der Inhalt wesentlich dem subjectiven Gebiete anheimfallen soll. Zwar steht in seinen Reden der Johanneische Jesus im Allgemeinen erhabener, feierlicher, oft schwerverständlicher, ja räthselhafter, mysteriöser und überhaupt idealer da, als der synoptische, wie dieser zumal in seinen körnigen Spruchreden und Parabeln erscheint. Dabei aber ist wohl zu beachten, dass die Erscheinung Jesu an sich, als die des göttlich menschlichen Lebens, viel zu reich, grossartig und mannichfaltig war, um nicht, je nach den verschiedenen Individualitäten, von denen ihre Strahlen aufgenommen, und je nach den mehr oder weniger idealen Gesichtspunkten, nach welchen diese Strahlen reflectirt wurden, verschieden dargestellt zu werden, — verschieden bei aller Gleichheit des wesentlichen Charakters und des eigentlichen Grundpräges, worin sie sich den mannichfachen Empfänglichkeiten und unter ungleichen Verhältnissen zu erkennen gab. Grade in dieses Apostels Seele hatte sich das Bild des wunderbaren Lebens, dem seine begeisterte Erinnerung gehörte, am *vollendetsten* und in der ganzen tiefen Fülle seines Wesens ohne alle Zwiespältigkeit ausgestaltet; es *lebt* in ihm, und sein eigenes Denken und Empfinden ist mit seiner contemplativen Vertiefung so völlig in dieses Leben und dessen idealen Gehalt verwoben und verklärt, dass bei ihm jede *einzelne* Erinnerung und Darstellung nur desto freier zur Harmonie mit dem *Ganzen* sich zusammenschliessen kann. Selbst seine Sprache muss immer das Eine unveräusserliche Wesen haben, welches er einmal aus dem Herzen und dem lebendigen Worte Christi unwillkürlich empfangen und in der geisterfüllten Werkstätte seines lan-

des Logos verhält sich übrigens zu der der ζωή nicht als Accidentelles, sondern so dass der Logos als das ursprüngliche selbstbewusste Substrat der ζωή gedacht ist. So ist's dem Verf. durch die Geschichte selbst und deren tief lebendige Erfahrung in der Gemeinschaft mit dem Träger der ζωή gegeben. Der Logos ist der nämliche Grundbegriff (nur in bestimmter speculativer Form) wie der υἱὸς τ. θεοῦ.

*) Vrgl. *Weizsäcker*. evangel. Gesch. p. 257.

gen wiedergeborenen Lebens in aller Tiefe und Klarheit sich angeeignet, verarbeitet und bewahrt hat. Vrgl. *Ewald* Jahrb. III. p. 163. X. p. 90 f. u. dessen *Johann. Schriften* I. p. 32 ff., auch *Brückn. z. de Wette* p. XXV ff. Man hat dem Evangel. mehr die Ehre eines sinnigen Kunstproducts als der ernstesten Geschichtsthat zuerkannt (*Keim* Gesch. J. I. p. 123.); es ist Beides in untrennbarer Einheit und Wahrheit der Kunst des heiligen Geistes. — Hat man aber ferner geltend machen wollen, dass der Verf. des vierten Evangel. als ein seiner Geschichte und dem Judenthume *Fernstehender* erscheine (vrgl. das häufige οἱ Ἰουδαῖοι 5, 16. 7, 1. 19. 25. 8, 17. 10, 34. al. *)), so ist zu erwägen, dass, wenn Joh. in später Zeit, inmitten des Hellenistischen Bildungskreises, zur Lostrennung seines christlichen Wesens vom Judenthum längst hindurchgedrungen und längst in das reinste geistige Christenthum und dessen Universalismus eingelebt, auch auf dem Wege der Speculation auf einen höhern Standpunkt der evangelischen Geschichtsanschauung gehoben, sein Evangelium schrieb, der Apostel wirklich, zwar nicht seiner Geschichte an sich, aber der einstigen Umgebung seiner Geschichte und dem Judenthum weit ferner stand als die früheren Evangelisten. Damit ist jedoch kein Recht gegeben, statt seiner einen nicht-Jüdischen Verfasser anzunehmen, welcher aus wenig historischen Elementen und beziehungsweise Mythen eine Scheingeschichte gewoben habe, wogegen die vielen eigenthümlichen Züge der höchsten Anschaulichkeit und Originalität, welche den unmittelbar an der Geschichte betheiligt Gewesenen verrathen (1, 35 ff. 5, 10 ff. 7, 1 ff. Kap. 9. 11. 12. 13, 22 ff. 18, 15 ff. 19, 4 ff. Kap. 21.), als eine Instanz sich erheben, welche die Ferne des Schriftstellers mit der Unmittelbarkeit des einstigen Augenzeugen vermittelt, vor dessen Blick überall nicht etwa die Geschichte aus der Lehre, sondern diese aus jener sich entwickelt **). Dieser ist's denn auch, welcher, obwohl viel höher als Paulus über das Judenthum

*) S. *Fischer* in d. Tüb. Zeitschr. 1840. 2. p. 96 ff. *Baur* neut. Theol. p. 390 f., *Scholten* u. A. Dagegen: *Bleek* p. 246 ff. *Luthardt* I. p. 143 ff. Vrgl. z. 1, 19. 8, 17., auch *Ewald* *Johann. Schriften* I. p. 10 f.

**) Vrgl. *Weizsäcker* in d. Jahrb. f. D. Th. 1859. p. 690 ff. Gegenheilige Ansicht b. *Keim* p. 127. *Scholten* kommt sogar zu dem traurigen Resultat, „dass der Inhalt des vierten Evang. fast in keinem einzigen Punkte als Quelle für die Geschichte dienen kann.“ Der Verf. habe, was ihm subjective Wahrheit war, unbekümmert um die geschichtliche Genauigkeit, in ein *historisches Drama* gekleidet.

hinausgeschritten, doch noch gleich dem Matthäusevangelium, nur auch hierin eigenthümlicher und selbstständiger, den Zusammenhang der evangelischen Ereignisse mit der alttestamentl. Weissagung darzustellen beflissen ist, und dadurch, wie durch seine eingestreuten Erklärungen Jüdischer Zustände, Anschauungen, Benennungen u. s. w., seine Angehörigkeit an das alte Gottesvolk, so weit demselben noch seine neu gewordene Persönlichkeit verwandt bleiben konnte und musste, zu erkennen giebt. Vrgl. *Weizsäck.* evang. Gesch. p. 263. Die geschichtlichen *Widersprüche* endlich mit den *Synoptikern* sind theils nur scheinbar (eine mehrmalige Wirksamkeit in Jerus. z. B. ist Matth. 23, 37. Luk. 13, 34. vorausgesetzt), theils lassen sie nicht mit Recht auf eine nicht-apostolische Abfassung schliessen, da wir den Matthäus nicht in seiner ursprünglichen Gestalt haben, und daher nicht durch ein gleiches apostolisches Gegengewicht behindert sind, dem Johannes die überwiegende Geltung zu geben, was namentlich auch bei der auffallendsten Abweichung, bei Bestimmung des Sterbetages Jesu und bei dem Berichte über die letzte Mahlzeit, geschehen muss. Uebrigens hätte Irrthum und Ungeschichtliches auch in der Erinnerung eines Apostels nach so langem Zeitverfluss mit unterlaufen können; jedoch fällt dergleichen in unserm Evang., wo man es an einzelnen Stellen gefunden, den Auslegern, nicht dem Verf. zur Last, wohin namentlich auch die an den Ortsnamen Bethanien 1, 28. und Sychar 4, 5. genommenen Anstösse gehören. Im Ganzen ist das Werk eine so hehre und einzige Erscheinung unter den Erzeugnissen des christlichen Geistes *), dass sie als die Hervorbringung eines Unbekannten des zweiten Jahrhunderts der geschichtlichen Begreiflichkeit völlig sich entziehen würde. Es müsste seinem Gehalte und Geiste wie selbst seiner sich

*) *Gfrörer* freilich macht es zu einem Producte der Altersschwäche und Phantasie. *Orig.* nennt es dagegen τῶν εὐαγγελίων ἀπαρχήν, u. sagt davon: οὐ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μη ἀναπεῶν ἐπὶ τὸ σιῆθος Ἰησοῦ, und: τηλιζούτον δὲ γενέσθαι δεῖ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ἰωάννην, ὥστε οἰοεῖ τὸν Ἰωάννην δειχθῆναι ὅντα Ἰησοῦν ἀπὸ Ἰησοῦ. Daher begreift sich auch die beständige Wiederkehr der das ganze Werk Christi tragenden Grundgedanken, so wie der geschichtlichen Grundanschauungen, die eben Johannes, wie kein anderer Evangelist, aus der an der Brust Christi miterlebten Geschichte selbst empfangen hat, um sie maassgebend für die Darstellung der letztern sein zu lassen. So klingt bei ihm das einfach grosse Thema seines Buchs nothwendig und harmonisch durch alle Variationen hindurch, eine lebendige Monotonie des Einen Geistes, nicht eine „bleierne“ (*Keim* Gesch. J. p. 117.).

nicht an die frühere Evangelienweise anschliessenden Sprache nach so durchaus innerlich zusammenhangslos mit der Entwicklung jener Zeit und ihren schriftstellerischen Bedingungen erscheinen, dass, selbst wenn die Kirche statt ihrer *Bezeugung* des apostolischen Ursprungs denselben in *Zweifel* gezogen hätte, die historische Kritik sich die unabweisliche Aufgabe gestellt sähe, diesen Ursprung aus dem Buche selbst nachzuweisen und zu rechtfertigen. In diesem Falle die Auctorität der Kirche zu *Gunsten* des Evang. zu brechen, würde glücklicher und nachhaltiger gelingen müssen, als es zur *Bestreitung* desselben gelingen kann. Nach den seit *Bretschn.* u. *Baur* bestandenen Krisen wird diess Evang. auch fernerhin mit seiner innern stillen Uebermacht und ruhigen Klarheit glänzend und siegreich aus den nicht rastenden Bekämpfungen hervortreten, als der letzte, aber im reinsten und höchsten Lichte strahlende Stern der evangelischen Geschichte und Lehre, welcher nicht erst in der brennendsten Hitze des Gnosticismus entstehen noch aus dem katholisirenden Gährungsprocess auftauchen konnte, sondern noch an der Gränze der apostolischen Zeit aus dem Geiste des mit seinem Herrn vertrautesten Jüngers aufgegangen ist und nie wieder untergehen soll *), — der Wegweiser zur wahren Katholicität, welche ganz verschieden von der kirchlichen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts **), das unerreichte Ziel der Zukunft geblieben ist.

Es kann auch nicht gelingen, nur einen gewissen *Kern* uns. Evangel. als ächt apostolisch zu ermitteln, das Uebrige aber Johanneischen Schülern oder sonstigen späteren Händen zuzuweisen. Die Gründe dieses Verfahrens sind nicht zureichend, und das Verfahren selbst ist von aller geschichtlichen Spur und Rechtfertigung so entblöst und der Willkür und Verschiedenheit subjectiven Urtheils so völlig verfallen, daher auch in den einzelnen Versuchen, welche gemacht sind, so ungleich, dass es jedenfalls kritischer wäre, Schwierigkeiten im Inhalte und Zusammenhange einzelner Stücke noch ungelöst zu belassen, als sich ihrer auf dem Wege der Ausscheidung nach einem doch jedenfalls selbst-

*) Hat sich der Ap. bei der Abfassung eines Schriftführers bedient, was nach Aehnlichkeit der neutestam. Briefe nicht unwahrscheinlich ist (s. bes. *Ewald* Jahrb. X. p. 87 ff.), obwohl es nicht aus 19, 35. sich ergibt: so kann doch der Schreiber nur als Concipient des *dictirenden* Ap. gedacht werden, was grade aus der Eigenthümlichkeit, Zartheit und Tiefsinnigkeit des Buchs und aus seiner völligen Gleichartigkeit mit dem 1. Brief Joh. hervorgeht.

**) Vrgl. *Holtzm.* Judenth. u. Christenth. 1867. p. 713.

gewählten Maassstabe zu entledigen. Diess gilt nicht blos den desfallsigen älteren Versuchen von *Eckerm.*, *Vogel*, *Ammon* (Progr. quo docetur, Johannem evang. *auctorem* ab editore huj. libri fuisse diversum, 1811.) und *Paulus*, sondern auch *Rettig's* Meinung (Ephemer. exeg. I. p. 83 ff.): „compositum esse et digestum a seriori Christiano, Johannis auditore forsitan gnosticae dedito philosophiae, qui, quum in ecclesiae Ephesinae scriniis ecclesiasticis vel alio loco privato plura Jesu vitae capita per Johannem descripta reperisset, vel a Johanne ipso accepisset, iis compositis et ordinatis suam de λόγῳ philosophiam praeфикit“, — ja auch den eingehenderen Versuchen von *Weisse* (sowohl in d. evang. Gesch. I. p. 96 ff. II. p. 184 ff. 486 ff. 520 ff., als auch in d. Evangelienfrage 1856. p. 111 ff.) und *Alex. Schweizer* (d. Ev. Joh. nach s. innern Werthe kritisch untersucht, 1841.). Nach *Weisse* (doch vrgl. dessen theilweise zurückziehendes Selbsturtheil in s. philos. Dogmat. 1855. I. p. 153.) hat Johannes im Interesse, den Christusbegriff und Lehrzusammenhang, welche er sich gebildet, in Reden Jesu darzustellen, solche Reden Jesu, auch des Täufers und den Prolog, für sich selbst aufgezeichnet. Diese „*Johanneischen Studien*“ habe sodann nach dem Tode des Apostels ein Anhänger und Schüler desselben (19, 35.), mit Hinzunahme des ihm aus dem Munde des Ap. Bekannten und der evangelischen Ueberlieferung, jedoch ohne Bekanntschaft mit den Synoptikern, zu einer freilich sehr unvollkommen gerathenen evangelischen Geschichte zusammengearbeitet, so dass mithin apostolische Mittheilungen nur die *Grundlage* des Evangel bilden, zu diesen Mittheilungen aber der gesammte im eigentlichen Wortsinn lehrende und betrachtende Inhalt des Evangel. gehören soll, wobei der erste Johann. Brief als Richtsheit des Urtheils dient. Nach *Schweizer* (vrgl. auch schon *Schenkel* in d. Stud. u. Krit. 1840. p. 753 ff., welcher das Apostolische auf zwei Redenparthieen zurückführte) sind von der ursprünglichen Schrift des Apostels solche Stücke auszuschneiden, welche „ganz lose und abgerissen dastehen, in keine Reden verflochten, ja ohne irgend ein bedeutendes Wort Jesu, von einer wesentlich anderen Werthschätzung und Idee des Wunders getragen, ohne Anschaulichkeit der Erzählung und sogar stylistisch abweichend sind, übrigens darin zusammentreffen, dass sie Galiläische Vorgänge erzählen.“ Diese auszuschneidenden Stücke, mit welchen namentlich die Wasserverwandlung in Kana, die Heilung des Sohnes des Königischen und das Speisungswunder (2, 1 ff. 4, 44 ff. 6, 1 ff.) hinwegfallen,

sollen vom Verfasser von Kap. 21. herrühren, welcher auch nach *Scholten* eine Reihe interpolirter Bemerkungen wie 2, 21 f. 7, 39, 12, 33, 18, 32. zugethan haben soll. Alle solche Versuche kritischer Zerstückung müssen grade bei einer Schrift, die so völlig Eines Gusses ist, am sichersten misslingen. Auch *Weizsäcker's* Ansicht (Untersuch. üb. d. evang. Gesch., 1864. p. 298 ff.), nach welcher uns. Evang. zwar aus den eigenen Mittheilungen, aber nicht aus den Händen des Ap. selbst, sondern seiner vertrauten Schüler in Ephesus hervorgegangen wäre, fusst auf unzureichenden Gründen, die sich durch unbefangene Exegese erledigen. S. auch *Ewald* Jahrb. XII. p. 212 ff. Diese Hypothese ist um so misslicher, wenn man dabei das Evang. (ausser Kap. 21.) noch beim Leben des Ap. verfasst sein lässt; von dem Zeugniß des *Clem. Al.* aber und des *Canon Murator.* *) wird sie nicht gestützt, wie sie überhaupt keine Spur aus dem Alterthum für sich hat.

Literatur: 1) *Gegen die Aechtheit:* *Evanson* Dissonance of the four — — evangelists, Ipswich 1792. (*Vogel:*) d. Evangelist Joh. u. s. Ausleger vor d. jüngsten Gericht I. Lpz. 1801. II. 1804. *Horst* in *Henke's* Mus. I. 1. p. 20 ff. 47 ff. 1803. *Cludius* Uransichten des Christenth., Altona 1808. p. 40 ff. *Ballenstedt* Philo u. Joh., Gött. 1812. Am bedeutendsten unter den Aelteren: *Bretschn.* Probabilia de evangelii et epistolarum Joh. apost. indole et origine, Lpz. 1820., welcher das Evang. in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. im Interesse der Gottheit Christi entstehen liess. Spätere Bestreiter: *Rettig* Ephem. exeg. I. p. 62 ff. *Strauss* Leben Jesu, trotz halben Rückzugs in der dritten Auflage (1838) desto entschiedener wieder in der vierten (1840.). *Weisse* evangel. Gesch. 1838. u. d. Evangelienfrage 1856. *Lützelberger* die kirchliche Tradition üb. d. Apost. Joh. 1840. *B. Bauer* Krit. d. evang. Gesch. d. Joh. 1840. u. Kritik d. Evangelien I. 1850. *Schwegler* Montanism. 1841. u. nachapostol. Zeitalter 1846. *Baur* **) krit. Untersuchungen üb. d. kanonischen Evang. Tüb.

*) *Clem. b. Eus. 6, 14.* sagt, Joh. habe προτραπέυτα ὑπὸ τῶν γνωρίμων πνεύματι θεοφορηθέντα das pneumatische Evang. verfasst. Wie verschieden ist dieses Verhältniss von obiger Ansicht! Eben so verschieden die ähnliche Nachricht des *Muratorischen* Fragments, welches ja eben die *Selbstabfassung* Seitens des Ap. besonders betont und dieselbe sogar mit 1. Joh. 1, 1—4. belegt. — Uebrigens s. z. 18, 15, 19, 35, 21, 23 f.

**) Nach der *Baur'schen* Schule ist das Evangelium, welches nur auf dem Punkte des Uebergangs zur katholischen Kirche sich begreifen lasse, um die Mitte des zweiten Jahrh. (nach *Volkmar* erst gegen 150—160., nach *Hilgenf.* schon 120—140., gleichzeitig mit dem

1847. p. 79 ff. (vorher in d. theol. Jahrb. 1844.). *Zeller* in d. theol. Jahrb. 1845. p. 579 ff. u. 1847. p. 136 ff. *Baur* daselbst 1848. p. 264 ff. 1854. p. 196 ff. 1857. p. 209 ff. u. in s. Christenth. d. drei ersten Jahrh. p. 131 ff., auch in d. Streitschrift: an Herrn Dr. Karl Hase, Tüb. 1855. u. in d. Schrift: „die Tübinger Schule“ 1859. *Hilgenfeld* d. Evang. u. d. Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegr. dargestellt, Halle 1849. u. in d. theol. Jahrb. 1849. p. 209 ff. auch in s. Schrift: die Evangelien nach ihrer Entstehung u. s. w. Lpz. 1854. p. 227 ff. und in der Streitschrift: das Urchristenth. in d. Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges. Jena 1855., auch in d. theol. Jahrb. 1857. p. 498 ff. u. in d. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1859. p. 281 ff. 383 ff., desgl. in Kanon u. Krit. d. N. T. 1863. p. 218 ff. u. in s. Zeitschr. 1863. 1. u. 2. 1867. p. 180 ff. *Köstlin* in d. theol. Jahrb.

zweiten Jüdischen Kriege oder bald darauf) entstanden; der Verf., welcher die Auctorität des Ap. Johannes, des Apokalyptikers, sich zueigne, habe die Interessen des Jüdischen und Paulinischen Christenthums, über beide hinausgehend, in höherer Einheit zur christlichen Gnosis verklärt, wobei der geschichtliche Stoff, den Synoptikern entnommen und nach den Ideen des Prologs verarbeitet, nur noch die Grundlage des Dogmatischen bilde und der Reflex der Idee sei. Die neue Form des christlichen Bewusstseins auf einen ächt apostolischen Ausdruck zu bringen, habe der Verf., dessen Evang. auf der Gränzscheide des Gnostischen stehe „und mitunter über die Gränze gehe“ genial und kunstreich die betreffenden Berührungspunkte der Apokalypse benutzt, um die Apokalypse zum Evangel. zu vergeistigen. Das Verhältniss des Evangel. zu den Partheien der Zeit, deren bewegende Fragen es berühre, namentlich zum Gnosticismus, Montanismus, Ebionismus, Osterstreit, wird von *Baur's* Schule zwar verschieden bestimmt, immer aber so, dass die Geschichtlichkeit des Inhalts daran gegeben wird. Für diesen Verlust wird der Trost geboten, dass „dieses zu einer durchgeführten Theorie fortgebildete Christenthum nur die Entwicklung dessen sei, was nach der ursprünglichsten und glaubwürdigsten Darstellung das religiöse Bewusstsein Jesu in schöpferischer Fülle in sich schloss“, *Hilgenf.* d. Evangelien p. 349., nach welchem sogar die Johanneische Theologie zu dem ursprünglichen Bewusstsein Jesu in einem ähnlichen Verhältniss steht, „wie nach der Verheissung Joh. 16, 12 f. die Thätigkeit des Paraklet, als des in alle Wahrheit führenden Geistes der Gemeinde, zu den Belehrungen ihres Stifters stehen soll.“ Am extravagantesten urtheilt *Volkmar*: der Evangelist „geht vom Evangelium der dualistisch anti-judaistischen Gnosis Marcion's aus, und überwindet sie durch die den Monismus einhaltende Logoslehre Justin's.“ — *Tobler* macht, obwohl den ersten Brief dem Ap. belassend, den *Apollos* zum Verfasser uns. Evangel., welchen er auch als Verf. des Hebräerbr. und des 2. u. 3. Johannesbr. ansieht. S. gegen diese Verirrung, welche das Evangel. für die Korinther bestimmt sein lässt, *Hilgenf.* in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859. p. 411 ff. Auch was *Tobler* nachmals in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860. p. 169 ff. beigebracht hat, kann seine Hypothese nicht stützen.

1851. p. 183 ff. *Tobler* die Evangelienfrage, Zürich 1858. (anonym) u. in d. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1860. p. 169 ff. *Schenkel* *) in s. Charakterbilde Jesu Kap. 2. *Volkmar*, zuletzt in s. gegen *Tischend.* gerichteten Schrift „d. Ursprung uns. Evangelien“, 1866. *Scholten* d. ältest. Zeugn. betr. d. Schriften d. N. T., aus d. Holländ. übers. v. *Manchot*, 1867. (vgl. dessen Evang. nach Joh., übers. v. *Lang*, 1867.). *Keim* Gesch. Jesu 1867. I. p. 103 ff. — 2) *Für die Aechtheit*, und zwar gegen *Bretschn.* (vgl. dessen späteres Bekenntniss in d. Dogmat. ed. 3. I. p. 268.: „der Zweck, den meine Probabilia hatten, nämlich die Untersuchung üb. die Aechtheit der Johanneischen Schriften neu anzuregen und weiter zu führen, ist erreicht worden, und die aufgestellten Zweifel können nun wohl als erledigt angesehen werden“): *Stein* authentia ev. Joh. contra Bretschn. dubia vindic. Brandenb. 1822. *Calmberg* Diss. de antiquiss. patrum pro ev. Joh. authentia testim. Hamb. 1822. *Hemsen* die Authent. der Schriften des Ev. Joh. Schleswig 1823. *Usteri* Commentat. crit., in qua ev. Joh. genuinum esse ex comparatis quatuor evangelior. narrationib. de coena ultima et passione J. Ch. ostenditur, Turici 1823. *Crome* Probabilia haud probabilia oder Widerlegung der von Dr. Bretschn. gegen die Aechtheit des Ev. und d. Briefe Joh. erhobenen Zweifel, Lpz. 1824. *Rettberg* an Joh. in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vero repugnet, Gott. 1826. *Hauff* die Authent. und d. hohe Werth des Ev. Joh. Nürnberg 1831. — Gegen *Weisse*: *Frommann* in d. Stud. u. Krit. 1840. p. 853 ff. *Hilgenf.* in d. Zeitschrift

*) Nach dieser neueren Auffassung *Schenkel's* ist uns. Evangel. um 110—120. unter dem Einfluss der kleinasiatischen christlichen Weisheitslehre entstanden. Der Verf. habe zwar nicht gedichtet u. phantasirt, aber eine Reihe evangelischer Ueberlieferungen dem zeitgeschichtlichen Rahmen enthoben und in die Region des ewigen Gedankens hinaufgerückt u. s. w.: Jesus sei so, wie ihn der Verf. schildere, nicht immer in *Wirklichkeit*, aber doch so in *Wahrheit* gewesen. Auf dieses Ergebniss kommt im Wesentlichen auch *Keim* hinaus, welcher das Evang. einem freien und heidenfreundlichen Judenchristen, wahrscheinlich aus der Diaspora Kleinasiens, im Anfange des zweiten Jahrhunderts zuweist, der es unter dem Namen des Ap. Joh. veröffentlicht habe. Er habe in der richtigen Ueberzeugung geschrieben, dass die Apostel und dass Johannes so schreiben würde, wenn er in dieser Zeit gegenwärtig wäre, und sei nicht darauf ausgegangen, äussere Geschichte festzustellen, sondern den Geist zu zeigen, der in jeder Geschichte des Lebens Jesu thront. Nach *Scholten* ist das Evangel. um 150. von einem philosophisch aufgeklärten, sich in die Person eines idealen Apostels versetzenden Heidenchristen geschrieben, an den verschiedenen Richtungen der Zeit (Gnostiker, Antinomisten, Montanisten, Quartodecimaner) das Unwahre beseitigend, die relative Wahrheit aber anerkennend und in richtiger Formel ausdrückend, jedoch erst gegen das Ende des zweiten Jahrh. als apostolische Schrift anerkannt.

f. wiss. Theol. 1859. p. 397 ff. — Gegen *Schweizer*: *Luthardt* I. p. 6 ff. — Gegen *Baur* u. s. Schule: *Merz* in d. Würtemb. Stud. 1844. 2. *Ebrard* d. Ev. Joh. u. die neueste Hypothese üb. s. Entstehung, Zürich 1845. u. in s. Kritik d. evang. Gesch. ed. 2. 1850. p. 874 ff. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 550 ff. *Bleek* Beiträge z. Ev. Krit. 1846. p. 92 ff. u. Einl. p. 177 ff. *Weitzel* in d. Stud. u. Krit. 1848. p. 806 ff. 1849. p. 578 ff., auch *de Wette* Einl., dessen Endurtheil jedoch (§. 110, g.) nur *dagegen* sich erklärt, dem Ap. *jeden* Antheil am Evang. abzusprechen. S. ausserdem *Niermeyer* Verhandeling over de echtheid d. Johanneischen Schriften, s' Gravenhage 1852. *Mayer* (kathol.) Aechtheit d. Ev. nach Joh., Schaffh. 1854.; *Schneider* Aechth. des Joh. Ev. nach den äusseren Zeugen, Berl. 1854. *Kahn* Dogmat. I. p. 416 ff. *Ritschl* altkath. K. p. 48., *Tischend.* wann wurden uns. Ev. verfasst? 1865., vierte erweiterte Aufl. 1866., *Riggenb.* d. Zeugnisse f. d. Ev. Joh. neu unters. 1866., *Pressensé* Jes. Christus, s. Zeit, s. Leben u. s. Werk, Deutsche Ausg. 1866. *Oosterzee* d. Johannes-evang., vier Vorträge. 1867.: auch *Hofstede de Groot* (gegen d. angeführte Schrift von *Scholten*) Basilides als erster Zeuge für Alter und Auctorit. neuest. Schr., Deutsche Ausg. 1868. *Jonker* het evang. v. Joh. 1867. Vrgl. überh. noch ausser den Kommentaren *Ewald* Jahrb. III. p. 146 ff. V. p. 178 ff. X. p. 83 ff. XII. p. 212 ff. *Grimm* in d. Hall. Encykl. II. 22. p. 5 ff.

§. 4.

Zweck des Evangeliums.

Johannes selbst spricht 20, 31. den Zweck seines für die Christen seiner Zeit verfassten Evangel. sehr bestimmt aus; es sollte darnach nichts Anderes als die Ueberzeugung, dass Jesus der Messias sei, auf dem Wege der Geschichtsdarstellung seiner Erscheinung und seines Wirkens gewähren, und durch diesen Glauben das messianische Leben, welches in Jesu zeitlich erschienen sei, vermitteln. Während es diesen Zweck im Allgemeinen mit den anderen Evangelien gemein hat, ist ihm die besondere Bestimmtheit der Aufgabe eigen, in Jesu den Messias *im höchsten Sinne der Gottessohnschaft* nachzuweisen, nämlich *den menschengewordenen göttlichen Logos*, daher Joh. den Abschnitt vom Logos wie sein unterscheidendes Programm an die Spitze stellt, hiemit den Schlüssel darbietend zum Verständniss des Ganzen. Im vorgefundenen Namen und Begriff des Logos hat er für seine eigene erhabene Anschauung von Christo,

dem menschlich erschienenen göttlichen Lebensquell, die vollkommen entsprechende Ausprägung erkannt, und darnach ist von ihm die menschliche Erscheinung und das geschichtliche Leben des Göttlichen in Christo mit schöpferischer Begeisterung und Klarheit dargestellt, damit die ewige höchste Lebensmacht, die so leibhaftig in die Welt eingetreten war, durch den Glauben angeeignet würde. Auch das Evang. Matth. (und Luk.) fasst den Begriff des Sohnes Gottes metaphysisch, und erklärt ihn durch die göttliche Zeugung, aber Joh. fasst und erklärt ihn durch Aufsteigung in das vorweltliche und ewige Verhältniss des Sohnes zum Vater, der den Sohn gesandt hat, wie auch Paulus diese Präexistenz, wenngleich ohne die Begriffsform des Logos, angelegentlich lehrt, und daher von einem Anfangsmoment der Gottessohnschaft durch zeitliche göttliche Zeugung nichts enthält. Johannes ist mithin auf einem weit höhern Standpunkte als Matth., führt aber seinen Beweis ebenfalls wie die übrigen Evangelisten *historisch*, nicht auf dem Wege des Idealismus die geschichtliche Wirklichkeit und Ueberlieferung preis gebend (gegen *Baur* und s. Schule), sondern theils aus dem Stoffe des vorhandenen und bereits in den älteren evangelischen Schriften sich darstellenden Ueberlieferungskreises auswählend, theils diesen verlassend und rein aus dem reichen Vorrathe eigener Erinnerung und Erfahrung mit erwogener Auslese arbeitend. Dabei erhellt von selbst, wie ihm besonders die Reden Jesu über seine göttlich messianische Würde im Gegensatz gegen den Unglauben der Juden maassgebend waren, wie nothwendig aber auch für seinen Zweck die Zeugnisse des Täufers, die prophetischen Weissagungen und ausgewählte Wunderbeweise, letztere zugleich als geschichtliche Grundlagen bedeutsamer Reden, zusammenwirken mussten. Die allgemeine Gleichheit seines Zweckes mit dem der gangbaren Galiläischen Ueberlieferung einerseits, und anderseits die besondere Verschiedenheit seiner erhabenen und geistigern Anschauung und Absicht, Jesum als den menschengewordenen Logos, als den Inhaber und Verleiher des göttlichen und ewigen Lebens darzustellen, so wie bei Beidem die Unabhängigkeit des vertrautesten Augen- und Ohrenzeugen von allen Vorarbeiten Anderer und die selbstständige eigenthümliche Zusammenfassung und Wiederhervorbringung der Lehren Jesu von ihrem alles Einzelne bestimmenden und zur Einheit verbindenden Mittelpunkt aus, — diess und die nächste Bestimmung der Arbeit für Leser, welche mit der Griechisch-Jüdischen Speculation bekannt sein muss-

ten, gab dem Buche die charakteristische Gestalt, welche es hat. Die geistige Einheit, welche dabei durch das Ganze geht, ist der Reflex der gesammten eigenen Anschauung des Verfassers, welche nicht apriorisch, sondern erfahrungsmässig (1, 14. vrgl. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 574 ff.) als die Frucht eines langen Lebens in Christo und einer Fülle und Tiefe der Erinnerung, wie nur Er unter den Lebenden sie haben konnte, gestaltet war. Nach der Zerstörung des Jüdischen Reichs und von *dem* Jünger geschrieben, welcher längst über das Jüdische Christenthum hinausgeschritten und im Mittelpunkte Asiatischer Bildung als der wohl noch einzige Apostelgreis im höchsten Ansehn wirksam war, konnte das Evangel. nicht, wie einst die Spruchsammlung des Matth. und das daraus entstandene Evangel., Palästinische Leser im Auge haben *). Sehr natürlich war es zunächst für diejenigen Kreise des Christenthums bestimmt, in welchen der Ap. lebte und wirkte, mithin für Leser aus ursprünglich Paulinischer Kirchenstiftung, aus juden- und heidenchristlichen Elementen erwachsen, durch Joh. selbst aber weitergefördert zu der höhern Einheit, für welche P. nur im beständigen Kampfe mit dem noch ungebrochenen Judenthume hatte wirken können. Das Evangel. Joh. ist daher kein Paulinisches, sondern verklärter und geistiger, über Jüdisches Wesen schlechthin erhabener als Paulus, zarter und sinniger als dieser, ursprünglicher auch, aber den Haupt-Ideen nach mit der dialektisch verarbeiteten Lehre des Paulus übereinstimmend, obwohl diese Ideen in ruhiger Höhe über dem Streite der Gegensätze gemäss der Vollendung der christlichen Grundbegriffe darstellend, und so das Wesen, Licht und Leben der im höchsten Sinne *katholischen* Richtung und Bestimmung des Christenthums für alle Zeiten mittheilend. Es vertritt die wahre und reine christliche Gnosis, wobei jedoch *Polemik gegen die häretischen Gnostiker* nicht als Zweck anzunehmen ist, wie schon *Iren.* 3, 11. 1. die Irrthümer des *Cerinth* und der *Nikolaïten* für den von Joh. bekämpften Gegensatz ausgab, *Epiphan.* Haer. 51, 12. 69, 23. u. *Hieron.* de vir. ill. auch die *Ebioniten* hinzusetzten, und auch Neuere mehr oder weniger direct und bestimmt die gnostische Lehre, namentlich die Cerinthische, bestritten glaubten (*Erasm.*, *Melanth.*, *Grot.*, *Michael.*, *Storr*, *Hug*, *Kleucker*, *Schneckenb.*, *Ebrard*, *Hengstenb.* u. M.).

*) Daher die Dolmetschungen und Erklärungen, die *nicht-palästinische* Leser voraussetzen, 1, 38. 41 f. 4, 25. 5, 2. al.

Entscheidend gegen die Annahme solcher Polemik ist, dass Joh. überhaupt eine directe Absichtlichkeit gegen verkehrte Zeitrichtungen nirgends im Evangel. hervortreten lässt, desfallsige indirecte und versteckte Beziehungen aber als beabsichtigt aufzusuchen eben so willkürlich, als dem entschiedenen Charakter des apostolischen Standpunktes, diesen im bewussten Gegensatz gegen Häresieen angenommen, zuwider wäre. Im ersten *Briefe* steht der Ap. gnostischen Verirrungen gegenüber, und letztere mögen ihm nicht erst nachdem er bereits sein Evangel. geschrieben (wie *Ewald* Jahrb. III p. 157. annimmt), in seiner Umgebung begegnet sein; aber die den Gegensatz bestreitende Aufgabe, welche sich der Ap. in seinem Briefe gestellt hat, kann nicht die Aufgabe seines Evangel., welches sich eben in seinem ganzen Charakter *über* den Gegensätzen hält, gewesen sein. Jedenfalls sehen wir aus dem Briefe, wie Joh., hätte er im Evangel. streiten *wollen*, gestritten haben würde. Die gnostische Entwicklung, wie sie an und für sich ein Process war, der nicht ausbleiben konnte, lag damals und schon vorher in der ganzen Atmosphäre der Zeit und des Ortes; sie erscheint in Joh. rein und in thetischer Einfachheit und Klarheit, und verlief in den Häresieen des zum Theil gleichzeitig, zum Theil später ausgebildeten Gnosticismus in ihre bunten Verirrungen, bei welchen sie sich durch Ausbeutung des Joh. sogar begünstigt sah. Dass manche Stellen als den Gnostikern *entgegengesetzt* erklärt werden können, berechtigt so wenig zu der Voraussetzung einer desfallsigen wirklichen Absicht, wie die dem Gnosticismus *günstige* Deutung, welche bei anderen Stellen möglich ist, zum Schlusse einer *irenischen* Absicht (*Lücke*) hinsichtlich dieser Häresieen berechtigen würde, da das *Ausdrückliche* oder *näher Kennzeichnende* solcher Tendenzen nicht vorhanden ist. In entsprechender Weise sind die Annahmen einer Polemik gegen die *Doketen* (*Seml.*, *Bertholdt*, *Eckerm.*, *Niemeyer de docetis*, Hal. 1823., *Schneckenb.*, *Schott*, *Ebrard*), wobei man 1, 14, 19, 34, 20, 20, 27. benutzte, so wie einer Bestreitung des *Ebionitismus und Judaismus* (*Hieron.*, *Grot.*, *Lange* die Judenchristen, Ebioniten und Nikolaiten d. apost. Zeit, Lpz. 1828., *Ebrard* u. M.) oder der Umtriebe des restaurirten Judenthums nach der Zerstörung Jerus. (*Aberle* in d. Tüb. Quartalschr. 1864. p. 1 ff.) zu beurtheilen. Dabei erscheint es als ganz willkürlich, ja die geschichtliche Treue und Wahrheit des Joh. verletzend, sogar Auslassungen evangelischer Ereignisse bei demselben auf Rechnung polemischer Zwecke zu setzen, wie

z. B. *Schneckenb.* Beitr. p. 60 ff. die Nichterwähnung des Seelenkampfes im antignostischen Interesse, und das Schweigen von der Verklärung auf dem Berge in antidoketischer Absicht begründet sieht. Eine gegnerische Bezugnahme auf *Johannesjünger* (*Grot.*, *Schlichting*, *Wolzogen*, *Overbeck* üb. d. Ev. Joh. 1784., *Michael.*, *Storr*, *Lützelb.* u. M. auch *Ewald*) wird durch Stellen wie 1, 6—8. 15. 19—41. 3, 22 ff. 5, 33—36. 10, 40 f. nicht begründet, da die einzigartige Erhabenheit Jesu auch dem von Gott gesandten *Johannes* gegenüber vom Ap. im nothwendigen Zusammenhange seiner Geschichte und seines Buchs ihr Recht empfangen musste, eine *besondere* Absicht aber in jenen Stellen nicht nachweisbar, vielmehr anzunehmen ist, dass einer derartigen Tendenz Aussprüche wie Matth. 11, 11. nicht entgangen sein würden. Ueberdiess sind die Christum *verwerfenden* *Johannesjünger* (Recogn. Clem. 1, 54. 60.) und die im 17. Jahrh. bekannt gewordenen *Zabier* oder *Mendaeer* (*Gieseler* Kirchengesch. I. I. p. 76.) spätern Ursprungs; die Act. 18, 25. 19, 1 ff. vorkommenden aber sind nur noch mit Christo nicht näher bekannt, daher in Betreff solcher nur eine gewinnende Tendenz zu denken wäre (*Herder* vom Sohne Gottes p. 24., auch *de Wette*), welche aber auch beim gänzlichen Mangel näherer Beziehungen im Evang. nicht anzunehmen ist.

Im Allgemeinen ist übrigens hinsichtlich der häretischen Entwicklung, so weit sie in jener Zeit und besonders in Asien (vgl. schon die Briefe an die Galat. u. Kolosser) hervorgetreten war, als innere Nothwendigkeit anzunehmen, dass Johannes, ihren Verirrungen gegenüber, zumal den gnostischen und Judaistischen (nach *Hengstenb.*: der *heidnischen* Ueberfluthung der Kirche), sich bewusst sein musste, dass sein Evangel. die ursprüngliche, von jenen Verirrungen nicht zu verdunkelnde *Wahrheit* darstellen müsse, daher man zwar im Allgemeinen einen theilweisen mitbestimmenden Einfluss der vorhandenen Gegensätze gegen die Wahrheit, für welche er zu zeugen hatte, auf die Gestaltung seiner Schrift, jedoch nicht weiter zuzugeben hat, als so, dass er dabei lediglich in der Thesis blieb, und eben in der einfachen Thesis das schwerste Gegengewicht gegen Irrungen hinstellte (vgl. *Reuss* Denkschr. p. 27.), ohne sich die *Bestreitung* derselben oder auch nur die *Apologie* des Evangel. gegen sie (*Seyffarth* Specialcharakterist. p. 39 f., *Schott Isag.* §. 40., *de Wette*, *Hengstenb.* u. M.) zu seiner Aufgabe, die vielmehr *über* dem Streite der Zeitmeinungen

stand, zu machen *). Diess ist festzuhalten, um nicht einerseits das Evang. gegen seinen ganzen Charakter zu einer Streitschrift herabzusetzen, noch dasselbe anderseits als Erzeugniss der Speculation seinem nothwendigen concreten Verhältnisse zur geschichtlichen Entwicklung der Kirche jener Zeit zu entziehen.

Da uns. Evangelium den synoptischen Berichten sehr vielfach nicht allein zur *Bestätigung*, sondern auch im Grossen (wie namentlich durch die Mittheilung der aussergaliläischen Reisen, Thaten, Reden) und im Einzelnen zur *Vervollständigung*, ja nicht selten auch (wie in Bestimmung des Kreuzigungstages) in wichtigen Stücken zur *Berichtigung* dient, so hat man seit *Hieron.* (vrgl. schon Eus. 3, 24.) sehr häufig und in verschiedenen Modificationen noch jetzt (*Ebrard, Ewald, Weizsäck., Godet* u. V.) diess Verhältniss zu den Synoptikern als beabsichtigt gewesene *Zweckbestimmung* seiner Schrift angenommen. Aber so gefasst, ist diese Ansicht nicht zu begründen, da von solcher Absichtlichkeit selbst die leiseste Andeutung im Evangel. fehlt; da ferner bei deren Annahme demselben ein seinem Wesen und seinem 20, 30 f. ausdrücklich bezeugten Zwecke fremdartiger Charakter, der historisch kritische, untergelegt würde, der selbst als Neben-Absicht dem geistigen höhern Gepräge und der erhabenen Einheit und unzersplitterten Geschlossenheit des Buchs fern wäre; da ferner nicht in allen Wiederholungen synoptischer Stücke, welche Joh. gegeben hat, irgend wesentliche ergänzende oder berichtigende Momente statt finden, wobei hinwiederum die Absicht einer Bestätigung im Hinblick auf die Nichtwiederholung sehr vieler anderer und wichtigerer Berichte der Synoptiker nicht vorausgesetzt werden kann; da ferner, wo Joh. von parallelen synoptischen Berichten abweicht, bei dem Fehlen gegensätzlicher Bezugnahmen (nur 3, 24. findet sich eine beiläufige *Zeitbemerkung* der Art) die Unabhängigkeit desselben von der Galiläischen Ueberlieferung zur Erklärung

*) Auch *Baur* p. 373. bekennet: das Evang. Joh. stehe in allen Gegensätzen der Zeit und trage doch nirgends die bestimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegensatzes an sich. Diess ist aber in der That nur dann begreiflich, wenn das Evang. noch in die apostolische Zeit gehört und sein Verf. auf apostolischer Höhe steht, nicht aber, wenn es im zweiten Jahrhundert entstanden ist, wo die Gegensätze bereits zur offenen und tiefen Spaltung sich entwickelten und schon entwickelt hatten, und wo die Bedingungen zur Erzeugung einer *solchen* Eintrachtsformel gänzlich nicht im Schoosse der Zeit lagen.

des Verhältnisses völlig hinreicht; da endlich bei sehr Vielem, was Johannes aus der synoptischen Geschichte nicht aufgenommen hat, und gegen dessen geschichtliche Wahrheit doch keinerlei begründete Zweifel obwalten, eine vermeintliche stillschweigende Berichtigung, wenn sie als beabsichtigt anzunehmen wäre, der Verwerfung gleich käme. Kurz, hätte dem Apostel die fragliche Zweckbestimmung bei Veranlagung und Abfassung seines Werks maassgebend vorgeschwebt, so wäre er dieser Aufgabe auf eine sehr wunderliche und durchaus unvollständige und inconsequente Weise nachgekommen. Dagegen ist als selbstverständlich anzunehmen, dass er die Galiläische Ueberlieferung genau kannte *), und dass ihm auch die schriftlichen Aufzeichnungen aus dem Kreise dieser Ueberlieferung, welche bereits zahlreich im Umlauf und besonders in unseren Synoptikern vertreten waren, sattsam bekannt gewesen sind, wie er denn den Geschichtsbestand derselben im Wesentlichen auch als bekannt voraussetzt **). Aber grade seine völlige Nichtabhängigkeit von dieser Tradition und ihren schriftlichen Erzählungen, bei dem Zwecke der höhern Messianischen Beweisführung, den er im Auge, und bei dem reichen Stoff, aus welchem seine eigene Erinnerung auszuwählen hatte, macht seine theilweise Uebereinstimmung und doch weit mehrfache Abweichung von den Synoptikern, so wie überhaupt sein ganzes durchaus nicht auf absonderliche Absichtlichkeiten angelegtes Verhältniss zu ihnen begreiflich, wobei die Bestätigung, Berichtigung und Ergänzung zwar sehr oft als ihm bewusstes *Ergebniss* herauskommt, aber niemals als der *Zweck* zu betrachten ist, auf dessen Erreichung er es mit seiner Schrift abgesehen habe. Hinsichtlich des so gefassten *Berichtigungspunktes* insonders ist allerdings auch das *Schweigen* des Joh. über manche Parthieen des synoptischen Erzählungskreises bedeutsam, so-

*) Nach *Ewald* hat Joh. nur das von *Ew.* angenommene „älteste Evangelium“, die Spruchsammlung und den „ursprünglichen Markus“ verglichen und benutzt. Allein die Beschränkung auf diese drei Bücher unter der Menge der bereits damals vorhandenen (Luk. 1, 1.) ist an sich nicht wahrscheinlich, nachzuweisen aber um so weniger, da jenes erste und jenes dritte Buch selbst sehr problematische Existenzen sind.

**) *S. Weizsäcker* in den *Jahrb. für Deutsche Theol.* 1859. p. 691 ff. Dieser geht jedoch zu weit, wenn er (evang. Gesch. p. 270.) das vierte Evang. ohne die Ergänzung aus anderen Quellen ein „Nebelbild ohne Fleisch“ nennt. Im *Ganzen* und *Grossen* hat es ja mehr concrete Geschichte als der auf Galiläa beschränkte Evangelienkreis.

fern nämlich die Geschichtlichkeit derselben in ihrer überlieferten Gestalt für den Zweck des Ap. von besonderer Wichtigkeit hätte sein können, was insonders von der Versuchungsgeschichte, von der Verklärung und von der Himmelfahrt als äusserem Hergang, auch von den Heilungen Dämonischer als solcher gilt. Wie indess die Kritik hierbei zu besonderer Vorsicht verpflichtet ist, so ist der umgekehrte Schluss, dass Thatsachen, welche auch für den synoptischen Messiasbeweis von grosser Wichtigkeit gewesen wären, aber nur bei Joh. sich finden, in ihrer von diesem überlieferten Gestalt nicht ursprünglich geschichtlich seien, überall unzulässig, zumal wo Joh. als Augenzeuge berichtet, als welcher er auch die Geltung des Matth. überragt, da dieser zwar die Spruchsammlung, die in das Matthäusevangel. verarbeitet ist, nicht aber das letztere selbst verfasst hat, wie es in seiner allmählich entstandenen kanonischen Gestalt vorliegt. Muss nach alle dem die tendenzfreie volle Selbstständigkeit des Joh. im Verhältnisse zu den Synoptikern, vor denen er sich auch durch genaue Bestimmung der Zeitfolge auszeichnet, gewahrt werden: so ist dabei fest zu halten, wie er als der letzte Evangelist und Apostel einem von der Entwicklung der Kirche in dieser spätern Zeit gegebenen höhern Bedürfnisse der christlichen Erkenntniss zu genügen, und somit über die ganze ältere Evangelienliteratur kühn hinauszugehen hatte *). Dieses höhere Bedürfniss betraf die tiefere und einheitliche Einsicht in das eigentliche ewige Wesen des Christenthums und seines Stifters, welche grade Er noch, wie kein anderer der Zeitgenossen, aus seinem erfahrungsreichen Bewusstsein zu vermitteln geeignet und berufen war. So hat er allerdings thatsächlich die älteren Evangelien ergänzt und theilweise berichtigt, aber nicht dermaassen, dass diess sein gesetzter Zweck gewesen wäre, sondern dadurch, dass er der allen Vorarbeitern weit überlegene höchste *Vollender* dieser ganzen Geschichtschreibung ward, auch in der Lehre zwar nicht den Fortschritt machend von der *πίστις* zur *γνώσις* (*Lücke*), sondern mit den Synoptikern das gemeinschaftliche Ziel der *πίστις* verfolgend (20, 31), aber den Inhalt des gemeinsamen Glaubens auf einen höhern, einheitlichen und universellern Grad der uranfänglichen *γνώσις* seines Wesens bringend, als diess der frühern evangelischen Geschichtschreibung unter anders gewesenen, jetzt vergangenen Verhältnissen und unter anderen, an das Johanneische

*) Vrgl. *Keim* Gesch. Jesu p. 106 f.

Maass der Geistesgemeinschaft Jesu nicht hinanreichenden Begabungen möglich gewesen war.

Seinen Zweck, in Jesu den Messias im Sinne des menschgewordenen Logos nachzuweisen, verfolgt Joh. so, dass er zuvörderst die leitende Idee selbst im Prologe darlegt, und dann in ausgewählter*) Geschichtsdarstellung ihre geschichtliche Verwirklichung in Jesu darstellt. Diese der höchsten christologischen Weltanschauung angehörende Idee bestimmte die Auswahl und Behandlung, und schärfte den vom Verf. beständig im Auge gehaltenen Gegensatz gegen das ungläubige und feindliche Judenthum, thut aber dem historischen Charakter seines Evang. so gänzlich keinen Eintrag, dass sie vielmehr nur als aus der erlebten Geschichte empfangen und in dieser wiederum nachgewiesen erscheint. Das Evangel. gegen den Verdacht freier Composition aus synoptischem Stoffe im Dienste einer Hauptidee zu schützen, ist einerseits für den, welcher dasselbe als nothwendig apostolisch und als eine *nur so* begreifliche Erscheinung erkannt hat, eben so entbehrlich, wie es dem gegenüber, welcher es in das zweite Jahrhundert verlegen kann und dieser Spätzeit eine solche Schöpferkraft der Idee zutraut, bei der gänzlichen Verschiedenheit der Voraussetzungen mit Erfolg erfahrungsmässig nicht möglich ist.

§. 5.

Quellen, Zeit und Ort der Abfassung.

Die Hauptquelle ist Johannes selbst (1. Joh. 1, 1 f.), seine eigene unveräusserliche Erinnerung, seine Erfahrung, sein durch den Geist der Wahrheit fortgesetztes, fortge-

*) Beachtenswerth ist hierbei besonders auch die Auswahl aus den *Wundern* Jesu, von deren Hauptarten je eine ausgehoben ist, nämlich eine Verwandlung 2, 1 ff., eine Fieberheilung 4, 47 ff., eine Lahmenheilung 5, 1 ff., eine Speisung 6, 4 ff., ein Seewandeln 6, 16 ff., eine Blindenheilung 9, 1 ff., eine Todtenerweckung 11, 1 ff. Diese Siebenzahl ist schwerlich zufällig, noch auch die Ausschlössung einer Dämonen-Austreibung. Dass ein Erzählungsstück mit einer solchen Austreibung hinter Kap. 5. ausgefallen sei (*Ewald*), ist durch den Zusammenhang von Kap. 5. u. 6. u. auch sonst nicht zu begründen und hat keine kritische Spur für sich, jene geschlossene Siebenzahl aber, zu welcher ein achttes Werk eintreten würde, gegen sich. Diese Siebenzahl ist offenbar auf 3+3+1 angelegt, nämlich 3 *Naturwunder*, 3 *Heilungswunder*, 1 *Todtenwunder*. Ein achttes tritt erst nach Vollendung des Buchs im Anhang Kap. 21. hinzu.

schriftliches und frisch erhaltenes Gemeinschaftsleben mit Christo, so wie der beständige Betrieb der Verkündigung und sonstigen mündlichen Mittheilung dessen, was als die hehre Gesamtanschauung des Wesens und Lebens Jesu den wesentlichen Inhalt seiner Schrift im Ganzen und Einzelnen bestimmt. Hiernach bemisst sich die verhältnissmässig höchste Glaubwürdigkeit der letztern, welcher unter den vier Evangelien in allen wesentlichen Stücken, wo der Verf. als Augen- und Ohrenzeuge berichtet hat, die Entscheidstimme bei Discrepanzen zusteht. Auch auf die Reden Jesu bezieht sich dieses in so fern als deren Treue, zwar nicht allen Einzelheiten und Formen nach, weil sie aus später Erinnerung und unter einem bestimmten leiteten Gesichtspunkt nach längst geschehener und verarbeiteter Verschmelzung der Gedanken und der Sprache des Herrn mit der eigenen, dadurch verklärten Denk- und Redeweise von Johannes frei wiederhervorgebracht und wiederbelebt sind (s. §. 4.), aber nach dem Gesamttinhalte und dessen charakteristischen Einkleidungen und geistreichen Wechsellagen und Wendungen in ihrer Einfalt und Hoheit um so mehr anzuerkennen ist, je inniger und lebendiger grade Er mit dem Sinn und Herzen seines Meisters im Einklange stand. So eingelebt ist er in die Art und Natur der Rede Jesu und so verwachsen mit dessen Geiste, dass auch seine eigenen eingemischten Reflexionen, nicht minder sein Brief, ja selbst Reden des Täufers das nämliche Gepräge tragen, was aber eben die wesentliche Ursprünglichkeit der Johanneischen Reden Jesu nur desto höher stellt *).

In solchen Parthieen, bei denen die Gewähr des Selbstzeugen nicht vorhanden ist, wird dieselbe durch die Verbindung des Verfassers mit Christo und den Mitaposteln (auch mit Maria) und durch die vorauszusetzende, im innigsten Interesse der Sache geschehene Erforschung, so wie

*) *Ewald Jahrb.* III. p. 163 f.: „Wie im A. B. grade die ältesten Propheten am strengsten und reinsten die Dolmetscher dessen sind, der nie leiblich scheinbar doch in ihnen wie leiblich sich regt und lebt und redet, so kehrt nun ganz zum Schlusse des N. B. ein ähnlicher Fall aber bei dem in die helle Erscheinung getretenen Logos wieder: der Geist des geschichtlichen Christus hat sich in seinem einstigen vertrauten Jünger in der dichtesten Kraft und lichtesten Klarheit gesammelt, und strömt nun aus ihm über diese spätere Welt, welche ihn noch nie so vernommen hat; der Mund Johannis wird für diese Welt zum Munde des verklärten Christus und zur ganzen geschichtlichen Wiederbelebung des bis zum Ende der Dinge nicht wieder erscheinenden Logos.“

durch die begeistert in ihm fortlebende harmonische Gesamtaufassung des Lebens und Wirkens Christi, welche fremdartige hinzugetragene Züge von selbst ausscheiden musste, genugsam ersetzt.

Die Annahme, er habe zu seinem eigenen Bedarf *selbstgefertigte Aufzeichnungen* (so *Bertholdt*, *Wegscheid.*, *Schott* u. M.) benutzt, ist zwar dem Bedürfnisse des lebendigen apostolischen Berufs nicht widersprechend, muss aber so untergeordnet gefasst werden, dass sie mit der Einheit des Geistes und Gusses des Ganzen vereinbar bleibt, welche Einheit die allmählich zur Vollendung gereifte Frucht eines ganzen langen Lebens der alles Einzelne zum wahren und frischen Gesamtbilde verbindenden Erinnerung unter der von Christo selbst zugesagten (14, 26.) Leitung des göttlichen Geistes ist.

Die synoptische Ueberlieferung war dem Johannes bekannt, und sein Evang. setzt sie voraus. Gewiss hat er auch die evangelischen Schriften, welche sie darstellten, wenigstens die bereits verbreiteteren und angesehenen gekannt, — aber Quelle war alles diess nicht für ihn; sein Buch ist selbst Beweises genug, dass er unabhängig davon und *über* den damals vorhandenen schriftlichen und traditionellen Auctoritäten stehend gearbeitet hat. Diese Selbstständigkeit hat er sogar der Spruchsammlung des Matth., wie auch dem Evang. des Markus gegenüber bewahrt, welche beide zweifellos von ihm gelesen sind und manches im Ausdrucke unwillkürlich und ungesucht ihm dargeboten haben zur eigenen selbstständigen Darstellung, was daher der apostolischen Ursprünglichkeit keinen Eintrag thun kann. Vrgl. *Ewald* Gesch. Christi p. 127 f. Ob ihm auch schon das wenig jüngere *Lukas*-Evang. bekannt war (*Keim* u. A.), muss auf sich beruhen, da die Berührungspunkte Beider auch bei einem unabhängigen Nebeneinandergehen begreiflich sind, zumal Luk. ein reiches Quellengebiet hatte, welches uns grossen Theils unbekannt ist. Dass Joh. auch das *Hebräerevangel.* gekannt habe, ist nicht aus dem Spruch über die Geburt von oben wahrscheinlich zu machen. Die desfallsige Combination dieses Spruchs mit dem entsprechenden Citat Justins und der Clementinen (s. oben §. 2.) fusst auf der sehr prekären Prämisse, dass auch diese beiden aus dem Hebräerevangel. citirt haben.

Woher Joh. die Anschauungsform des Göttlichen in Christo als des *Logos* überkommen habe, darüber s. z. 1, 1.

Ueber die *Oertlichkeit*, in welcher das, übrigens zweifellos Griechisch, nicht Aramäisch (gegen *Salmas.*, *Bolten*,

theilweise *Bertholdt*) geschriebene Evangel. verfasst ward, sagt die älteste Ueberlieferung (schon *Iren.* 3, 1., *Clem. Al.*, *Orig.*, *Euseb.* u. s. w.) mit Bestimmtheit aus, es sei zu *Ephesus* geschrieben, und noch spät soll die Urschrift zu *Ephesus* erhalten, und Gegenstand gläubiger Verehrung gewesen sein (*Chron. Pasch.* p. 11. 411. ed. *Dind.*). Bei dieser Ortsbestimmung ist stehen zu bleiben, da das Evangelium selbst seine Ferne von Palästina, seine Fremdheit von Jüdischen Lebenskreisen und seine Rücksichtsnahme auf Griechisch gebildete Leser an der Stirn trägt, und da für *Ephesus* auch die kirchlich bezeugte Geschichte des Apostels entschieden spricht. Die Ueberlieferung, er habe auf *Patmos* geschrieben (*Pseudo-Hippolytus*, *Theophyl.* u. M., auch *Hug*) ist später und verdankt der Notiz von der Abfassung der Apokalypse auf jener Insel ihren Ursprung. Mit dieser Ueberlieferung verliert die vermittelnde, *Joh.* habe auf *Patmos* das Evang. dictirt und in *Ephesus* herausgegeben (*Pseudo-Athanas.*, *Dorothe.*), allen Werth. — Die Annahme, dass es längere Zeit, ehe es weiter in die Christenheit hinauskam, im engern Kreise der Ephesinischen Freunde sich gehalten habe, auf deren Bitten der Ap. nach uralter Ueberlieferung (*Canon Murat.*, *Clem. Al.* b. *Euseb.* 6, 14.) geschrieben haben soll, erhält zwar nicht durch das Schweigen des Papias über dasselbe (*Credn.*), wohl aber dadurch eine Bestätigung, dass der Anhang Kap. 21. bei allen alten Zeugen vorhanden ist, woraus geschlossen werden darf, dass erst nach Hinzutritt dieses Anhangs die Hinausgabe in weitere Kreise und die Verbreitung durch Abschriften erfolgte.

In Betreff der *Zeit* der Abfassung geht die älteste Angabe (*Iren.*, *Clem. Al.*, *Orig.*) dahin, dass *Joh.* später als die Synoptiker und (*Iren.*) erst nach dem Tode des Petrus und Paulus geschrieben habe. Diese Zeit näher, und zwar möglichst *spät* festzusetzen (*Epiphan.* Haer. 51, 12. *)), in's

*) *Αὐτὸ ὕστερον ἀναγκάζει τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸν Ἰωάννην παραιτοῦμενον εὐαγγελίσασθαι δι' εὐλάβειαν καὶ ταπεινοφροσύνην, ἐπὶ τῇ γηραλέᾳ αὐτοῦ ἡλικίᾳ, μετὰ ἔτη ἐνεγέχοντα τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς, μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀπὸ τῆς Πάτμου ἐπάνοδον τὴν ἐπὶ Κλαυδίου γενομένην Καίσαρος, καὶ μετὰ ἱκανὰ ἔτη τοῦ διατρίψαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς Ἀσίας ἀναγκάζεται ἐκθέσθαι τὸ εὐαγγέλιον.* Diese letzten Worte sind weder verderbt, noch ist ἀπὸ τῆς Ἀσίας mit ἀναγκάζεται zu verbinden, so dass es gleich *ab Asiae episcopis* wäre (*Lücke*), sondern es ist zu erklären: *und viele Jahre nachher nachdem er fern von Asien gelebt hatte*, wird er genöthiget u. s. w., das heisst dem wesentlichen Sinne nach: *viele Jahre nach seinem ausserasiatischen Aufenthalt*, viele Jahre nach seiner Rückkehr aus *Patmos*. Der Genit.

hohe Greisenalter des Apostels, hing mit dem Interesse, dem Evangel. antihäretische Tendenzen zu leihen, zusammen, und verliert dadurch an kritischem Gewicht. Gleichwohl ist Folgendes als Ergebniss der Vergleichung dieser Ueberlieferung mit den geschichtlichen Verhältnissen und mit dem Evang. selbst festzuhalten: Da Joh. gewiss nicht eher als nach dem Ausscheiden des Paulus aus dem Asiatischen Wirkungskreise, ja wohl zweifellos erst nach der Zerstörung Jerusalem's, wo er bis dahin seinen Sitz hatte, sich in Ephesus niederliess; da ferner die Entfremdung von den Palästinischen Zuständen, welche sich im Evang. kund giebt, einen bereits langen Aufenthalt ausser Palästina voraussetzt; da nicht minder die durchgebildete Logos-Anschauung eine nachpaulinische Phase der Auffassung und Darstellung des höhern Wesens Christi ist, und nur einen längern Verkehr mit philosophischen Einflüssen annehmen lässt; da die ganze Art und Natur des Buchs, seine Klarheit und Tiefe, seine Ruhe und Vollendung, die Durchbildung und Abklärung höherer Jahre sehr wahrscheinlich macht, ohne jedoch an Altersschwäche irgendwie zu erinnern: so ist die Abfassung nicht vor der Zerstörung Jerusalem's (*Lampe, Wegsch.*), sondern erst geraume Zeit später zu setzen, zumal diese Katastrophe, wäre sie noch frisch in Erinnerung und in ihrem tiefen Eindrücke gewesen, kaum ohne ausdrückliche Bezugnahme in dem Buche psychologisch Weise hätte bleiben können. Solche ausdrückliche Bezugnahmen finden sich nicht; aber wenn gleichwohl, und mit Recht, dem Apostel Jerusalem und seine nächste Umgebung als zertrümmert im längern Hintergrunde seiner Vorstellung liegend zu denken ist, so ist das ἦν 11, 18. 18, 1. 19, 41. natürlicher aus dieser Vorstellung, als aus der blossen Umgebung geschichtlicher Berichterstattung, zu begreifen, wogegen aber auch das ἔστι 5, 2. sein volles Recht behalten kann. Will man eine Jahresangabe, so mag das Jahr 80. *) nicht zu weit vor- oder rückwärts gegriffen sein **).

nämlich τοῦ διατελεῖν αὐτὸν ἀπὸ τ. Ἀστος bezeichnet das Verweilhaben als den zeitlichen Ausgangspunkt, von welchem an die ἐκὰς ἔτη zu laufen anheben. S. Kühner II. p. 164. p. 514. Vrgl. Bernhardt p. 138.

*) Es liegt also zwischen der Apokal. und dem Evangel. ein Zeitraum von etwa 10—12 Jahren. Bei einem so ausgereiften Geiste, wie der i. J. 70. schon bejahrte Ap. sein musste, wäre dieser Zeitraum gewiss zu kurz gewesen, um noch eine solche Umgestaltung der Anschauung und Sprache zu bewirken, wie man sie annehmen müsste, wenn der Apokalyptiker auch der Evangelist gewesen wäre. Diess auch gegen Tholuck p. 11.

**) Aus den unterscheidenden inneren Merkzeichen des Evang.

Anmerkung: Seiner *Anlage* nach zerfällt das Evang. in folgende Hauptstücke: Nach dem Prologe V. 1—18., welcher dem Leser gleich den erhabenen Gesichtspunkt der heiligsten Geschichte sichert, beginnt die Offenbarung der Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater (welche das Thema des Evangel. bildet 1, 14.) zunächst durch Johannes d. T. und die Selbstoffenbarung derselben bis zum ersten Wunder, und zwar noch ohne den Gegensatz des Unglaubens bis 2, 11. Sodann: 2) diese Selbstoffenbarung beschreitet die Öffentlichkeit und geht in That und Lehre unter dem Gegensatz von Glauben und Unglauben fort bis zu einem andern und grössern Wunder 2, 12 — 4, 54. Ferner: 3) neue Wunder des Herrn in Judäa und Galiläa und die dadurch veranlassten Reden steigern jenen Gegensatz, so dass bei den Juden Verfolgung und selbst das Verlangen ihn zu tödten, bei den Schülern sogar der Abfall vieler eintritt, 5—6, 71. Nachdem dann: 4) der Unglaube auch bei den Brüdern Jesu hervorgetreten, die Selbstoffenbarung des Eingebornen vom Vater aber in Reden und Thaten bis zum grössten Wunder der Todtenerweckung vorgeschritten, dadurch jedoch bei dem Glauben Vielen an ihn die Feindschaft des Unglaubens bis zum entschiedenen Tödtungsbeschluss getrieben war, 7—11, 57., erfolgt 5) vor, bei und nach der Ausführung dieses Todesbeschlusses die höchste Selbstoffenbarung von Christi göttlicher Herrlichkeit, welche endlich in der Auferstehung ihren vollendeten Sieg errungen hat, 12—20. Kap. 21. ist ein Anhang. Viele andere Versuche, die Gesamtanlage darzustellen s. b. *Luthardt* I. p. 255 ff., welcher (vgl. auch dessen Schrift: *de composit. ev. Joh.* Norimb. 1852.; vorher: *Köstlin* in d. theol. Jahrb. 1851. p. 194 ff. und nachher *Keim* Gesch. J. I. p. 115 f.) seinerseits eine künstlichere *Dreitheilung* im Ganzen und Einzelnen durchzuführen bemüht ist, u. b. *Godet* Comment. I. p. 111. Am nächsten obiger Eintheilung steht *Ewald* Jahrb. III. p. 168. vgl. VIII. p. 109. u. *Johann. Schr.* I.

und insonders seines Ideengehalts ergiebt sich zwar, dass es den Untergang des Jüdischen Staats und die Kämpfe des Paulus bereits hinter sich hat; es kann aber nicht gelingen, grade den Anfang des zweiten Jahrhunderts (also die etwa nur um 20—30 Jahre spätere Zeit) darin reflectirt zu finden, und mit *daraus* gegen den apostolischen Ursprung des Evang. (und des Briefs) zu argumentiren. Dazu ist jener Zwischenraum zu kurz, und unsere Kenntniss von den kirchlichen Bewegungen, namentlich den gnostischen, sofern sie eben nur dem Anfange des neuen Jahrhunderts, nicht auch schon den zwei oder drei früheren Jahrzehnten wenigstens in ihren Trieb- und Entwicklungsstadien angehören sollten, nicht speciell und sicher genug. Diess zugleich gegen *Keim* Gesch. J. I. p. 147 ff. Wie könnte man mit sicherem Grunde sagen: das Evang. verräth die Zustände der Kirche um das Jahr 100. aber die Zustände um d. J. 80 verräth es nicht?

p. 18 ff. Bei jeder Art der Eintheilung ist immer der Gegensatz, in welchem zur Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in Christo und zum Glauben an ihn der fort und fort steigende Unglaube und Hass der Welt steht, als der Faden fest zu halten, welcher planvoll durch das Ganze hindurchgeht. Vrgl. *Godet* a. a. O. *).

Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην.

B. Sin. haben blos κατὰ Ἰωάνν. Andere: τὸ κ. Ἰωάνν. (ἅγιον) εὐαγγ. Andere: ἐκ τοῦ κ. Ἰωάνν. Andere: εὐαγγ. ἐκ τοῦ κ. Ἰωάνν. S. z. Matth.

Kap. I.

V. 4. ζωὴ ἡν) D. Sin. Codd. bei Or. u. Aug. It. (ausgen. Germ. Foss.) Sahid. Syr.^{cu} Clem. Valentt. b. Ir. Hilar. Ambr. Vigil.: ζωή *ἔστιν*. So *Lachm.* u. *Tisch.* Verallgemeinerung im Zusammenhang mit der Wortverbindung: ὁ γέγ. ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἡν, und vielleicht in Vergleichung mit 1. Joh. 5, 11. — V. 16. καὶ ἐκ) B. C.* D. L. X. Sin. 33. Copt. Aeth. Arm. Ver. Verc. Corb. Or. u. m. Väter u. Schol.: ὅτι ἐκ. So *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*; ὅτι ist wegen seiner überwiegenden Beglaubigung und deshalb vorzuziehen, weil man schon sehr frühzeitig (*Heracl.* u. *Orig.*) V. 16. als Fortsetzung der Rede des Täufers betrachtete, wobei sich das unmittelbar fortführende καὶ statt des weniger planen ὅτι unwillkürlich darbot und einschlich. — V. 18. υἱός) B. C.* L. Sin. 33. Copt. Syr. Aeth. u. m. Väter: θεός. Dogmatische Glosse nach V. 1., durch welche nicht blos υἱός, son-

*) welcher p. 121. als die „photographie de l'histoire“ bezeichnet: „La foi naît, I—IV; l'incrédulité domine, V—XII; la foi atteint sa perfection relative, XIII—XVII; l'incrédulité se consomme, XVIII—XIX; la foi triomphe, XX (XXI).“ Solche specielle Grundrisszeichnungen auf dem Wege der Abstraction geben indess den Subjectivitäten viel verschiedenen Spielraum; mehr noch die Abtheilung der einzelnen Hauptstücke in Unterfächer, worin besonders *Evangelium* und *Keim* mit verschiedener Kunst verfahren, Letzterer aber seine dreitheilige Ein- und Untertheilung der beiden Hälften (1—12.; 13—20.) sogar „auf dem absoluten Boden des göttlichen Mysteriorums der Dreiheit“ wurzeln sieht, — ein *Lusus ingenii*.

dem auch (in den nämlichen Codd.) der Artikel vor *μονογ.* (welchen *Tisch.* tilgt) unterging. Die Weglassung des *υἱός* (*Orig.* Opp. IV. p. 102. *Ambros.* ep. 10.) hat zu wenig Bezeugung und konnte leicht durch V. 14. veranlasst werden. — V. 19. Nach *ἀπέστειλαν* haben B. C.* Minusk. Chrys. u. Verss. *πρὸς αὐτόν*. So *Lachm.* Zusatz, den andere Codd. u. Verss. erst nach *Λευῖτας* einfügen. — V. 20. *οὐκ εἰμι ἐγώ* A. B. C.* L. X. *Δ.* Sin. 33. Verss. u. Väter haben: *ἐγὼ οὐκ εἰμι*. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig wegen überwiegender Beglaubigung. Vrgl. 3. 28., wo *οὐκ εἰμι ἐγώ* entschieden bezeugt ist. — V. 22. Das *οὖν* nach *εἶπον* (wofür *Lachm.* u. *Tisch.* *εἶπαν* haben) tilgt *Lachm.* nach B. C. Syr.^{ca}, welche Zeugen aber um so weniger hinreichend sind, je leichter das an sich schon entbehrliche *οὖν* nach der Endsylbe von *εἶπον* übergangen werden konnte *). — V. 24. Der Artikel vor *ἀπεσταλμ.* fehlt bei A.* B. C.* L. Sin.* Or. (einmal) Nonn. Vielleicht bloße Schreibausslassung, wenn man *ἀπεστ.* *ἦσαν* zusammennahm; vielleicht aber auch absichtlich, weil man hier (so *Orig.* u. *Nonn.*) eine zweite Gesandtschaft angenommen. Daher ist die Auslassung doppelt verdächtig, obgleich jetzt auch *Tisch.* den Artik. getilgt hat. — V. 25. Statt der beiden *οὐτε* ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. C. L. X. Sin. Minusk. Or. *οὐδέ* zu lesen. — V. 26. *δέ* nach *μέσος* ist mit *Tisch.* auf erhebliche Zeugen (B. C. L. Sin. etc.) zu tilgen. Verbindungszusatz. — V. 27. Die Worte *αὐτός ἐστιν* (wofür G. Minusk. Chrys. *οὗτός ἐστιν* lesen) und *ὅς ἐμ-προσθέν μου γέγονεν* haben so alte, erhebliche und übereinstimmende Zeugnisse gegen sich, dass sie zusammen verworfen werden müssen. *Lachm.* hat sie eingeklammert, *Tisch.* getilgt. *αὐτός ἐστιν* ist eine unnöthige Nachhülfe der Structur, und *ὅς ἐμπρ. μου γέγονεν* (obwohl von *Ewald* geschützt) eine Vervollständigung aus V. 15. 30. — V. 28. *Βηθανία* *Elz.*: *Βηθαβαρᾶ* **), gegen entscheidende Zeugen, aber nach Syr.^{ca} u. *Orig.* (Opp. II. p. 130.), welcher zwar selbst gesteht, *σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἀντιγράφοις* stehe *Βηθανία*, jedoch aus geographischen Gründen für *Βηθαβαρᾶ* entscheidet, was die Kritik nicht binden kann. S. die exeget. Anm. — V. 29. Nach *βλέπει* hat *Elz.* *ὁ Ἰωάνν.*, gegen die besten Zeugen. Anfang einer Kirchenlection. — V. 32. *ὥς* *Elz.*: *ὥσεί*, gegen die ältesten u. meisten Codd. S. Matth. 3. 16. Luk. 3. 22. — V. 37. *ἤκουσ. αὐτοῦ* *αὐτοῦ* setzt

*) Treffend *Matthaei* ed. min. ad 10, 39.: „In nullo libro scribae ita vexarunt particulas *καί*, *δέ*, *οὖν*, *πάντα* — —, quam in hoc evangelio. Modo temere inculcarunt, modo permutarunt, modo omiserunt, modo transposuerunt. Accedunt interpretes, qui cum demum locum aliquem tractant, illas particulas in principio modo addunt, modo omittunt.“

**) neuerlichst wieder von *Hengstenb.* befolgt.

Tisch. nach B. Sin. erst hinter $\mu\alpha\theta\eta\tau.$; C.* L. X. T.^b haben es hinter $\delta\upsilon\omicron$. Auch Verss. haben diese Verschiedenheit der Stellung, welche jedoch als Versetzung des $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, mehr oder weniger mechanisch nach V. 35. geschehen, anzusehen ist. — V. 40. $\dot{\iota}\delta\epsilon\tau\epsilon$) B. C.* L. T.^b Minusk. Syr. utr. Or. *Tisch.*: $\dot{\omicron}\psi\epsilon\sigma\theta\epsilon$. Richtig; sowohl die gleich folgenden Worte als auch V. 47. (vgl. 11, 34.) legten den Schreibern weit näher, aus $\dot{\omicron}\psi\epsilon\sigma\theta\epsilon$: $\dot{\iota}\delta\epsilon\tau\epsilon$ zu machen, als umgekehrt. Nach $\acute{\omega}\rho\alpha$ hat *Elz.* $\delta\acute{\epsilon}$, welches aber die wichtigsten Zeugen gegen sich hat, und zur Verbindung eingeschlossen ist. — V. 43. $\dot{\iota}\omega\nu\acute{\alpha}$) *Lachm.*: $\dot{\iota}\omega\acute{\alpha}\nu\omicron\nu$, nach B.; dieselbe Verschiedenheit 21, 15—17. Es ist mit *Tisch.* nach B.* L. Sin. 33. $\dot{\iota}\omega\acute{\alpha}\nu\nu\omicron\nu$ zu lesen. Vgl. *Nonnus*: $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ $\dot{\iota}\omega\acute{\alpha}\nu\nu\alpha\omicron$. Die Recepta rührt aus Matth. 16, 17. her. — V. 44. Nach $\eta\theta\epsilon\lambda\eta\sigma\epsilon\nu$ hat *Elz.* $\acute{\omicron}$ $\dot{\iota}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$, welches die besten Zeugen erst nach $\alpha\upsilon\tau\omicron$ setzen. Anfang einer Kirchenlection. — V. 52. $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\rho\tau\iota$) fehlt bei B. L. Sin. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. u. einigen Vätern, auch Or. Getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.* Wurde weggelassen, weil es den folgenden Worten, welche man von wirklichen Engelercheinungen fasste, nicht angemessen schien.

V. 1. $\dot{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$) Joh. parallelisirt zwar den Anfang seines Evangel. mit dem der Genes.*); aber er steigert den historischen Begriff בְּרֵאשִׁית , welcher Gen. 1, 1. den Beginn der Zeit selbst enthält, zum absoluten Begriffe der *Vorzeitlichkeit*; die Schöpfung folgt V. 3. nach. Parallel ist Prov. 8, 23.: $\dot{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ $\pi\rho\acute{\omicron}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\tau\eta\nu$ $\gamma\eta\nu$ $\pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota$, ferner: $\pi\rho\acute{\omicron}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\tau\omicron\nu$ $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\nu$ $\dot{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$, Joh. 17, 5. $\pi\rho\acute{\omicron}$ $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta\varsigma$ $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\nu$, Eph. 1, 4. Vgl. *Nezach Israel* f. 48. 1.: *Messias erat* מִשְׁנֵי תוֹהוּ (*ante Tohu*). Dieselbe Idee schon im B. Henoch 48, 3 f. 6 f. 62, 7., welches Buch (gegen *Hilgenf.* u. A.) in's zweite Jahrh. vor Chr. hinaufreicht (*Dilm.*, *Ewald*). Der an sich *negative* Begriff der Vorzeitlichkeit ($\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\omicron\varsigma$ $\eta\nu$, $\acute{\alpha}\lambda\iota\chi\eta\tau\omicron\varsigma$, $\dot{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$, *Nonnus*) wird durch $\dot{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ in populärer Weise *positiv* bezeichnet: *uranfänglich*; die nähere dogmatische Bestimmung der $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ als der *Ewigkeit* (*Theodor Mopsv.*, *Euthym.* *Zig.* vgl. *Theophyl.*) ist richtige Weiterentwicklung dessen, was Joh. sagt, aber von ihm selbst nicht direct ausgesprochen. Vgl. 1. Joh. 1, 1.

*) S. *Hoelemann* de evangelii Joh. introitu introitus Geneseos augustiore effigie, Lps. 1855., p. 26 ff.

Apoc. 3, 14. Die Meinung der *Valentinianer*, ἀρχή sei eine (vom Vater und vom λόγος unterschiedene) göttliche *Hypostase* (Iren. Haer. 1, 8, 5.), und die kirchenväterliche Ansicht, sie sei die göttliche σοφία (*Orig.*) oder der ewige Vater (*Cyroll. Al.*), beruhen auf völlig unexegetischer Speculation *). — ἦν war vorhanden, existirte. Joh. berichtet *historisch*, von der spätern Zeit des menschengewordenen Logos (V. 14.) zurückblickend. Er sagt aber nicht: im Anfange wurde der Logos, weil er die Zeugung (vrgl. μονογενής) nicht in Arianischer Vorstellung der Schaffung denkt, sondern wie Paulus Kol. 1, 15. — ὁ λόγος) das Wort; denn keine andere Bedeutung kann wegen der Beziehung auf die Schöpfungsgeschichte Platz greifen (also nicht: die *Vernunft*). Joh. setzt das Verständniss dieses Ausdrucks bei seinen Lesern voraus, und hält, ungeachtet der hohen Wichtigkeit desselben, jeden erklärenden Zusatz für entbehrlich. Daher fallen von selbst diejenigen Erklärungen, welche ungeschichtlich sind und irgend ein *quid pro quo* annehmen, wie 1) ὁ λόγος sei so viel als ὁ λεγόμενος, der *Verheissene* (*Valla, Beza, Ernesti, Tittm.* u. M.); 2) es stehe für ὁ λέγων, der *Sprecher* (*Storr, Eckerm., Justi* u. M.); nicht weniger 3) die Erklärung von *Hofmann* Schriftbew. I. 1. p. 109 ff.: ὁ λόγος sei das Wort Gottes, das *Evangel.*, dessen persönlicher Gegenstand aber, nämlich *Christus*, hier gemeint sei, wogegen entscheidend ist, theils dass weder Apoc. 19, 13. noch sonst im N. T. mit ὁ λόγος *Christus*, als *Inhalt des Wortes* bezeichnet wird, theils dass bei Joh. ὁ λόγος ohne bestimmenden Zusatz nicht einmal zur Bezeichnung des *Evangel.* vorkommt, wie es allerdings öfter bei Mark. (2, 2. 4, 14. al.), Luk. (1, 2. Act. 11, 19. al.) und Paulus (Gal. 6, 6. 1. Thess. 1, 6.) gebraucht ist, theils dass im Contexte weder hier (s. bes. V. 14.) noch 1. Joh. 1, 1. (s. bes. ὃ ἐωράκαμεν — — καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν) bei ὁ λόγος von der unmittelbaren Bezeichnung des persönlichen Subjectes **) abzugehen als stattnehmig sich darstellt, diese unmittelbare Bezeichnung aber, nämlich des schöpferischen Wortes, an u. St. durch die augenfällige Parallele mit der Schöpfungsgeschichte so klar und

*) Völlig unexegetisch nach ganz anderer Richtung hin ist die Fassung der Socinianer (s. Catech. Racov. p. 135. ed. Oeder): ἐν ἀρχῇ heisse in initio evangelii.

**) S. in Bezug auf 1. Joh. 1, 1. (gegen *Beyschlag's* unpersönliche Fassung) ausser *Düsterd.* u. *Huther* auch *Johansson* de aeterna Christi praeexist. sec. ev. Joh., Lundae 1866. p. 29 f.

bestimmt gegeben ist, wie sich's gleich am Eingange des Werkes gebührte. Diese Gründe sprechen im Wesentlichen auch wider die Wendung, welche *Luthardt* der Erklärung von *Hofm.* gegeben hat: *ὁ λόγος* sei das *Wort Gottes*, welches in Christo Hebr. 1, 1. an die Welt ergangen, und dessen Inhalt seine eigene Person sei. S. dagegen *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 206 ff. *Lechler* apost. u. nachapost. Zeit. p. 215. *Gess* v. d. Person Chr. p. 116 f. *Kahn's* Dogmat. I. p. 466 ff. Die Erforschung des Logos-Begriffs kann nur auf *historischem* Wege zum Ergebniss der Wahrheit führen. Die Geschichte aber weist hier vor Allem auf das A. T. *), und zwar zunächst auf Gen. 1., wo der Schöpfungsact durch ein *Sprechen Gottes* ausgeführt wird. Der reale Inhalt dieser der Form nach anthropomorphischen Vorstellung der schöpferischen Selbstoffenbarung des an sich verborgenen Gottes ist die Wurzel der Logos-Idee geworden. Das schöpferische und überh. den göttlichen Willen tragende Wort wird von der Hebräischen Poesie *personificirt* (Ps. 33, 6. 107, 20. 147, 15. Jes. 55, 10 f.), und es werden ihm in Folge dieser concreten selbstständlichen Anschauung die göttlichen Eigenschaften beilegt (Ps. 33, 4. Jes. 40, 8. Ps. 119, 105.), sofern es zugleich die fortwährende Kundgebung Gottes in Gesetz und Prophetie ist. Die eigentliche *Hypostasirung* war damit als weiterer Fortschritt in der Erkenntniss des göttlichen Wesensverhältnisses angebahnt, trat aber erst nach der Zeit des Exils allmählich ein, wobei wohl die orientalische Emanationslehre und später die Pythagoreisch-platonische Philosophie nicht ohne Einfluss auf die weitere Entwicklung des im Kerne schon Gen. 1. Gegebenen geblieben ist. Doch tritt eine andere *Form* der Vorstellung hervor, nicht die ursprüngliche des *Wortes*, sondern, was mit der fortgeschrittenen Entwicklung der ethischen und telischen Reflexion und des Bedürfnisses der Theodicee zusammenhing, die Vorstellungsform der *Weisheit* (חֵכֶמָה), deren Ausdruck das schaffende Wort gewesen war, welche im Buche Hiob 28, 12 ff., in den Proverbien Kap. 8. u. 9., beim Sirach 1, 1—10. 24, 8. und im Buche Baruch 3, 37—4, 4., noch *personificirt* dargestellt und geschildert wird, jedoch dermaassen, dass die Darstellung näher an die der *Hypostase* streift, um so näher, je weniger sie den Schwung und die Kühnheit der alten Poesie bewahren kann. Der wirkliche Uebergang der σοφία zur

*) S. *Röhricht* in d. Stud. u. Krit. 1868. p. 299 ff.

Hypostase findet im Buche der Weisheit statt Kap. 7, 7. — Kap. 11., wo die Weisheit (offenbar unter dem Einflusse der Idee der platonischen Weltseele, vielleicht auch des Stoischen Gedankens eines alldurchdringenden Weltgeistes) als wesentlich aus Gott hervorgegangenes Lichtwesen, als reales Ebenbild Gottes, als Beisitzerin des göttlichen Throns, als wirkliches und selbstständiges Offenbarungsprincip Gottes in der Welt (besonders in Israel), vermittelnd zwischen beiden, nachdem sie als Organ Gottes die Welt geschaffen hat, erscheint, mit einem Geiste, unter dessen vielen Prädicaten auch *μονογενές* *) genannt wird 7, 22. Auch der göttliche *λόγος* erscheint wieder im Buche der Weisheit, 9, 1. vrgl. V. 2., aber nur im alttestamentlichen Sinne des dichterisch personificirten Willensspruches Gottes, sei dieser segnend (16, 12. vrgl. mit Ps. 107, 20.) oder strafend (18, 15.). S. bes. *Grimm* z. dd. St. *Bruch* Weisheitslehre d. Hebr. p. 347 ff. Vrgl. auch Sir. 43, 26. Ist sonach die Logos-Vorstellung in den Apokryphen vor der Entwicklung der Idee der Weisheit **) zurückgetreten, so hat sie sich doch bei den *Chaldäischen Paraphrasten*, besonders *Onkelos*, desto bestimmter geltend gemacht, s. *Gfrörer* Gesch. d. Urchristenth. I. 1. p. 301 ff. *Winer* de Onkel. p. 44 f. *Anger* de Onkel. II. 1846. Diese, die Targumim, deren Eigenthümlichkeiten auf älteren Traditionen beruhen, lassen das Wort Gottes מִימְרָא oder דְּבִירָא als die göttliche Offenbarungs-Hypostase erscheinen, identisch mit der שְׂכִינָה, welche sich in dem Messias offenbaren sollte. Vrgl. *Schoettg.* Hor. II. p. 5 f. *Bertholdt* Christol. p. 121 ff. So geht durch das ganze Judenthum in verschiedenen Formen der Vorstellung (vrgl. besond. auch den מְלֶאךָּ יְהוָה im A. T. seit Gen. 16. Ex. 23. als den namentlich bei Hos., Zach. und Mal. öfter erwähnten Repräsentanten des sich offenbarenden Gottes) die Idee, dass Gott nicht unmittelbar, sondern mittelbar sich selbst offenbar mache, nämlich nicht

*) Vrgl. 7, 25., wo es von der Weisheit heisst: ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης ἐλλειψινίς. Man hätte *μονογενές* nicht einfach erklären sollen (*Bauerm.*, *Lücke*, *Bruch* nach Aelteren), was es nicht heisst, und was durch den *blos formalen* Gegensatz zu *πολυμερές* nicht gefordert wird. Den Begriff *einfach* würde der Verf. dem folgenden *πολυμερές* entsprechend durch *μονομερές* (Luc. Calumn. 6.) ausgedrückt haben. Mit Recht hat jetzt auch *Grimm* (exeget. Handb. p. 152 f.) diese Erklärung aufgegeben.

**) Die *Weisheit* als in *Christo* erschienen findet sich im N. T. noch Luk. 11, 49. vrgl. Matth. 11, 19.

sein verborgenes unanschaulbares Wesen, sondern seine Erscheinung (vrgl. bes. Ex. 33, 12—23.), und diese Idee, jedoch unter Einfluss Hellenischer, besonders platonischer und stoischer Speculationen, ward auch ein Hauptgegenstand der Jüdisch-Alexandrinischen Philosophie, wie sie sich bei *Philo* darstellt, einem ältern Zeitgenossen Jesu. S. darüber besonders *Gfrörer* I. p. 243 ff. *Dähne* Jüdisch-Alex. Religionsphil. I. p. 114 ff. *Grossmann* Quaestion. Philon. Lpz. 1829. *Scheffer* Quaest. Phil. Marb. 1829. 1831. *Keferstein* Philo's Lehre von dem göttl. Mittelwesen, Lpz. 1846. *Ritter* Gesch. d. Philos. IV. p. 418 ff. *Zeller* Philos. d. Griechen II. 2. *Luttermann* neut. Lehrbegr. I. p. 418 ff. *Müller* in *Herzog's* Encykl. XI. p. 584 ff. *Ewald* apost. Zeit. p. 257 ff. *Delitzsch* in d. Luther. Zeitschr. 1863. 2. p. 219 ff. *Riehm* Hebr. Brief p. 249 ff. *Keim* Gesch. J. I. p. 212. Vrgl. auch *Langen* d. Judenth. z. Zeit Christi, 1867. *Röhricht* a. a. O. Nach der zukunftsreichen geistigen Entwicklung, welche Philo der überkommenen Jüdischen Weisheit gab, ist der Logos der Inbegriff aller göttlichen Kräfte, sofern diese in der Gottheit selbst beschlossen, oder in die Welt ausgegangen und in ihr zerstreut sind (*λόγος σπερματικός*). Als Immanenz in Gott, die urbildliche Welt in sich enthaltend, welche als reales Welt-Ideal (*νοητὸς κόσμος*) gedacht ist, ist er, noch nicht äusserlich geworden, wie beim Menschen die immanente Vernunft, der *λόγος ἐνδιάθετος*, welcher aber weltschaffend aus Gott hervorgetreten ist als der *λόγος προφορικός*, wie beim Menschen das Wort, gesprochen, die Erscheinung des Gedankens ist. Der *λόγος προφορικός* ist nun der Inbegriff des gesammten Thätigkeitsverhältnisses Gottes zur Welt, so dass Schöpfung, Vorsehung, Mittheilung aller physischen und ethischen Kraft und Begabung, alles Leben, Licht und Weisheit aus Gott sein Werk ist, in Eigenschaften und Wirkungen nicht wesentlich verschieden von der *σοφία* und dem göttlichen Geiste selbst. So ist er Ebenbild der Gottheit, der älteste und erstgezeugte (*πρεσβύτατος, πρωτόγονος*) Sohn Gottes, der Inhaber der ganzen Gottesfülle, der Mittler zwischen Gott und Welt, der *λόγος τομεύς, δημιουργός, ἀρχιερεύς, ἱερέης, πρεσβευτής*, der *ἀρχάγγελος*, der *δεύτερος θεός*, das Substrat aller Theophanien, auch der Messias, dieser aber eben als Theophanie idealistisch aufgefasst, nicht als concrete menschengewordene Persönlichkeit, wie denn eine Fleischwerdung des Logos dem Systeme des Philo fremd ist (s. *Ewald* p. 284 f. *Dorner* Entwicklungsgesch. I. p. 50.). Es hat keinen Zweifel, dass Philo den Logos oft wie eine

Person bezeichnet und darstellt, obwohl er da, wo er mehr den Gesichtspunkt der Immanenz in Gott hat, auch mehr der Bezeichnung einer Kraft und der eigenschaftlichen Darstellung sich zuwendet. Nur scheinbar aber entnimmt man (*Keferst.*, *Zeller*) aus solcher Verschiedenheit der Darstellung ein Schwanken der Auffassung zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit; vielmehr ist, was die Subsistenzfrage hinsichtlich des Philonischen Logos betrifft (s. bes. *Dorner* Entwicklungsgesch. I. p. 21 ff. *Niedner* de subsistentia τοῦ Θεοῦ λόγῳ apud Philon. tributa in d. Zeitschr. f. histor. Theol. 1849. p. 337 ff. u. *Hölemann* de evang. Joh. introitu etc. p. 39 ff.), dem Philo keine Trennung der Subsistenz Gottes und des Logos beizumessen, so dass eine *von Gott verschiedene* Person herauskäme, wo jener persönlich dargestellt wird, sondern: „ea duo, in quibus cernitur τοῦ ὄντος καὶ ζῶντος Θεοῦ essentia s. deitas plenum esse per suam ipsius essentiam et implere cuncta hac sua essentia, primo diserte *uni substantiae tribuuntur*, deinde *distribuuntur*, sed tantum inter *essentiam* et hujus *actionem*, quemadmodum nomina τοῦ Θεοῦ et τοῦ λόγου hujus ipsius dei“ (*Niedner*). Demnach kommt der Begriff des Philonischen Logos auf den Inbegriff und vollen Gebrauch der göttlichen Kräfte zurück, so dass Gott, sofern er sich offenbart, Logos genannt wird, der Logos aber, sofern er Gott offenbart, Gott heisst. Dass Johannes die Logos-Lehre, in welcher er das präexistent gewesene und menschlich in die Menschheit eingetretene göttliche Messiaswesen darstellt, *lediglich* der Alexandrinischen Philosophie verdanke, ist, zumal bei der Verschiedenheit der Philonischen und Johanneischen Lehre wie überhaupt (vgl. auch *Godet* I. p. 233 ff.) so hinsichtlich der Subsistenz des Logos, nur mit Willkür zu behaupten *). Jene Johanneische Lehrform begreift sich vielmehr natürlich und geschichtsmässig nur so, dass eine Einwirkung der Alexandrinischen Gnosis auf Joh. zwar keinesweges ausgeschlossen, aber die altheilige volksthümliche Weisheit vom Worte Gottes, welche, wie oben angegeben, auf Gen. 1, 1. zurückleitet, als dasjenige anerkannt wird, woraus ihm die Idee des in Christo menschlich erschienenen Logos zunächst dargeboten ward, und woran er die eigenthümliche Entwicklung dieser Idee in aller Klarheit und

*) Hiergegen spricht auch, dass bei Joh. der Name λόγος unzweifelhaft vom göttlichen Sprechen (*Wort*) herkommt, bei Philo hingegen vom göttlichen Denken (*Vernunft*). S. *Hölemann* l. l. p. 43 ff.

Tiefe des Geistes nach Maassgabe der in seiner Erinnerung fortlebenden Selbstzeugnisse seines Herrn angeknüpft und fortgeführt hat; wobei er indess auch die nach Ursprung und Inhalt ähnliche und weitverbreitete Alexandrinische Speculation auf sich einwirken liess und selbstständig, mit allem Bewusstsein ihrer Verschiedenheiten (zu denen auch der eine wirkliche Menschwerdung ausschliessende kosmologische Dualismus Philo's gehört, nach welchem Gott die Welt aus der *ἐλῆ* geschaffen hat) behuf Darstellung des Wesens und Wirkens des Göttlichen in Christo benutzte*). Ob er dieselbe erst während seines Asiatischen Aufenthalts sich angeeignet habe, beruht auf sich, wenngleich es an sich das Denkbare ist, dass er in Asien je länger desto tiefer in das dort verbreitete Alexandrinische Theologumenon eindrang, ohne hierzu etwa des *Apollo's* Vermittelung (*Tobler*) zu bedürfen. Keinesfalls aber ist die Lehre wegen dieses Zusammenhanges mit der ausserhalb des Christenthums liegenden Speculation auf eine blose Zeitvorstellung zurückzuführen. Der sachliche Inhalt derselben (die Idee des Gottessohns und seine Menschwerdung) war bei Joh., ehe er ihr jene eigenthümliche Darstellung gab, längst die ganze Grundlage seines Glaubens und der höchste Gegenstand seiner Erkenntniss gewesen, wie diess nicht minder bei Paulus und allen anderen Aposteln der Fall war, obgleich sie die Logos-Lehre der Form nach sich nicht aneigneten, weil ihre Individualitäten und die Bedingungen ihrer spätern Entwicklung anders waren. Jener sachliche Inhalt ist schlechthin auf Christum selbst zurückzuführen, dessen Eröffnungen an seine Jünger, dessen unmittelbarer Eindruck auf diese (1, 14.) und dessen weitere Offenbarungen und Leitungen durch den Geist der Wahrheit ihnen den Stoff gaben, welcher sich später die verschiedenen For-

*) Vrgl. *Delitzsch* a. a. O. u. *Psychol.* p. 178. *Beyschlag* *Christol. d. N. T.* p. 156. *Keim* *Gesch. J. I.* p. 112 ff. Versucht man die Joh. Logoslehre dem Einflusse der Jüdisch-Alexandrinischen Gnosis zu entziehen (*Hoelern.*, *Weiss*, *J. Köstlin*, *Hengstenb.*), so nimmt man ihr, wenn auch im Interesse apostolischer Dignität, die geschichtliche Begreiflichkeit aus dem Zusammenhange der Zeitverhältnisse, so wie die nothwendige Voraussetzung ihrer Verständlichkeit für die Leser des Evangel. Aber grade die grossartige Einfachheit und Klarheit des Prologs zeigt, mit welcher wahrhaft apostolischen Gewissheit Joh. den Einfluss der Zeitspeculationen *erfahren* hatte und *Herr* darüber war, sie modificirend, berichtigend und nutzbar machend nach seinen Ideen. Diess auch gegen *Luthardt* p. 200. und *Röhricht* a. a. O.

men der Darstellung dienstbar machte. Dieses Verhältniss tritt besonders auch bei Joh. hervor, dessen Lehre von der göttlichen und präexistenten Natur Christi, weit entfernt von den Einflüssen eines spätern Gnosticismus, in wesentlichen Stücken die Alexandrinische Lehrform durchbricht und abweichend gestaltet, namentlich auch alles dualistische und doketische Element entschieden abweisend, und überhaupt die einmal gewählte Form mit apostolischer Selbstständigkeit beherrschend. Joh. gebrauchte die aus Gen. 1. entstammte, im Hebräer- und Judenthum unter verschiedenen Gestaltungen und Bezeichnungen erhaltene und fortgeführte, von der Alexandrinischen Gnosis aber eigenthümlich verarbeitete Idee der wesentlichen Selbstoffenbarung Gottes zur Darstellung der metaphysischen Göttlichkeit des Sohnes, als in welcher letztern das Reale der Logos-Vorstellung gegeben sei. Mithin ist nach Joh. *) unter $\epsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, dessen Vorstellung ihm durchaus, wie aus dem ganzen Prolog bis V. 18. klar erhellt **), unter den Begriff der *persönlichen* ***) Subsistenz fällt, nichts Anderes zu verstehen als *die vorzeitlich* (vrgl. Paulus Kol. 1, 15 ff.) *in Gott immanente, zur Vollziehung des Schöpfungsactes aber hypostatisch aus Gott hervorgegangene und seitdem als schöpferisches, belebendes und erleuchtendes persönliches Princip auch in der geistigen Welt wirkende wesentliche Selbstoffenbarung Gottes, diesem selbst an Wesen und Herrlichkeit gleich* (vrgl. Paulus Phil. 2, 6.), *welche göttliche Selbstoffenbarung in dem Menschen Jesus leiblich erschienen ist und das Werk der Welterlösung vollzogen hat.* Unter den Gesichtspunkt die-

*) Auch in der Apokal. heisst 19, 13. Christus der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, aber (nicht so im Evang.) $\delta\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$. Abweichend vom Evangelisten nennt der Apokalyptiker die ganze gottmenschliche Person, und zwar im Stande der Erhöhung so. S. *Düsterd.* z. Apok. Einl. p. 75 f. Aber wichtig ist d. St. gegen alle Erklärungen, welche von obiger metaphysischer Fassung des Logos abgehen. Vrgl. *Gess* v. d. Person Chr. p. 115 ff.

**) Vrgl. *Wörner* d. Verhältn. d. Geistes zum Sohne Gottes. 1862. p. 24., auch *Baur* neutest. Theol. p. 352. *Godet* a. a. O.

***) d. i. der Subsistenz als selbstbewusstes, denkendes und willenhaftes Ich. Gegen die Verneinung dieser *persönlichen* Transscendenz bei Joh. (*de Wette*, *Beyschlag* u. A.) s. bes. *Köstlin* Lehrbegr. p. 90. *Brückn.* p. 7 f. *Liebner* Christol. p. 155 f. *Weiss* Lehrbegr. p. 242 f. Wenn *Dorner* (Gesch. d. prot. Theol. p. 875 ff.) dem Sohne zwar eine besondere göttliche Seinsweise als ewigen Charakter vindicirt, ihm aber dabei den unmittelbaren Antheil an der absoluten göttlichen Persönlichkeit abspricht: so hat diese Beschränkung den Johannes und den Ap. Paulus exegetisch wider sich.

ser höchsten christologischen Idee ist das ganze Evangel. Joh. gestellt und von ihm bestimmt; diess bildet seinen unterscheidenden Lehrcharakter. Vrgl. *Weizsäck*, üb. d. evang. Gesch. p. 241 ff. 297., auch dessen Abh. über d. Joh. Logoslehre in d. Jahrb. f. D. Th. 1862. p. 619 ff. 701 f. Die Synoptiker haben die Ansätze und Bestandtheile, deren organische Zusammenfassung und ideale einheitliche Vollen- dung der Vorzug dieses letzten und höchsten Evangel. ist; Paulus hat den Logos nur dem Namen nach nicht. — Das zweite und dritte ἦν ist die *Copula*; καὶ ὁ λόγος aber hat als die Wiederholung des grossen Subjects etwas *Feierliches*. — πρὸς τὸν Θεόν nicht schlechthin gleich παρὰ τῷ Θεῷ 17. 5., sondern es bezeichnet wie auch 1. Joh. 1, 2. das *Befindlichsein* des Logos bei Gott im Gesichtspunkte des *Verkehrs* (*Bernhardy* p. 265.). So auch in allen anderen Stellen, wo es das bloße *bei* zu bedeuten scheint, Mark. 6, 3. 9, 19. Matth. 13, 56. 26, 55. 1. Kor. 16, 6 f. Gal. 1, 18. 4, 18., und in den Stellen b. *Fritzsche* ad Marc. p. 202.*). Zur Sache vrgl. von der Weisheit: Prov. 8, 30. Sap. 9, 4. Das *ethische* Wesen dieser wesentlichen Gemeinschaft ist die *Liebe*, 17, 24. Kol. 1, 13., womit zugleich alle *modalistische* Auffassung ausgeschlossen wird. — καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος) und Gott war der Logos. Dieses Θεός kann nur *Prädicat*, nicht Subject sein (wie es *Röhricht* fasst), was dem vorherigen ἦν πρὸς τ. Θεόν widerspräche, weil der Begriff des λόγος nur zu einer Umschreibung Gottes würde. Das Prädicat ist dem Subjecte nachdrücklich *vorangestellt* (vrgl. 4, 24.), weil der Fortschritt des Gedankens: er war *bei* Gott und (nicht etwa eine Person geringern Wesens. sondern) *göttlicher Natur*, dieses letztere, das hinzu- tretende Moment, wegen seiner Correlation zu πρὸς τ. Θεόν sehr natürlich als das logisch *betonte* des neuen Gliedes erscheinen lässt **). Die *Nichtsetzung des Artikels* war nothwendig, weil ὁ Θεός nach dem vorherigen πρὸς τὸν Θεόν dem Logos die Identität der *Person* zugesprochen hätte

*) Ganz analog ist der Ausdruck unserer Volkssprache in man- chen Gegenden: „er war bei mich“, „er blieb bei dich“ und dergl. Vrgl. zum Griechischen auch *Krüger* §. 68. 39. 4. — Beachte gegen alle unpersönliche Fassungen des Logos, dass es nicht heisst ἐν τῷ Θεῷ. Auf den Sinn von ἐν τῷ Θεῷ kommt aber *Röhricht* p. 312. hinaus, welcher mit Ungrund und sehr Disparates aus dem Gebrauche von πρὸς vergleichend, unsere Fassung von πρὸς τὸν Θεόν in Abrede nimmt.

**) Es liegt etwas *Majestätisches* darin, wie der Bericht vom Logos in den drei kurzen grossen Sätzen von V. 1. *wächst*.

(wie auch *Beyschlag* Θεός ohne Artik. fasst p. 162.), was aber, zumal die Selbstvermittlung Gottes nach aussen noch ausser Betracht bleibt, grade hier, nachdem πρὸς τὸν Θεόν die *Verschiedenheit* der Person gesetzt hat, ungereimt wäre, dagegen das nichtartikulierte Θεός auf diese persönliche Verschiedenheit die Einheit des *Wesens und der Natur* folgen lässt *). Wie also Joh. mit dem nichtartikulierten Θεός einerseits zwar keine Identität mit dem Vater, anderseits aber auch kein niedrigeres Wesen, als Gott selbst hat, bezeichnen will: so unterscheidet sich die Johanneische Logos-Idee bestimmt von derjenigen bei Philo, welcher Θεός ohne Artikel im Sinne wesentlicher Unterordnung, ja, wie er selbst sagt, ἐν κατασχρήσει (I. p. 655. ed. Mang.), vom Logos prädicirt; s. *Hoelem.* l. l. p. 34 f. Auch der Name ὁ δεύτερος Θεός, welchen er ihm giebt, soll nach II. p. 625. (Euseb. praep. ev. 7, 13.) ausdrücklich den Begriff eines Zwischenwesens zwischen Gott und dem Menschen bezeichnen, nach dessen Bilde Gott den Menschen geschaffen habe. Dieser Subordinatianismus, nach welchem der Logos zwar μεθ' οὗτος τις Θεοῦ φύσις, aber τοῦ μὲν ἐλάττω, ἀνθρώπου δὲ κρείττων ist (I. p. 683.), ist nicht der neutestamentliche, welcher vielmehr die ewige Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes zur Voraussetzung hat (vrgl. Phil. 2, 6. Kol. 1, 15 f.), und die Unterordnung des letztern in dessen Abhängigkeit vom Vater setzt, wie die Unterordnung des Geistes in dessen Abhängigkeit vom Vater und vom Sohne. Daher ist Θεός nicht aus Philo zu erklären; auch ist es nicht in den allgemeinen Eigenschaftsbegriff: „göttlich, gottartig“ (*B. Crus.*) umzusetzen, was dem Ausdrucke die Bestimmtheit entzieht, welche er grade bei dem strengen Monotheismus des N. T. (bei Joh. s. bes. 17, 3.) durch den Begriff der göttlichen *Wesenheit* des persönlichen Logos haben muss. Vrgl. *Schmid* bibl. Theol. II. p. 370. Die Conjectur von *Sam. Crell* (Artemonii initium ev. Joh. ex antiquitate eccl. restitut. 1726.): Θεοῦ, ist eine leere antitrinitarische Erfindung; s. *Bengel* Appar. crit. p. 214 ff.

V. 2. fasst das erste und zweite Glied von V. 1. nochmals ausdrücklich zusammen, um dann das Schöpfungswerk, welches durch den Logos **) geschehen, daran zu knüpfen. Dabei ist aber auch der Inhalt des dritten Gliedes von V. 1.

*) „Der letzte Satz: Gott war das Wort, ist gegen Arius, der andere: das Wort war bei Gott, gegen Sabellius“, *Luther.* S. auch *Thomasius* Chr. Pers. u. Werk I. p. 83 ff.

**) der somit nun als λόγος προφορικὸς wirkte.

mit in οἶτος begriffen. Auf diesem οἶτος, welchem dann das V. 3. an der Spitze stehende πάντα bedeutsam entspricht, liegt der Nachdruck des Redefortschritts. In V. 2. nämlich ist die nothwendige Prämisse zu V. 3. gegeben; denn war es eben *Dieser*, kein anderer als *dieser Logos*, *der selbst Θεὸς war*, welcher im Uranfange in der Gemeinschaft Gottes lebte, so muss auch, als die Schöpfung eintrat, die *gesamte* Schöpfung, *nichts ausgenommen*, durch ihn geschehen sein. Dabei wird als sich von selbst verstehendes Mittelglied angenommen, dass Gott die Welt nicht unmittelbar, sondern nach Genes. 1. durch Vermittelung des Worts geschaffen habe.

V. 3. Πάντα) „grande verbum, quo mundus, i. e. universitas rerum factarum denotatur, V. 10.“, *Bengel*. Vrgl. Gen. 1. Kol. 1. 16. Hebr. 1, 2. Ganz contextwidrig die *Socinianer*: die *ethische* Schöpfung sei gemeint. Vrgl. vielmehr Philo de Cherub. I. p. 162., wo der λόγος als das ὄργανον erscheint. δι' οἷ (vrgl. 1. Kor. 8, 6.) κατεσκευάσθη (ὁ κόσμος). Die fernerweiten Speculationen des Philo über das Verhältniss des λόγος zur Schöpfung, welche aber dem Joh. nicht beizumessen sind, s. b. *Hoelem*. I. l. p. 36 ff. Joh. konnte übrigens τὰ πάντα (mit Artik.) schreiben wie 1. Kor. 8, 6. Kol. 1, 16., aber er *musste* es nicht. Vrgl. Kol. 1, 17. Joh. 3, 35. Denn sein Gedanke ist: „*Alles*“ (unbegrenzt); τὰ π. würde die Vorstellung ausdrücken: das sämmtliche Vorhandene. — καὶ χωρὶς αὐτοῦ etc.) nachdrücklicher *Parallelismus antitheticus*, oft auch bei Classikern (*Dissen* ad Dem. de Cor. p. 228. *Maetzn.* ad Antiph. p. 157.), im N. T. überhaupt und besonders bei Joh. (V. 20. 10, 28. 1. Joh. 2, 4. 27. al.). Dass Joh. durch diese negative Beziehung die Lehre von der zeitlos vorhandenen ὕλη (Philo I. l.) habe ausschliessen wollen (so *Lücke*, *Olsh.*, *de Wette*, *Frommann*, *Maier*, *Baeuml.*), ist nicht anzunehmen, da ἐγένετο und γέγονεν das erst *seit der Schöpfung* Vorhandene als Gewordenes bezeichnet, mithin die ὕλη nicht mit begreifen würde. Joh. hat die Vorstellung von der ὕλη weder gehabt noch widerlegen wollen; die Antithese ist ohne polemische Absichtlichkeit, auch nicht antignostischer Art, um den Logos als erhaben über die Aeonenreihen zu bezeichnen (*Tholuck*), da die Geisterwelt zwar in πάντα und οὐδὲ ἓν mit begriffen, aber nicht (vrgl. Kol. 1, 16.) besonders bezeichnet ist. Wie schon die Valentinianer auf die *Aeonen* bezogen, s. b. *Iren.* Haer. 1, 8, 5. *Hilgenf.* d. Ev. u. d. Briefe Joh. p. 32 f. οὐδὲ ἓν) ne unum quidem, d. i. *prorsus nihil*, stärker hervorhebend als οὐδέν. Vrgl.

1. Kor. 6, 5.; s. *Stallb.* ad Plat. Sympos. p. 214. D. Kühner ad Xen. Mem. 1, 6, 2. Zur Sache vrgl. Philo II. p. 225.: δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. — ὃ γέγονεν) Perfect.: *was geworden und vorhanden ist.* Vrgl. ἔκτισται Kol. 1, 16. Dies gehört zur nachdrücklichen Fülle der Darstellung (*Bornem.* Schol. in Luc. p. XXXVII.), und schliesst sich an das Vorhergehende an. Die schon sehr alte Verbindung mit dem Folgenden (C*. D. L. Verss. *Clem. Al., Orig.*, u. andere Griechen, *Heracleon, Ptolem., Philo.* Orig. 5, 8., Lateinische Väter, auch *Augustin; Welst., Lachm., Weisse*), wobei man entweder nach γέγ. oder nach αὐτῷ (so schon die Valentinianer *) das Komma setzt, ist verwerflich, obwohl es der Johanneischen Fortspinnung der Redeglieder, nach welcher „ex proximo membro sumitur gradus sequentis“ (*Erasm.*), entspräche, übrigens aber nur, wenn das Komma nach γέγ. gesetzt wird (so auch *Lachm.*), Johanneisch wäre. Das Verwerfliche liegt nicht in der Doppelsinnigkeit von ζωή, welche bei Joh. nicht auffallen kann, sondern darin, dass das Perf. γέγονεν wegen seines Begriffs des Fortbestandes nicht ἦν, sondern ἐστὶ nach ζωή logisch erfordert haben würde; zu ἦν würde nicht γέγονεν sondern ἐγένετο passend sein, so dass dann der Sinn wäre: was entstand, in ihm hatte es Lebensgrund, Lebensquell.

V. 4. Fortschritt zur Lebens-, und dadurch zur Licht-Natur des Logos **). — ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν) in ihm war Leben, er war πηγὴ ζωῆς (*Philo*); Leben war's, was in ihm vorhanden, wovon er erfüllt war. Diess ist im umfassendsten Sinne zu nehmen, nichts, was Leben ist, ausgeschlossen: physisches, ethisches, ewiges Leben (s. schon *Chrys.*), — Alles war im Logos als in seinem Princip und Quell enthalten. Keine Beschränkung des Begriffs, zumal da ζωή

*) „Was in ihm (selbst) entstand, ist Leben.“ Letzteres soll die Zoë sein, welche mit dem Logos Eine Syzygie bildete. *Hilgenf.* hält diese Fassung für die richtige, im Zusammenhange mit der Annahme des spätern gnostischen Ursprungs des Evangel. Sie ist aber den Worten nach falsch, weil nicht ἐστὶ oder nicht ἐγένετο steht, und dem Gedanken nach, weil nach V. 1—3. im Logos ein Lebensprincip nicht erst entstanden sein kann, sondern uranfänglich gewesen sein muss. Mit Unrecht hat auch *Bunsen* Hippol. II. p. 291. 357. die Interpunktion der Alexandriner u. Gnostiker vorgezogen.

**) welcher nothwendig wie V. 1—3. zu fassen ist, nicht aber von V. 4. an im sächlichen Sinne *Hofmann's*, also vom Evangelium, wie *Röhricht* p. 315. will, als ob nun das Verbum vocale eine Bezeichnung Christi, des Trägers desselben, wäre. Solche Disparität liegt nicht im Texte angedeutet und bringt Verwirrung in den klaren Fortschritt.

artikellos steht (vrgl. 5, 26.), hat ein Recht im Contexte; daher ist weder bloß vom *physischen* Leben, sofern es die erhaltende Kraft sei (*B. Crus.*, vrgl. *Chrys.*, *Euth.-Zig.*, *Calvin*), noch vom *geistlichen* und *ewigen* Leben, von der Johanneischen $\zeta\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ (*Orig.*, *Maldonat.*, *Lampe*, *Kuinöel*, *Köstlin*, *Hengstenb.*, *Weiss*) zu fassen, wobei *Hengstenb.* den negativen Gedanken einträgt, dass die Creatur vom Leben ausgeschlossen gewesen, so lange Christus nicht im Fleische erschienen war; er sei bis zu dieser seiner Erscheinung nur *virtuell* Leben und Licht gewesen. — $\kappa\alpha\iota\ \eta\ \zeta\omega\eta$ etc.) *und das Leben*, dessen Inhaber der Logos war, *war das Licht der Menschen*. So geht die Darstellung vom Allgemeinen auf das Verhältniss des Logos zur *Menschheit* über; für diese war er, als der allgemeine *Lebensquell* der durch ihn gewordenen Welt, welcher als solcher am wenigsten in Bezug auf die Menschen unwirksam sein konnte, sondern sich an ihnen nach ihrer vernünftig sittlichen Natur wirksam erweisen musste, insbesondere *das Licht*, nach dem nothwendigen Zusammenhange von Leben und Licht, im Gegensatz von Tod und Finsterniss. Vrgl. 8, 12. Ps. 36, 10. Eph. 5, 14. Luk. 1, 78 f. Das *Licht* ist die reine *göttliche Wahrheit*, theoretisch und ethisch (beides *zusammen* nach innerer Nothwendigkeit, nicht bloß ersteres, wie *Weiss* will), deren Empfang und Aneignung den Menschen zum *Erleuchteten* ($\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \phi\omega\tau\acute{\iota}\varsigma$, 12. 36.) macht, deren Nichtempfang und Nichtaufnahme in's Bewusstsein aber den Zustand der *Finsterniss* bedingt. Das Leben *war* der Menschen Licht, weil es in seiner Wirksamkeit auf sie die nothwendige *Potenz ihrer Erleuchtung* war. Vrgl. Ausdrücke wie 11, 25. 14, 6. 17, 3. Der Satz sagt übrigens noch nicht die Wirksamkeit des Logos *nach seiner Fleischwerdung* aus (14, 6.), sondern (man beachte $\eta\ \nu$) dass die göttliche Wahrheit in jener Urzeit den Menschen vom Logos als dem Lebensquell herkam; das Leben in ihm war für die Menschen das wirksame mittheilende Princip der göttlichen $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, in deren Besitz sie in jener schönen Morgenzeit der Schöpfung, ehe durch die Sünde die Finsterniss hereingebrochen war, gelebt haben. Diese Beziehung auf die Zeit des Unschuldstandes der nach Gottes Bild geschaffenen Menschen wird durch $\eta\ \nu$, welches nicht anders als das vorhergehende $\eta\ \nu$ auf die V. 3. bezeichnete Schöpfungszeit gehen muss, mit Nothwendigkeit gefordert. Dadurch aber wird zugleich ausgeschlossen, hier unter der Lichtwirksamkeit des Logos die göttliche Offenbarung im Hebräer- und Judenthum (vrgl. Jes. 2, 5.), bei den Pro-

pheten u. s. w. (*Ewald*) zu verstehen, ja selbst mit an die religiösen und sittlichen Wahrheits-Elemente im *Heidenthum* (λόγος σπερματικός) zu denken. — In jener frischen, ungestörten Urzeit, wo der Logos, als der *Lebensquell*, das *Licht* der Menschen war, war der Gegensatz von Licht und Finsterniss noch nicht vorhanden; aber dieser tragische Gegensatz — die Leser wussten es — ist durch den Sündenfall entstanden und dauerte fort. Daher folgt nach der lieblichen Erinnerung an jene schöne Vergangenheit V. 4. die schmerzvolle elegische Aussage des spätern noch andauernden Verhältnisses V. 5., wo das Licht zwar *fortleuchtet*, aber in der *Finsterniss*, und diese es nicht aufgenommen hat. Ist aber jene genau inne zu haltende Beziehung des ἦν auf die Zeit der Welterschöpfung, so wie diese Darstellung des Fortschrittes des Berichts richtig: so kann man auch nicht von der *fortgehenden* (5, 17.) Schöpferthätigkeit des Logos erklären, durch welche sich Bewusstsein und Erkenntniss der höchsten Wahrheit im Menschengeschlechte entwickelt habe (*de Wette*), und eben so wenig in τὸ φῶς τ. ἀνθρ. nur dasjenige finden, was dem Logos *seinem Wesen nach eignete*, wozu vielmehr die Lesart ἐστὶ passen würde (gegen *Brückn.*); vrgl. φωτίζει V. 9. Wie in ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, so muss auch mit ἦν τὸ φῶς τ. ἀνθρ. gesagt sein, was der Logos *in geschichtlicher Wirksamkeit*, nicht etwa *blos virtuell* (*Hengstenb.*) gewesen. Vrgl. *Godet*, welcher aber ohne Andeutung des Textes und nicht einmal geschichtlich passend in „Leben und Licht“ eine Reminiscenz an die Bäume des Lebens und der Erkenntniss im Paradiese findet.

V. 5.: Verhältniss des Lichtes zur Finsterniss. — καὶ τὸ φῶς) und das Licht scheint *); nicht: „und so, als das Licht“ scheint der Logos (*Lücke*). Die Rede kettet sich stetig fort, so dass das vorige Prädicat das Subject wird. — φαίνει) *Präsens*, nämlich *seit Anbeginn bis jetzt*, ununterbrochen; es umfasst also die Licht-Wirksamkeit des λόγος ἄσαρκος **) und ἑνσαρκος. Wie es willkürlich ist,

*) φαίνει, *lucet*, nicht zu verwechseln mit φαίνεται, welches *apparet* hiesse. S. z. Phil. 2, 15. Irrig urtheilt über den Unterschied *Godet*.

**) Es sei der *sittliche Rechtszustand durch das Gewissen* gemeint (Rom. 2, 14.), urtheilt *Godet*; den handhabe der Logos, und diess sein Verhältniss zur ganzen Menschheit sei wesentlich und permanent. Damit würde aber dem Inhalte von φῶς, zumal in seinem Gegensatz gegen die σκότης, gänzlich nicht genügt. Als *göttliches Licht* scheint das φῶς *vor Christo* (durch Offenbarung und Prophetie) und

den Gedanken „noch gegenwärtig“ zuzudenken (*Weiss*), so willkürlich ist auch die Beschränkung auf die Offenbarungen durch die *Propheten des A. T.*, so dass φαίνει das veranschaulichende Praes. historicum wäre (*de Wette*), zu dessen Annahme aber im Zusammenhange mit lauter Praeteritis kein Recht ist, vrgl. vielmehr φωτίζει V. 9. Nach *Ewald* Jahrb. V. p. 194. (vrgl. dessen Johann. Schr. I. p. 121.) vergegenwärtiget φαίνει die Zeit, in welcher das Licht, welches seit der Schöpfung nur von fern die Menschen erleuchtet habe, plötzlich in die Welt, die ohne dasselbe Finsterniss ist, versetzt sei und mitten aus dieser Finsterniss scheine. So wird ein gegensätzliches Verhältniss angenommen („nur von ferne — — plötzlich mitten in“), welches durch das Praesens allein, ohne nähere Andeutung im Texte, nicht begründet ist. Zudem hat nicht φαίνει den Nachdruck, sondern der (tragische) Accent liegt auf dem deshalb vorangestellten ἐν τῇ σκοτίᾳ. Specieell auf die Wirkksamkeit des *Fleischgewordenen* (diess auch gegen *Hengstenb.*) führt erst der Fortschritt der Rede V. 7 ff. — Die σκοτία ist Verneinung und Gegentheil des φῶς, der Zustand und die Verfassung, in welcher man die göttliche ἀλήθεια nicht hat, und der Thorheit, Lüge und Sünde als ungöttlicher herrschender Macht und ihrem Elende verfallen ist. Hier bezeichnet das Abstractum, als das *Element*, in welchem das Licht scheint, nicht die einzelnen finsternen Subjecte (Eph. 5, 8.), sondern contextmässig die nämliche Gesamtheit, welche vorher durch τῶν ἀνθρώπων bezeichnet war, mithin die *Menschheit überhaupt*, sofern sie an und für sich nach dem Sündenfalle der göttlichen Wahrheit entbehrt und an Verstand und Willen verderbt ist. Gut *Melanth.*: „genus humanum oppressum peccato vocat tenebras.“ Ganz verfehlt *Frommann*; σκοτία sei in beiden Vershälften verschieden, nämlich 1) die Menschheit, so fern sie noch ausser dem Einflusse des Lichts, und 2) die Menschheit, so fern sie gegen diesen Einfluss gewesen. Unrichtig aber auch und aus anderartigen Vorstellungskreisen eintragend *Hilgenf.*: Licht und Finsterniss sei ein uranfänglicher Gegensatz, nicht erst durch den Sündenfall eingetreten. S. z. 8, 44. — οὐ κατέλαβεν) ergriff es nicht; nahm nicht Besitz davon; es ward von der Finsterniss nicht angeeignet, so dass sie dadurch licht geworden wäre; sie blieb ihm fern und fremd. Vrgl. überh. Phil. 3, 12 f. 1. Kor. 9, 24.

nachher. Es ist übernatürlich, himmlisch. Vrgl. 1. Joh. 2, 8. Vom λόγος πνευματικός ist keine Rede.

u. insond. Rom. 9, 30.; ferner Ausdrücke wie καταλαβ. σοφίαν Sir. 15, 1. 7. Die Erklärung: *begriff*, d. i. ἔγνων V. 10. (Eph. 3, 18. Act. 10, 34. 4, 13. Plat. Phaedr. p. 250. D. Phil. p. 16. D. Polyb. 8, 4, 6.), ist theils willkürlich beengend, theils vorgreifend, indem sie der σκοτία, die als *Bereich* gedacht ist, die *Subjecte* unterschiebt. Unrichtig Orig., Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Bos., Schult Hess, Hoelern. p. 60. auch Lange: die Finsterniss *hemmte*, *unterdrückte* es nicht, es war ihr unüberwindlich. Sprachlich an sich zulässig (s. Schweigh. Lex. Herod. II. p. 18.), aber nirgends so im N. T. und hier wider die Parallele V. 10. 11. — Zu beachten ist, dass οὐ κατέλαβεν, welches keinen gnostischen Absolutismus, sondern die Freiheit sittlicher Selbstbestimmung voraussetzt (vgl. V. 11 f.), die Erscheinung im *Grossen und Ganzen* wiedergiebt, und zwar wie sie von der *Geschichte und Erfahrung* dem Joh. gegeben ist; daher Aor. Vgl. 3, 19.

V. 6. In dem schmerzlichen, das ganze Evang. durchziehenden Gegensatze V. 5. war nicht blos das vormenschliche Verhältniss des Logos zur Menschheit, sondern auch schon sein Verhältniss *nach seiner Fleischwerdung* (s. z. φαίνει) begriffen. Das letztere wird nun *näher dargelegt* bis V. 11., und zwar dermaassen dass Joh. erst, zur Verstärkung des Gegensatzes, das *Zeugniss des Täufers* vom Lichte aufführt V. 6—8., auf Grund dessen dann den Logos *als das wahrhaftige Licht* bezeichnet V. 9., und endlich, so vorbereitet, die *Antithese* V. 10. u. 11. desto tragischer folgen lässt. Die *Erwähnung des Johanneszeugnisses* schon hier im Prolog ist demnach nicht eine blose Bekräftigung der Wirklichkeit des Logos-Auftritts (*Brückn.*), deren die Aussagen V. 9 f. nicht bedurften; noch weniger ein Vordrängen des Gedankens an den Anfang der evang. Geschichte (*de Wette*), aber auch weder die Darstellung der Idee der ersten Vermittelung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniss (*Baur*), noch eine „glanzvolle Ausnahme“ (*Ewald*) von dem vorherigen ἡ σκοτία etc., sondern giebt, ein neues Redestück einführend und daher auch ohne Partikel eintretend, die geschichtsmässige, der Wirklichkeit entsprechende *Vorbereitung auf die Nichterkennung und Verwerfung* (V. 10. 11.), welche das in der Finsterniss scheinende Licht trotz jenes Johanneszeugnisses erfahren hat. V. 15. verhält sich zu V. 7. wie eine einzelne bestimmte Aussage zu dem Zeugniss überhaupt, zu welchem sie gehört. — ἐγένετο nicht *es war* (ἦν 3, 1.), sondern den *Auftritt*, die geschichtliche *Erscheinung* bezeichnend.

S. z. Mark. 1, 4. Luk. 1, 5. Phil. 2, 7. Daher nicht mit *Chrys.*: ἐγένετο ἀπεσταλμένος ἀπὸ τοῦ ἀπεστάλη; so wieder *Hengstenb.* — Man beachte im Folgenden die edle Einfachheit des Berichts, und suche keine gegensätzliche Tendenz (ἐγένετο — ἄνθρωπος — ἀπεστ. π. Θεοῦ) zu V. 1. (*B. Crus.*, *Luthardt* u. Aeltere). Zu ἀπεσταλμ. π. Θεοῦ vrgl. 3, 28. Mal. 3, 1. 23. Bezeichnung des wahren *Propheten*. Vrgl. auch Luk. 3, 2 f.

V. 7. Εἰς μαρτυρίαν) behuf Zeugnisses; denn Joh. bezeugte, was ihm durch göttliche Offenbarung über das in menschlicher Erscheinung gekommene Licht prophetisch kund geworden war. Vrgl. V. 33. — ἵνα πάντες etc.) Zweck des μαρτυρήσῃ, Endzweck des ἦλθεν. — πιστεύσ.) nämlich an das Licht: vrgl. V. 8. 9. 12, 36. — δι' αὐτοῦ) durch *Johannes*, sofern er eben durch seine Zeugnis-Abgabe den Glauben vermittelte, „und ist also Johannes ein *Diener und Führer* zu dem Licht, das da ist Christus“ (*Luther*); nicht: durch das Licht (*Grot.*, *Lampe*, *Seml.*), da nicht vom Glauben an *Gott* (1. Petr. 1, 21.) die Rede ist.

V. 8. Den *Nachdruck* hat das deshalb vorangestellte ἦν: nicht *war* jener das Licht, sondern *zeugen* sollte er vom Lichte, daher im zweiten Satze μαρτυρ. nachdrücklich vorgesetzt ist. Der Zweck dieser gegensätzlichen Hervorhebung ist nicht Bestreitung oder wenigstens Berücksichtigung der *Johannesjünger* (s. d. Einl.), sondern: die wahre Stellung des Täuflers, der geschichtlichen Thatsache gegenüber, dass man ihn bei seinem Auftreten für den Mesias selbst nahm (vrgl. V. 20. Luk. 3, 15.), nachzuweisen*), so dass sein Zeugnis im rechten *geschichtlichen* Gesichtspunkte erscheinen soll. Vrgl. *Cyrrill.* — ἀλλ' ἵνα etc.) Vor ἵνα ist aus dem Vorhergehenden ἦλθεν zu denken; rasches Forteilen zum Hauptgedanken, vrgl. 9, 3. 13, 18. 15, 25. 1. Joh. 2, 19. *Fritzsche* ad Matth. 840 f. *Winer* p. 297., weder imperativisch (*de Wette*), noch von ἦν abhängig (*Lücke*, *Lange*, *Godet*), Letzteres nicht, weil εἶναι, ἵνα (statt εἰς τό), selbst wenn es sprachlich nachweislich wäre, hier wegen des auf ἦν liegenden Nachdruckes unstatthaft, das vor ἵνα wiedergedachte ἦν aber *aderat* zu nehmen (*Godet*) härter und willkürlicher wäre, als ἦλθεν aus V. 7. zu ergänzen.

*) nicht: die Grösse Christi durch die Unterordnung des grössten Menschen und Propheten unter ihn in's Licht zu stellen, wie *Hengstenb.* will. So müsste Johannes nach seiner Grösse und Höhe, nicht einfach wie V. 6., bezeichnet sein.

V. 9. Zur richtigen Fassung ist zu beachten, 1) dass ἦν den Hauptnachdruck hat und deshalb an die Spitze gestellt ist; 2) dass τὸ φῶς τὸ ἀληθ. nicht Prädicat sein kann, sondern Subject sein muss, weil V. 8. ein Anderer das Subject war, mithin ein nichtausgedrücktes Subject ohne ein τοῦτο oder dergl. grundlos angenommen wird; 3) dass ἐρχόμ. εἰς τὸν κόσμον mit Orig., Syr., Copt., Euseb., Chrys., Cyrill., Epiph., Nonnus, Theophyl., Euth. Zig., It., Vulg., Augustin., Erasm., Luther, Beza, Calvin, Aret. u. den meisten Aelteren *) nur zu πάντα ἄνθρωπον verbunden werden kann, nicht zu ἦν, weil, als Joh. zeugte, der Logos schon in der Welt war (V. 26.), nicht aber erst kam in die Welt oder im Begriffe war zu kommen oder kommen sollte, man müsste denn, was aber willkürlich geschähe, ἐρχ. εἰς τ. κόσμ. auf den öffentlichen Auftritt beschränken, wie schon Grot. gethan (dem Calov. widerspricht), und weil die Wortstellung für die Zusammennahme von ἦν ἐρχόμ. nichts an die Hand giebt, vielmehr die Voranstellung des ἦν und seine weite Trennung von ἐρχόμενον ohne Grund wäre. Daher ist die altkirchliche Verbindung von ἐρχόμ. mit π. ἄνθρ. keineswegs mit Hilgenf. als verschollen zu betrachten, sondern beizubehalten, zu erklären aber: „Vorhanden war das Licht das wahrhaftige, welches erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt.“ Diess dient sammt dem folgenden ἐν τῷ κόσμῳ ἦν bis ἐγένετο dazu, den verhängnissvollen traurigen Gegensatz καὶ ὁ κόσμ. αὐτὸν οὐκ ἔγνω vorbereitend zu verstärken. Unzutreffend ist der gewöhnliche Einwand, ἐρχόμ. εἰς τ. κ., zu πάντα ἄνθρ. bezogen, sei ein müssiger Beisatz. Es giebt auch eine feierliche Abundanz, und die ist hier, eine epische Wortfülle. Abzuweisen ist demnach 1) die gewöhnliche Fassung der Aelteren (vor Grot.), denen auch Kaeuffer beitrith: „Er (oder auch Das, nämlich τὸ φῶς) war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen“, Luther, wogegen das vorhin unter 1. u. 2. Bemerkte ist: ferner 2) die Fassung, welche ἐρχόμ. als begleitende Bestimmung an φῶς anschliesst (so wahrscheinlich Theod. Mopsv., Einige b. Augustin. de pecc. mer. et rem. 1, 25., Castal., Vatabl., Grot., Schott Opusc. l. p. 14., Maier): „Er war das wahrhaftige Licht — —, das da kommen sollte in die Welt **“; ferner 3) die Verbindung

*) So neuerlich auch Paulus, Klee, Kaeuffer in d. Sächs. Stud. 1844. p. 116., Hoelem. u. Godet.

**) Ganz falsch erklären Schoettg., Seml., Morus, Rosenm., als

von ἦν — ἐρχόμενον, wobei man entweder rein historisch fasst (*Bleek, Köstlin, B. Crus., Lange, Hengstenb.*: er kam, mit Beziehung auf Mal. 3, 1. u. schon *Bengel*); oder relativ wie *de Wette, Lücke*: „als Joh. erschienen war, von ihm zu zeugen, da kam eben das wahrhaftige Licht in die Welt“ vrgl. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 575.; oder futurisch von dem bald Eintretenden: *venturum erat* (*Rinck, Tholuck*), nach *Luthardt* (vrgl. *Baeuml.*): es war von Gott bestimmt zu kommen; oder genauer von einem in jener Gegenwart noch gegenwärtigen unvollendeten Zustande: *es war kommend* (*Hilgenf.* Lehrbegr. p. 51. *) und nach *Ewald*, welcher an V. 4 f. anschliesst: es „kam damals immer in die Welt, so dass jeder Sterbliche, wenn er gewollt hätte, sich von ihm hätte leiten lassen können“: vrgl. *Keim*: er war „in stetem Kommen in die Welt.“ Im Einzelnen ist noch zu merken: ἦν *aderat*, wie 7, 39. u. oft; dessen Näherbestimmung V. 10.: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. Das Licht war (in Jesu) schon da, als Joh. von ihm Zeugniß gab, V. 26. Die Beziehung von V. 9—13. auf die vormenschliche Wirksamkeit des Logos (*Tholuck, Olsh., Baur, auch Lange* Leben J. III. p. 1806 ff.) scheitert entschieden an V. 11—13., wie auch an der Vergleichung des Täufers mit dem Logos, welche dessen persönliche Erscheinung voraussetzt (vrgl. auch V. 15.), daher *Baur* mit Unrecht die Scheidung der vorchristlichen und christlichen Logos-Wirksamkeit im Prolog in Abrede stellt. Vrgl. *Bleek* in d. Stud. u. Krit. 1833. p. 414 ff. — τὸ ἀληθινόν) wie weder Joh. noch ein Anderer es war, sondern das wahre, ächte, das der Idee entsprechende, urbildliche Licht, die Realität der Idee des Lichts **). Vrgl. 4. 23. 37. 6, 32. 7. 28. 15, 1. S. überh.

ob statt ἐρχόμεν. stände: ἐλθόν. Besser *Luther* bis 1527.: „durch seine Zukunft in diese Welt.“

*) nämlich in der Zeit vor der Taufe; durch die Taufe erst sei (nach Valentinianischer Gnosis) der Mensch Jesus das Organ des Logos geworden, welcher dadurch erst in die Welt gekommen sei. Durch die Geburt Jesu sei dieses Kommen nur eingeleitet. Dieses Herbeiziehen des Gnosticismus verwerfend, stimmt übrigens *Brückn.* mit *Hilgenf.* — *Philippi* (der Eingang d. Joh. Ev. p. 89.): „er sollte nach den Verheissungen des A. T. kommen“, und (V. 10.) „diese Verheissungen hatten sich nunmehr erfüllt.“

**) Aus Classikern s. Plat. Pol. 1. p. 347. D. (τῷ ὅτι ἀληθινός) 6. p. 499. C. Xen. Anab. 1, 9, 17. Occ. 10, 3. Dem. 113. 27. 1248. 22. Theocrit. 16. (Anthol.). Pind. Ol. 2, 201. Polyb. 1, 6, 6. u. v. a. Irrig *Rück.* Abendm. p. 266.: das Wort sei selten in der classischen Sprache. Besonders gangbar ist's bei Plato, wie unter den Späteren bei Polyb.

Schott Opusc. I. p. 7 ff. *Frommann* Lehrbegr. p. 130 ff. *Kluge* in d. Jahrb. f. D. Th. 1866. p. 333 ff., auch *Hoelem*. l. l. p. 63., welcher jedoch hier einen im Zusammenhang nicht begründeten Gegensatz gegen das *kosmische* Licht (Gen. 1.) annimmt. — ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρ.) Characteristicum des wahrhaften Lichts. *Jedweden* erleuchtet es. Diess bleibt wahr, wenngleich thatsächlich die Erleuchtung von Vielen nicht empfangen wird (vrgl. z. Rom. 2, 4.), so dass nicht Jeder was er werden *könnte*, wirklich *wird*, Kind des Lichtes, *φῶς ἐν καρδίᾳ* Eph. 5, 8. Das *empirische* Verhältniss kommt darauf zurück: „quisquis illuminatur, ab hac luce illuminatur“, *Bengel*., vrgl. *Luthardt*, aber nicht dieses, sondern das *wesentliche* Verhältniss, welches *auf Seiten des Logos* statt findet, ist ausgedrückt *). Treffend übrigens *Bengel*: „numerus singularis magnam hic vim habet.“ Vrgl. Kol. 1, 15. Rom. 3, 4. — ἐρχόμενον εἰς τ. κόσμον) jeden *in die Welt* kommenden Menschen; mit Recht ohne Artikel. Vrgl. 2. Joh. 7. Der prädicative Zusatz ist nachdrückliche Hervorhebung des Begriffes πάντα. Der Vergleichung des Rabbinischen בְּיָוֶזֶת כִּי־אֵל (s. *Lightf.* u. *Schoettg.*) bedarf es nicht. Vrgl. 16, 21. u. s. z. 18, 37.

V. 10. Nach εἰς τ. κόσμ., kettet sich die Rede durch ἐν τῷ κόσμῳ ἦν weiter. Diess ist Näherbestimmung jenes nachdrücklichen ἦν V. 9.: *in der Welt war es*, nämlich in der Person Jesu, als Joh. zeugete. Von der *unendlichen* Gegenwart in der Menschheit (*B. Crus.*, *Lange*) ist keine Rede, so wenig wie von der „*lumière innée*“ (*Godet*) jedes Menschen; vrgl. z. V. 5. — Das *dreimalige* κόσμος, wobei das letzte den engern Sinn der *Menschenwelt* hat, hebt den traurigen Gegensatz; *Buttm.* neut. Gr. p. 341. — ἦν) nicht Plusquam. („er war schon stets in der Welt gewesen, aber nicht von ihr erkannt worden“), wie *Herder*, *Tholuck*, *Olsh.* u. *Klee* wollen, sondern wie ἦν V. 9. — καὶ ὁ κόσμ. δι' αὐτοῦ ἐγέν.) klimaktische weitere Vorbereitung des Gegensatzes, unter Rückblick auf V. 3. War das Licht *in der Welt*, und ist diese durch dasselbe *geworden*, so hätte sie es um so mehr erkennen können und sollen, — *können*, weil sie nur das inwendige Auge vor dem Lichte nicht zu verschliessen und dem Zuge der nothwen-

*) *Luther*: „Was mag (kann) dazu die liebe Sonne, wenn sie leuchtet und scheint, dass ich die Augen zuthue und will ihr Licht nicht sehen, oder verkrieche mich vor ihr unter die Erde?“ Vrgl. auch *Delitzsch* Psychol. p. 348.

digen sittlichen Urverwandtschaft mit dem schöpferischen Lichte zu folgen gebraucht hätte; *sollen*, weil das Licht, inweltlich leuchtend und selbst das Dasein der Welt gegeben habend, die Anerkennung fordern konnte, deren Nicht-eintreten Undank in selbstverschuldeter Verblendung und sittlicher Verstockung war. Vrgl. Rom. 1, 19 ff. Dem einfach satzverbindenden καί ist weder der Begriff von *obgleich* (Kuinoel, Schott), noch des Relativi (*welche* durch ihn geworden ist, Bleek) zu leihen. — αὐτόν den Logos, welcher mit dem Lichte, wovon die Rede ist, nach V. 4 ff. als dessen Inhaber identificirt ist; αὐτοῦ war noch *Neutr.*, aber der Gegensatz geht in's *Mascul.* über, weil der Gegenstand, welcher nicht erkannt wurde, eben die *persönliche Erscheinung* des Logos war. — Zum letzten καί bemerke: „cum vi pronuntiandum est, ut saepe in sententiis oppositionem continentibus, ubi frustra fuere qui καίτοι requirent“, Stallb. ad Plat. Apol. p. 29. B. Vrgl. Hartung Partikell. p. 147. Sehr oft bei Joh.

V. 11. Speciellerer Ausdruck des Contrastes. Man beachte die zum Bestimmtern fortschreitende Steigung: ἤν V. 9., ἐν τῷ κόσμῳ ἤν V. 10., εἰς τὰ ἴδια ἦλθε V. 11. — εἰς τὰ ἴδια) in sein *Eigenthum*, ist mit *Erasm., Luther, Beza, Calvin, Beng., Lampe* u. M., auch *Lücke, Tholuck, Bleek, Olsh., de Wette, B. Crus., Maier, Fromm., Köstl., Hilgenf., Luthardt, Ewald, Hengstenb., Godet* u. M. vom *Jüdischen Volke* zu erklären als dem *Eigenthumsvolke* des *Messias* (Sir. 24, 7 ff.), wie es Ex. 19, 5. Deut. 7, 6. Ps. 135, 4. Jes. 31, 9. das *Eigenthum Jehova's* ist; von Israel aus sollte das Heil sich über die Welt verbreiten (4, 22. Matth. 8, 12. Rom. 1, 16.). Diese Fassung wird durch den *Fortschritt* der Rede gefordert, welcher die Beziehung auf die *Welt* (Corn. a Lap., Kuinoel, Schott, Reuss, Keim), die schon von *Chrys., Ammonius, Theophyl., Euth. Zig.* neben jener aufgeführt und von *Augustin.* u. M. mit ihr verbunden wird, durch ἦλθε ausschliesst. Er war in der *Welt* und nun der *geschichtliche Auftritt*: er kam in sein *Eigenthum*. Da hätte ihm doch die Sympathie des Gottesvolks, welches sein Volk war, die Hände reichen müssen. — οἱ ἴδιοι) die *Juden*. — παρέλαβον) sie nahmen ihn nicht an, nämlich als denjenigen, welchem sie zu eigen gehörten. Vrgl. Matth. 1, 20. 24, 40 f. Herod. 1, 154. 7, 106. Plat. Soph. p. 218. B. Beachte, dass die besondere Verschuldung Israel's noch grösser erscheint (οὐ παρέλαβον, sie verschmäheten ihn) als die allgemeine der Menschheit überhaupt (οὐκ ἔγνω). Vrgl. das οὐκ ἠθέλησατε Matth. 23,

37. Rom. 10, 21. In der negativen Ausdrucksform V. 10, 11. liegt ein tief elegischer, schmerzlicher Zug.

V. 12. Die Masse der Juden verwarf ihn, aber doch *nicht Alle*. Dem Schatten wird daher mit freudiger Anerkennung jetzt (anders V. 5.) in dieser ausführlicheren Darstellung des Verhältnisses des erschienenen Logos zur Welt auch das erquickende Licht gegenübergestellt. — ἔλαβον) Er *kam*, sie *nahmen* ihn, wiesen ihn nicht zurück. Vrgl. 5, 43. Soph. Phil. 667.: ἰδὼν τε καὶ λαβὼν φίλον. — Der *Nominat.* ὅσου bleibt mit Nachdruck unabhängig von der folgenden Structur. S. z. Matth. 7, 24. 10, 14. 13, 12. 23, 16. Act. 7, 40. — ἐξουσίαν) nicht *Würde* oder *Vorzug* (Erasm., Beza, Flacius, Rosenm., Seml., Kuinoel, Schott), auch nicht *Möglichkeit* (de Wette, Tholuck), oder *Fähigkeit* (Hengstenb., Brückn.), was dem Wortsinne nicht genügt*), sondern: er *ermächtigte* sie (vrgl. 5, 27. 17, 2.); die Verwerfung des persönlich gekommenen Logos schloss von der heiligen, durch ihn zu empfangenden *Zuständigkeit*, in das Verhältniss der Gotteskindschaft einzutreten, aus, und nur die im Glauben ihn Annehmenden bekamen diese *Befugniss* durch ihn. dieses *Anrecht* (ἐπιτροπή νόμου, Plat. Defin. p. 415. B.). Es ist aber eine Vergleichung *in der Gnadenordnung Gottes*, weder ein Rechtsanspruch Seitens der Menschen, noch ein *innerliches Können* (Lücke, welcher 1. Joh. 5, 20. vergleicht, auch Lange), was nicht im Worte an sich, aber auch nicht im Zusammenhange liegt, da die Entstehung der Kindschaft, welche der Vollzug jener höchsten theokratischen ἐξουσία ist, als *Geborenwerden*, mithin passiv (gegen B. Crus.) gedacht ist, V. 13. — τέκνα Θεοῦ) Nur Christus *ist* der Sohn Gottes, erschienen als solcher *seit seiner Geburt*, der *μονογενής*; die Gläubigen *werden* von ihrer Erkenntniss Gottes in Christo aus (17, 3.) Gottes Kinder durch die *Geburt aus Gott* (vrgl. 3, 3. 1. Joh. 3, 9.), d. i. durch die sittliche Umwandlung und Neugestaltung ihres ganzen geistigen Wesens vermöge des heiligen Geistes, so dass nun das göttliche Lebenselement in ihnen das Maassgebende ist und bleibend die Entwicklung dieser ethischen Wesensgemeinschaft mit Gott bis zur künftigen herrlichen Vollendung (1. Joh. 3, 2. Joh. 17, 24.) bedingt und alles Ungöttliche ausschliesst; 1. Joh. 3, 9. vrgl. 1. Petr. 1, 23. So stellt Joh. die Idee der Gotteskindschaft, von welcher er immer τέκνα gebraucht, unter den Gesichtspunkt der

*) Vrgl. Godet: „il les a mis en position.“

geistigen Genesis *), während sie *Paulus* von der *rechtlichen* Seite (als Adoption, Rom. 8, 15. Gal. 4, 5.) auffasst, die damit verbundene geistige Erneuerung (Wiedergeburt), die *καινότης ζωῆς* (Rom. 6, 4.) als neue Schöpfung (2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15.), ethische Auferstehung (Rom. 6.) u. dergl. betrachtend; die *Synoptiker* aber (vgl. auch Rom. 8, 23.) lassen die *κρίσις* als erst im Messiasreiche eintretend erscheinen (s. z. Matth. 5, 9. 45. Luk. 6, 35.), jedoch als bedingt durch die sittliche Beschaffenheit. Nicht Verschiedenheit in der Sache selbst, sondern Auffassung ihrer verschiedenen Seiten und Stufen. — *τοῖς πιστεύουσιν* etc.) *quippe qui credunt*, ist begründend gedacht, denn als die Glaubenden haben sie die subjective *Bedingung* zur Kinderschaft zu gelangen erfüllt, sowohl negativ, indem sie nun nicht mehr dem Zorne Gottes verfallen sind und dem Gerichte unter dem Gesetz (3, 36. 16 f. 5, 45.), als auch positiv, indem sie nun fähig und empfänglich für das Wirken des Geistes sind (7, 38 f.). Nicht *πιστεύσασιν*, sondern *πιστεύουσιν* sagt Joh.; denn der Glaube, durch dessen *Eintritt* das *ἔλαβον* geschehen ist, ist von da an ihr *fortdauernder Habitus*. — *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) nicht wesentlich verschieden von *εἰς αὐτόν*, aber charakterisirender: denn der gesammte *Inhalt* des Glaubens liegt im *Namen* dessen, an welchen man glaubt; der *ausgesprochene Name* enthält das ganze Glaubensbekenntniss. Vgl. 2, 23. 3, 18. 1. Joh. 3, 23. 5, 13. Der Name selbst übrigens ist kein anderer als der des geschichtlich erschienenen Logos: *Jesus Christus*, wie sich dem Bewusstsein des Lesers von selbst verstand. Vgl. V. 17. 1. Joh. 5, 1. 2, 22.

V. 13. *Οἷ*) geht auf *τέκνα θεοῦ* (das *Mascul.* in bekannter Constructio *κατὰ σίνεσιν*, 2. Joh. 1. Philem. 10.

*) *Hilgenf.* freilich will die Betreffenden schon als *ursprüngliche τέκνα θεοῦ* angesehen wissen (vgl. z. 3, 6. 8, 44. 11, 52.), und sucht sich daher aus dem Gedränge, in welches ihn *γενέσθαι* bringt, durch die Deutung zu helfen: „die Macht, durch welche der aus Gott geborene Mensch das realisirt und wirklich *wird*, was er seiner Natur nach *an sich* ist!“ So hätten wir hier das gnostische *semen arcanum electorum et spiritualium*. S. *Hilgenf.* Evangelien p. 233. Unzutreffend ist der Vorwurf der Tautologie, welchen er auch noch in s. Zeitschr. 1863. p. 110. der gewöhnlichen Erklärung macht. Der hier zum ersten Mal auftretende wichtige Begriff der *τέκνα θεοῦ* war dem Joh. gross genug, um ihn mit einer ausführlichen Erläuterung zu begleiten. Vgl. überh. gegen den von *Hilgenf.* (auch *Scholten*) bei Joh. gefundenen anthropologischen Dualismus *Weiss* Lehrbegr. p. 128 ff., auch *Weizsäck.* in d. Jahrb. f. D. Th. 1862. p. 680 f. u. selbst *Baur* neutest. Theol. p. 359 ff.

Gal. 4, 19.; vrgl. Eur. Suppl. 12. Andr. 571.), nicht auf τοῖς πιστεύουσιν, da diese nach V. 12. Gottes Kinder werden sollen, wozu ἐγγενήθῃσαν nicht passen würde. Der Begriff: *Kinder Gottes* wird näher bestimmt als der Begriff derer, welche nicht auf dem Wege natürlich menschlicher Entstehung, sondern aus Gott gezeugt sind. Jene Verneinung stellt sie als solche dar, an deren Existenz die menschliche Zeugung (mithin auch die Abrahamische Abstammung) gänzlich keinen Antheil hat. Diese Zeugung ergiebt keine Gotteskindschaft, 3, 6. — οὐκ ἐξ αἱμάτων) nicht aus Geblüte, das Blut als Sitz und Continens des physischen Lebens (vrgl. z. Act. 15, 20.), welches durch die Zeugung *) fortgepflanzt wird, betrachtet. Vrgl. Act. 17, 26. Hom. Il. 6, 211. 20, 241. Soph. Aj. 1284. El. 1114. Plat. Soph. p. 268. D. Liv. 38, 28. Kypke u. Loesner z. St. Interpp. ad Virg. Aen. 6, 836. Hor. Od. 2, 20, 6. Tib. 1, 6, 66. Der Plur. ist nicht aus der Vermischung beider Geschlechter zu erklären (ex sanguinibus enim homines nascuntur maris et feminae“, Augustin. vrgl. Ewald), da das Folgende (ἀνδρός und das entsprechende ἐκ θεοῦ) nur auf die männliche Erzeugung hinweist; auch nicht aus der Vielheit der Gotteskinder (B. Crus.), worauf im Folgenden keine Beziehung ist; eben so wenig liegt darin Beziehung auf die continuos propagationum ordines von Adam und weiter von Abraham her (Hoelem. p. 70.), was näher hätte angedeutet werden müssen. Vielmehr ist der Plur. im Sinne nicht verschieden vom Singul. und beruht nur darauf, dass der Stoff als Inbegriff seiner Bestandtheile vorgestellt ist (Kühner II. p. 28.). Vrgl. Eur. Ion. 705.: ἄλλον τραφεῖς ἀφ' αἱμάτων, Soph. Ant. 121. und die vielen Stellen der Tragiker, wo αἵματα im Sinne von Mord gebraucht wird (Aesch. Eum. 163. 248. Eur. El. 137. Or. 1547. al.), Monk ad Eur. Alc. 512. Blomf. Gloss. Choeph. 60. Vrgl. Sir. 22, 22. 31, 21. 2. Makk. 14, 18.; auch Plat. Legg. 10. p. 887. D.: ἐτι ἐν γάλαξιν τρεφόμενοι. — Die Verneinung menschlicher Entstehung ist dem Joh. so wichtig (vrgl. 3, 6.), dass er noch zwei parallele Bestimmungen derselben Verneinung durch οὐδέ — οὐδέ (welches coordinirend anreicht) hinzufügt: auch nicht — auch nicht, wobei σαρκός das Fleisch als Substrat des Begattungstriebes, nicht das Weib (Augustin., Theophyl., Rupertus, Zeger, Schott, Olsh.) bezeichnet, was durch Gen. 2, 22. Eph. 5, 28 f. Jud. 7. ganz ungehörig belegt, durch

*) ὡς τοῦ σπέρματος ὕλην τοῦ αἵματος ἔχοντος. Eustath. ad Hom. Il. 6, 211. Vrgl. Delitzsch Psychol. p. 246.

den Context aber (ἀνδρός, und zwar nachfolgend) ausgeschlossen wird. Der *männliche* Erzeugungswille ist gemeint, welcher durch ἐκ θελ. ἀνδρός noch näher, näml. persönlich bestimmt, und welchem der Gegensatz ἐκ θεοῦ correlat ist, daher auch ἀνὴρ nicht verallgemeinert und gleich ἄνθρωπος genommen werden darf (*Lücke*), was niemals, und selbst in dem Homerischen πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε nur scheinbar statt hat, hier aber am wenigsten, weil grade vom Acte der *Zeugung* die Rede ist. Willkürliche Einlegungen in die nur rhetorisch zu immer bestimmterer Bezeichnung gehäuften Momente: *B. Crus.*: der Fortschritt gehe vom Sinnlichsten zum Edelsten (Natur, Neigung, Wille, — trotz des zweimaligen θελήματος!); *Lange* (L. J. III. p. 558.): es werde von der natürlichen zu der durch den Willen gehobenen und dann zu der im theokratischen Glauben vollzogenen Zeugung fortgegangen; *Hoelem.*: σάρεξ, von beiden Geschlechtern gemeint, stehe zwischen der universalis humani generis propagatio (αἵματα) und dem proprius singularis propagationis auctor (ἀνὴρ) in der Mitte. Auch *Delitzsch* künstelt, in θελήμ. σαρκός das *Unheilige* der Zeugung findend, obwohl Joh. nur den Gegensatz des *Menschlichen* und *Göttlichen* an und für sich im Blicke hat. — ἐκ θεοῦ ἐγεννήθ.) *aus Gott gezeugt wurden*, das *reale* Verhältniss der Gotteskindschaft enthaltend, und so jenes τέκνα θεοῦ erklärend, sofern diese kein Mensch, sondern Gott gezeugt habe, welcher ihr ethlisches Wesen und Leben durch den heil. Geist hergestellt hat, 3, 5. Daher ist ἐκ θ. ἐγενν. nicht tautologisch. ἐκ bezeichnet das ursächliche Ausgehen, wobei das Verhältniss der Unmittelbarkeit (beim ersten und letzten Punkte) und Mittelbarkeit (beim zweiten und dritten Punkte) in der *Sache* liegt und sich von selbst ergiebt, ohne in der einfachen Darstellung des Joh. unterscheidend bezeichnet zu sein.

V. 14. Καί) und, nicht *grundangebend* für die eben erwähnte Gotteskindschaft (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Jansen*, *Grot.*, *Lampe* u. M.); auch nicht gleich ὅν (*Bleek*) noch im Sinne von *nämlich* (*Frommann*) oder *ja* (*Godet*), sondern einfach *die Rede fortführend*, wie *alle καί* des Prologs; daher auch nicht zu V. 4. (*Maldon.*), oder zu V. 9. (*de Wette*) zurückführend, noch an V. 11. anknüpfend (*Lücke*: „der Logos kam nicht nur in sein Eigenthum u. s. w., sondern erschien *sichtlich*“; so im Wesentlichen auch *Baur* u. *Hilgenf.*), was nur einen *scheinbaren* Fortschritt der Darstellung ergäbe, da schon V. 5. mit φαίνει und V. 9—13. die sichtliche Erscheinung gemeint ist. Nein, nachdem Joh. V. 4—13. vom

Logos als dem Lichte geredet, von dem traurigen Gegensatze des finstern Unglaubens gegen dieses wahrhaftige, durch den Täufer göttlich bezeugte Licht und von der überaus beseligenden Wirksamkeit, welche er an den Gläubigen durch Verleihung des Kindschaftsrechtes geübt habe, kann der Evangelist, bei diesem letzten, seine eigene tiefste und seligste Erfahrung ausdrückenden Punkte angekommen, nicht länger Anstand nehmen, auch noch *das grosse Ereigniss, durch welches* die schon vorher mehrfach vorausgesetzte und berührte *sichtbare Erscheinung* des Logos mit all ihrem Heil *geschehen sei*, förmlich und feierlich auszusprechen, und so noch das *Wie* der so beglückenden (V. 12. 13.) selbsterfahrenen Logos-Erscheinung in einem unwillkürlich aus dem Drange der heiligsten Erinnerung höher und bis zum Höchsten sich aufschwingenden Redeerguss darzustellen und zu preisen. Der *Uebergang* führt mithin von der V. 12. 13. ausgesagten Wirksamkeit des gekommenen Logos *zu der Art und Weise seiner Erscheinung selbst*, zu seiner *Fleischwerdung* also, in Folge deren er die Herrlichkeit des Eingeborenen darstellte und die Fülle von Gnade und Wahrheit gab als Jesus Christus, — zu seiner *Fleischwerdung*, welche jenes V. 12. 13. von ihm Ausgesagte geschichtlich bedingte. Demnach ist καὶ nicht abschliessend: „und unter solchen Verhältnissen mit solchen Ergebnissen“ (*Brückn.*, welcher nicht passend Hebr. 3, 19. vergleicht, wo καὶ die Antwort wie fortsetzend an die Frage anschliesst), sondern *weiterführend*, zum höchsten Gipfel emporführend, der sich schon seit V. 5. wie in der Perspective zeigte. Zu erklären ist es: *und* — um jetzt zu der grössten Heilsthatsache fortzuschreiten, *wie* nämlich der Gekommene und so beglückend Wirkende erschienen sei und eine solche Wirksamkeit habe vollziehen können — *das Wort ist Fleisch geworden* u. s. w. — ὁ λόγος) Nicht einfach καὶ σὰρξ ἐγένετο sagt Joh., sondern er *nennt* das grosse Subject, wie er's V. 1. genannt hatte, um der feierlichen Vollständigkeit willen des mächtigen Satzes, den er nun noch hinzustellen und wie im freudigen Triumph zum Schluss des ganzen Prologs auszuführen sich gedrungen fühlte. — σὰρξ ἐγένετο) Der Ausdruck σὰρξ ist *gewählt*, und zwar im Gegensatz nicht etwa gegen die göttliche *Idee des Menschen*, was hier fern liegt *), sondern gegen die *rein göttliche*, mithin auch rein *immaterielle Natur* **) des Logos (Clem. ad

*) gegen *Beyschlag* in d. Stud. u. Krit. 1860. p. 459.

**) daher auch das im Interesse des vollen Gegensatzes gewählt.

Cor. II. 9.: ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ, vrgl. *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 197.), dessen Uebergang aber in diese andere Existenzform zur nothwendigen Voraussetzung hat, dass er als *Persönlichkeit*, nicht als *Princip* (*Beyschlag* Christol. p. 169.) gedacht sei, wie es ohnehin der ganze Prolog fordert. Die wirkliche Fleischwerdung eines *Principis* wäre für Johannes eine unvollziehbare Vorstellung. Eben so entschieden ist ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο gegen die Vorstellung, der Logos sei in seiner ganzen irdischen *Lebensentfaltung* immer *völliger* σὰρξ geworden (*Beyschlag*). Das εἰς λόγος σὰρξ ἐγένετο ist ein *Act* in seiner geschichtlichen *Vollendung*. Er ward *Fleisch*, d. h. ein *leiblich materielles* Wesen, sichtbar und tastbar (1. Joh. 1, 2.), was er vorher nicht war *), wobei sich von selbst verstand, dass die dem Leser bewusste, in der Person *Jesu* gegebene menschliche Daseinsweise gemeint sei, in welche er eintrat. Sachlich das Nämliche ist ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν (1. Joh. 4, 2. 2. Joh. 7. vrgl. 1. Tim. 3, 16.), ausgedrückt jedoch nach dem Gesichtspunkte der durch das σὰρξ ἐγένετο bedingten *Modalität* seines *Kommens*. Da aber ἐγένετο anzeigt, dass er *ward*, was er vorher nicht *war*, so kann die Fleischwerdung nicht ein bloßes *Accidens* seines substantiellen Daseins sein (gegen *Baur*), sondern sie ist die Annahme einer andern *Wesentlichkeit*, wodurch nun aus der rein göttlichen Logos-Person, deren specifische Natur dabei unverändert blieb, behuf Beschaffung des Erlösungswerks (Kap. 6. Rom. 8, 3. Hebr. 2, 14 f.) eine leiblich reale *Persönlichkeit*, d. i. die gottmenschliche Person Jesus Christus (V. 17.) wurde. Vrgl. zur Sache 1. Joh. 4, 2. Phil. 2, 7. 1. Tim. 3, 16. Hebr. 2, 14. 5, 7. Da die σὰρξ nothwendig nur die *ψυχή* mit begreift (s. *Schulz* Abendm. p. 94 ff. *Weiss* Lehrbegr. p. 256.), so könnte es scheinen, als habe Joh. die Apollinarische Vorstellung, dass in Christo kein menschli-

te σὰρξ, nicht etwa σῶμα, da ein σῶμα auch ohne σὰρξ sein könnte (1. Kor. 15, 40. 44.), und da überdiess der Ausdruck ὁ λόγος σῶμα ἐγένετο nicht nothwendig die menschliche Besceeltheit einschlosse. Joh. hätte auch ἐν θρωπῶς ἐγέν. schreiben können (5, 27. 8, 40.), aber σὰρξ gab die Antithese der beiden Daseinsformen am schärfsten und treffendsten, und bezeichnet doch ebenfalls unzweifelhaft die menschliche *Persönlichkeit* (17, 2.). Nach *Baur* freilich soll es *unmöglich* sein, die Fleischwerdung von einer eigentlichen *Menschwerdung* zu verstehen.

*) Vrgl. das bekannte: „*Sum quod eram, nec eram quod sum, nunc dicor utrumque.*“ In Jesu Christo die absolute Synthesis des Göttlichen und Menschlichen.

cher *νοῦς*, sondern statt dessen der Logos gewesen sei *). Allein dieser Schein (s. dagegen *Mau* Progr. de Christolog. N. T. Kiel 1843. p. 13 ff.) ist falsch, da die menschliche *ψυχή* nicht für sich, sondern im nothwendigen Zusammenhange mit dem *πνεῦμα* existirt (*Beck* bibl. Seelenl. §. 13. *Hahn* Theol. d. N. T. I. §. 154.), und da das N. T. (vrgl. 8, 40.) Jesum nur als *ganzen* Menschen kennt **), wie denn insonders auch Joh. ausdrücklich von der *ψυχή* (12, 27.) und vom *πνεῦμα* Christi redet (11, 33. 13, 21. 19, 30.), welches er nicht mit dem *λόγος* identificirt, sondern als Substrat des menschlichen Selbstbewusstseins (11, 38.) bezeichnet ***). Die *Transscendenz* aber dieses Selbstbewusstseins, wie sie in der Fleischwerdung des Logos nothwendig gegeben ist, aus den Selbstaussagen Jesu im Evang. hinwegzudeuten, hat *Weizsäcker* nicht gelingen können, wie sich aus der Erklärung der betreffenden Stellen ergeben muss. Der Begriff der *Schwachheit und Leidensfähigkeit* (vrgl. z. Act. 2, 17.), welchen *Luther*, *Melanth.*, *Calvin*,

*) Neuerlich hat besonders *Zeller* (in d. theol. Jahrb. 1842. I. p. 74 ff.) die Johanneische Lehre von dem Menschlichen der Person Jesu nur auf die *Leiblichkeit*, mit Ausschluss einer besonderen menschlichen anima rationalis, beschränkt. Vrgl. auch *Köstlin* p. 138 f. u. *Baur* neuest. Theol. p. 362 f. Dass *σῶς* die bloß *formelle* unpersonliche *Umkleidung* des Logos-Subjects gewesen sei (*Pfleiderer* in *Hilgenf.* Zeitschr. 1866. p. 260.), entspricht dem Begriffe *ὑπόσωτος* nicht, unter welchen Christus sich selbst stellt (8, 40.). Diess auch gegen *Scholten*, welcher ebenfalls darauf hinauskommt, dass nach Joh. Jesus nur dem Leibe nach Mensch. aber nach dem Geiste der Logos war.

**) So namentlich auch Johannes. S. *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 234 ff., welcher aber das *σῶς ἐγένετο* aus dem Valentinianischen System erklärt, und dem Evangelisten die Vorstellung von einer zwar wirklichen, aber nicht an die Beschränkungen eines materiellen Leibes gebundenen Leiblichkeit beilegt, auf 6, 16 ff. 7, 10. 15. 8, 59. 2, 19 ff. sich berufend. Aehnlich, doch nicht so weitgehend *Baur* p. 367.

***) Mit Recht hat die Kirche die *Vollständigkeit* (*perfectio*) des göttlichen und menschlichen Wesens Christi nach dem Athanasianum festgehalten. Keine Wesensänderung und kein Wesensabbruch auf der einen oder andern Seite lässt sich exegetisch rechtfertigen; auch namentlich nicht die Lehre von *Gess.* dass bei der Incarnation der Logos zur menschlichen Seele oder zum menschlichen Geiste geworden sei (vrgl. auch *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 198 ff.). Diese Gestaltung, welche man der *ζένωσις* giebt, ist unbiblisch und hat insonders den ganzen Johannes im Evang. und im ersten Briefe zum Gegenzeugen. Wie wenig gelingt es *Gess.* sich z. B. mit der Stelle Joh. 5, 26., die ihm immer wieder in den Weg tritt, abzufinden! Auch nach *Wörner* Verhältn. d. Geistes zum Sohne Gott. p. 27. ist der Logos *Seele* geworden. Gegen *Hahn* s. *Dorner* in d. Jahrb. f. D. Theol. 1856. p. 393 f.

Olsh., *Tholuck*, *Hengstenb.*, *Philippi* u. M., in *σάρξ* finden, liegt hier, wo nur der Wechsel der göttlichen Existenzweise die Pointe, die *σάρξ* aber die Trägerin der *δόξα* ist, entfernt (vgl. 1. Joh. 4, 2.), wie auch eine antidoketische Beziehung, welche *Frommann* u. M., auch *de Wette* u. *Lechler* vermuthen. — Die *übernatürliche Zeugung* Jesu wird bei der Johann. Vorstellung *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, da dieselbe über die *Modalität* der Fleischwerdung nichts enthält, weder vorausgesetzt oder mitgesetzt (wie auch *Godet* will) noch ausgeschlossen *); aber sie ist etwas zur urapostolischen Christologie *Hinzugetretenes*, wovon weder in dem ältesten (Mark.) noch in dem einzigen völlig apostolischen Evangel. (Joh.) noch auch bei Paulus irgend eine sichere Spur vorhanden ist; s. z. Matth. 1, 18., vgl. z. Joh. 5, 27. u. z. Rom. 1, 3 f. — *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* und *zeltete*, d. i. *nahm seine Wohnung unter uns*; *ἐσκήνωσεν* ist hier einzig *gewählt*, um die Erscheinung des fleischgewordenen Logos, dessen heiliges *σκήνωμα* (2. Petr. 1, 13.) eben seine menschliche Wesenheit ward **), als die Erfüllung der Verheissung von dem Wohnen Gottes unter seinem Volke (Ex. 25, 8. 29, 45. Lev. 26, 11. Joel 3, 21. Ez. 37, 27. Hagg. 2, 8., vgl. Sir. 24, 8. Apoc. 21, 3.), mithin als die *Schechinah*, die einst in der Stiftshütte und im Tempel sich offenbarte (vgl. z. Rom. 9, 4.), bemerkbar zu machen, zu welcher Annahme der Context durch *ἐθεασ. τ. δόξαν αὐτοῦ* berechtigt. Die Targumim stellen ebenfalls das Wort (*מימרה*) als die *שכינה*, und als die Erscheinung dieser den Messias dar. S. z. V. 1. — *ἐν ἡμῖν*) geht auf die *ἔσοι ἔλαβον αὐτόν* V. 12 f., zu denen Joh. mit gehört, weder bloß auf die Zwölf (*Tholuck*) noch auf das christliche Bewusstsein (*Hilgenf.*), noch auf die Menschen überhaupt; vgl. V. 16. Die *Gläubigen*, welche er fand, sind die *Gemeinschaft*, welche den Fleischgewordenen als das heilige Volk umgab, und von welcher seine Glorie geschaut wurde, vgl.

*) denn allerdings kann dasselbe Subject, welches nach seiner göttlichen Wesenheit als der ewige Logos *präexistent* war, als zeitlich menschliche Erscheinung *entstehen* und in's Dasein treten, wobei an und für sich die Weise dieser Entstehung, natürlich oder übernatürlich, keinen Unterschied in der Denkbarkeit der Sache macht (gegen *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 222.).

**) in dieser zeltete er unter uns nicht als bloßes göttliches *Princip* (*Beyschl.*), sondern als *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* (Kol. 2, 9.), d. i. eben das, was er *war*, als persönlicher *Logos*. So war sein *Leib* der Tempel Gottes 2, 19., die wahrhafte spezifische Stätte der göttlichen Gnadengegenwart.

1. Joh. 1, 1. — καὶ ἐθεασάμεθα etc.) ist bis πατρός nicht als eine lebhaft unterbrechende *Einschaltung* zu nehmen (so die Meisten, auch *Lücke*, *Frommann*, *Maier*, *de Wette*), da das Geschauthaben der δόξα das wesentliche Moment des Fortschritts der Rede ist, sondern als *selbstständiger Theil des Zusammenhanges*, so dass dann πλήρης χάρις καὶ ἀλήθεια, welches man gewöhnlich zu ὁ λόγος grammatisch verbindet, in abweichender, vom logischen Subject bestimmter Casussetzung zu αὐτοῦ zu beziehen ist (*B. Crus.*, *Brückn.*, *Weiss*, vrgl. *Grot.*), wobei der Nominat. statt des abhängigen Casus (*Augustin. las πλήρεις*) das Ausgesagte nachdrücklicher ohne Rection herausstellt. S. überh. *Bernhardy* p. 68. *Heind.* ad Plat. Theaet. 89. *Soph.* 7. *Winer* p. 524. — τὴν δόξαν αὐτοῦ) die *Majestät* (כבוד) des Logos, d. i. nothwendig die *göttliche Herrlichkeit* (im A. T. sich symbolisch als der die erscheinende Gottheit umgebende Lichtglanz offenbarend, Ex. 24, 17. 40, 34 ff. Act. 7, 2.), sofern der Logos seiner Natur nach (s. das Folgende) wesentlich an ihr Theil hatte und sie aus seinem vormenschlichen Zustande her besass *). Sie gab sich den Gläubigen aus der ganzen Erscheinung, Wirksamkeit und Geschichte des Menschgewordenen thatsächlich zu erkennen **), so dass sie (die Ungläubigen nicht) dieselbe *anschaueten* (intuebantur), weil sie durch die Hülle der menschlichen Erscheinung ihnen erkennbar durchstrahlte und sich so ihnen sichtlich (1. Joh. 1, 1.) offenbarte (vrgl. 2, 11.). Die Deutung von *innerer* Anschauung ist wider den Zusammenhang (gegen *Baur*). Die δόξα τοῦ λόγου, vor der Fleischwerdung nur dem prophetischen Blicke darstellbar (12, 41.), sonst aber ihrem Wesen nach menschlich unschaubar, ward mittelst der Fleischwerdung desselben Gegenstand der äusseren Wahrnehmung durch Augenzeugenschaft (Luk. 1, 2. 1. Joh. 4, 14.) seiner thatsächlichen Selbstoffenbarung. Zu beachten aber ist, dass die Erscheinung dieser göttlichen Glorie des Logos in dessen menschlichem Zustande *relativ* gedacht ist, obwohl das göttliche Logoswesen unzweifelhaft und nicht anders als es ist kund gebend, doch beschränkt und bedingt wie einerseits durch die Unvollkommenheit menschlicher Anschauung und Erkenntniss, so andererseits durch den mit dem σὰρξ ἐγένετο eingetretenen Stand der

*) Vrgl. *Gess* v. d. Pers. Chr. p. 123.

**) Alle Beschränkungen auf Einzelnes wie auf die Wunder oder gar speciell auf die Verklärungsgeschichte (Luk. 9, 32.; *Wetst.*, *Tittm.*) sind willkürlich.

Erniedrigung (Phil. 2, 6 ff.); denn die absolute *δόξα*, die als solche auch die adäquate *μορφὴ θεοῦ* ist, hat der Menschgewordene, der in die menschliche Lebensform eingegangene Logos, nur in seiner Präexistenz *gehabt* (17, 5.) und erst nach seiner Erhöhung *wieder* (12, 41. 17, 5. 22. 24.); während seines Erdenlebens aber ist seine *δόξα* als die Erscheinung des *Ἰσα εἶναι θεοῦ* nicht die *schlechtlin göttliche*, sondern die *gottmenschliche* *). Vrgl. z. Phil. 2, 8. Anm. u. z. 17, 5. Es wird damit kein Unterschied gemacht zwischen göttlicher und gottmenschlicher *δόξα* (Einwand von *Weiss*), aber die Aeusserungs- und Erscheinungsgrade sind verschieden. Bei Joh. aber überh. die Vorstellung des Erniedrigungsstandes zu leugnen, hat *Weiss* selbst richtig gegen *Köstlin* u. *Reuss* abgewiesen (vrgl. 12, 32. 34. 17, 5.). — *δόξαν*) ohne δέ, lebhafter. Vrgl. Hom. Od. α, 22 f. Dem. de cor. 143. (p. 275. Reisk.): πόλεμον εἰς τ. Ἀττικὴν εἰσάγεις — πόλεμον Ἀμφικτιονικόν. S. *Krüger* §. 59. 1, 3 f. — ὡς μονογενοῦς) als Eingebornen, d. h. wie sie einem Solchen **) eigenthümlich ist, dem Wesen eines, welcher *μονογενὴς παρὰ πατρός* ist, entsprechend; *Chrys.*: οἷαν ἔπρεπε καὶ εἰς ὃς ἔχειν μονογενῆ καὶ γνήσιον υἱὸν ὄντα etc. Der Begriff der *Wirklichkeit* (Euth. Zig.: ὄντως) liegt in ὡς so wenig wie im irrig so genannten *veritatis* (gegen *Olsk.*, *Klee* u. *Altere*), ist aber die Voraussetzung des vergleichenden Ausdrucks, welcher auf den Sinn von *quippe* hinauskommt (*Ellendt* Lex. Soph. II. p. 1002.): s. überh. *Kühner* §. 830. 5. — *μονογενής* von Christo, und zwar nach seinem göttlichen Wesen, ist Johanneisch, den eigenen Begriff des Apostels von der einzigartigen Gottessohnschaft Christi aussprechend, 1, 18. 3, 16. 18. 1. Joh. 4. 9., obwohl 3, 16. 18. Christo selbst in den Mund gelegt. Vrgl. das Paulinische *πρωτότοκος*, Kol. 1, 15. Hebr. 1, 6., welches der Sache nach allerdings dem Johanneischen *μονογενής* entspricht, den Begriff aber in das Zeitverhältniss zur Creatur und Rom. 8, 29. zur Christenheit setzt. *Μονογ.* bezeichnet den Logos als den *einigen* Sohn (Luk. 7, 12. 8, 42.

*) welche zwar auch nach der Erhöhung die *gottmenschliche* ist und ewig bleibt, aber eingeschränkt und vollendet. — Nach *Weiss* Lehrbegr. p. 261. soll die *δόξα* des Logos nicht die ursprüngliche göttliche an sich sein, sondern die Christo zu seinen Werken verliehene. Diess ist aber gegen den Wortausdruck an u. St., wo man in τὴν δόξ. αὐτοῦ etc. nur die eigene, vom Logos in die sarkische Existenzweise mitgebrachte Herrlichkeit verstehen kann. Wegen 17. 22. aber s. z. d. St.

**) daher *μονογ.* ohne Artikel. Der Ausdruck ist *qualitativ*.

9, 38. Hebr. 11, 17. Tob. 8, 17. Herod. 7, 221. Plat. Legg. III. p. 691. D. Aesch. Ag. 898. Hes. ἔργ. 378.), ausser welchem der Vater keinen hat, der es also nicht durch die ethische Zeugung geworden ist wie die τέκνα Θεοῦ V. 12 f. noch durch Adoption, sondern durch das metaphysische Daseinsverhältniss aus dem Wesen Gottes, wornach er ἐν ἀρχῇ bei Gott war, selbst göttlicher Natur und Persönlichkeit, V. 1. 2. Er ward es nicht erst durch die Menschwerdung, sondern ist es als Logos vor aller Zeit, und erscheint als *μονογ.* durch die Menschwerdung, so dass mithin der *μονογ. υἱός* mit der geschichtlichen Person Jesu Christi nicht *identisch* ist (Beyschlag p. 151 ff.), aber sich in ihr den Gläubigen *darstellt*, daher auch nicht an eine Verwechselung der Prädicate des Logos und des Sohnes, „der auch rückwärts gedacht werde“ (Weizsäcker 1862. p. 699.), zu denken ist. Uebrigens entspricht die Bezeichnung den *menschlichen* Verhältnissen und ist anthropomorphisch wie υἱός Θεοῦ selbst, was aber nothwendige Beschränkung im Ausdrucke des metaphysischen Verhältnisses war, bei dessen Auffassung auch von der Vorstellung der *Geburt* als solcher, sofern sie die der mütterlichen Function mit sich führt, abzusehen ist. Gut Orig.: τὸ δὲ ὡς *μονογ. παρὰ πατρ.* νοεῖν ὑποβάλλει, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν — —· εἰ γὰρ καὶ ἄλλα παρὰ πατρὸς ἔχει τὴν ὑπαρξιν, ματαίως ἢ τοῦ μονογενοῦς ἔκειτο φωνή. — πατρίς) ohne Artikel, Winer p. 116. Zu verbinden ist *παρὰ π.* zu *μονογ.*, dem es die Bestimmung des *Ausgegangenenseins*, d. i. des *Gekommenseins* vom Vater her (6, 46. 7, 29. 16, 27.) beifügt. Correlat ist V. 18. ὁ ὢν εἰς τ. κόλπον τοῦ πατρὸς, wo der vom Vater *gekommene* Eingeborene als wieder zum Vater *zurückgekehrt* gedacht ist. Der Begriff des *Erzeugtseins*, also des *wesentlichen Ursprungs* würde durch den bloßen Genit. (*πατρός*) oder Dativ, oder durch ἐκ oder ἀπό ausgedrückt sein, liegt aber in dem Worte *μονογενοῦς* selbst, da dieses eben die *Zeugung*, mithin das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι (Orig.) ausdrückt. Die Verbindung mit δόξαν (Erasm., Grot., Hofm. Schriftbew. I. p. 120., Weiss; schon Theophyl.?) ist an sich grammatisch zulässig (Plut. Agis 2. Plat. Phaedr. p. 232. A. Act. 26, 12.), aber hier weder durch die Wortstellung noch durch den Zusammenhang begünstigt, welchem der Gedanke an den *Ursprung* der δόξα ferne lag, wogegen es darauf ankam das *Wesen* der δόξα zu bezeichnen; auch fordert das *nichtartikulierte μονογ.* eine nähere Bestimmung, die es eben in *παρὰ πατρός* hat. — πλήρης χάρ. κ. ἀληθ.) Bestimmung zu

dem, wengleich im Genit. gestandenen (*αὐτοῦ*) Subjecte. S. oben. Sie giebt Aufschluss, *wie* sich der Logos, fleischgeworden, denen, die seine Glorie schaueten, darstellte. *Gnade* und *Wahrheit* *) aber sind die beiden heilskräftigen und untrennbaren Factoren seiner ganzen Erscheinung und Wirksamkeit, in denen seine *δόξα* nicht *bestand* (*Luthardt*), wogegen schon 2, 11. u. 17, streitet, wohl aber sich äusser- te und zu erkennen gab denen, die jene *δόξα* schaueten. Aus Gottes *Gnade* gegen die sündige Menschheit ist er Mensch geworden und hat den Glaubenden das Gnadengut, die Gotteskindschaft durch sein ganzes Wirken auf Erden bis zu seiner Rückkehr zum Vater vermittelt, und *Wahrheit* ist's, was sich in diesem seinem ganzen Wirken offenbarte, insonders durch seine Predigt, deren Inhalt vom Anschauen Gottes (V. 18.) gegeben war, mithin Gottes Wesen und Rath in adäquater Weise enthüllen und das Gegen- theil der *σκοτία* und des *ψεῦδος* sein musste. Vrgl. Matth. 11, 27. Die *ἀλήθεια* entspricht formell der Lichtnatur (*φῶς*) des Logos, die *χάρις*, welche das ewige Leben giebt (3, 15.), seiner Lebensnatur (*ζωή*) V. 4 f. Dass *χάρις* u. *ἀλήθεια*, von denen er voll war, *göttliche* Gnade und Wahrheit sind, deren Inhaber und Träger er gewesen, so dass sie in ihm zur vollen Erscheinung gekommen sind (vrgl. 14, 6.), ver- steht sich aus dem Vorhergegangenen von selbst, aber be- sonders bezeichnet, was durch den Artikel hätte geschehen sein müssen, der die Gnade und Wahrheit *κατ' ἐξοχὴν* (als schlechthinig) ausgedrückt hätte, ist es nicht. Gegen die Construction von *πληρὴς* etc. zum Folgenden (*Erasm.*, *Paulus*) entscheidet V. 16 f. Ob übrigens Joh. *πλήρ. χάριτος* u. *ἀληθ.* in Beziehung auf Ex. 34, 6. gesagt habe (*Heng- stenb.*), ist sehr zweifelhaft, da *ἰσχυρ.* an d. St. eine andere Sinnbeziehung (Wahrhaftigkeit, Treue) hat. Joh. redet selbst- ständig aus voller eigener Zeugenschaft und Erfahrung. Aus tiefster lebendiger Erfahrung war er sich auch bewusst und spricht es hier aus, dass das ganze Heil in der *Fleischwer- dung* des Logos beruhe.

V. 15. Diese grosse Heilsthatsache ist's, wofür der Täufer zeugt, dessen Zeugniß durch unser Aller gnaden-

*) wobei nach *Hilgenf.* der Verf. die weiblichen Aeonen der beiden ersten Syzygien des Valentinianischen Systems vor Augen gehabt haben soll. Allerdings hat Joh. das Wort *Χάρις* nur im Prolog; aber auch Matth. u. Mark. haben es nicht, und Luk. nicht im Sinne der christlichen Heilsgnade, wie es erst die Apostelgesch. und Paulus haben.

reiche Erfahrung (V. 16.) bestätigt ward. — μαρτυρεῖ) Vergegenwärtigung, als tönte das Zeugniß noch fort. — κέκραγε) „clamat Joh. cum fiducia et gaudio, uti magnum praeconem decet“, Beng. Er schreit, vrgl. 7, 28. 37. 12, 44. Rom. 9, 27. Das Perf. in gewöhnlicher, classischer präsentischer Bedeutung (βοῶν — καὶ κέκραγός, Dem. 271. 11. Soph. Aj. 1136. Arist. Plut. 722. Vesp. 415.). Sonst nicht so im N. T. Beachte übrigens die *feierlich umständliche* Form der Einführung des Zeugnisses: *Johannes zeugt von ihm, und schreit indem er spricht.* — οἷτος ἦν ist gesetzt, weil Joh. als *gegenwärtig* redend gedacht ist, mithin als auf ein *geschichtlich vergangenes* Zeugniß (V. 30.) zurückweisend: dieser war damals von mir gemeint, als ich sagte. Zu εἰπεῖν τινα, von Jemandem sagen, vrgl. 10, 36. Xen. Cyr. 7, 3, 5. Plat. Crat. p. 432. C. Hom. Il. ζ, 479. Vrgl. z. 8, 27. — ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμ. ἔμπροσθέν μου γέγονεν) *der hinter mir her Kommende ist mir zuvorgekommen*, — in wie fern, sagt das begründende ὅτι πρῶτός μου ἦν. Das Sinnige des Spruchs und das Acumen seines Ausdrucks beruht nämlich darauf, dass Christus als menschliche Erscheinung *nach* Joh. auftrat, als vorweltlicher Logos aber gleichwohl ihm *vorangegangen* ist, weil er eher als Joh. da war. Ueber γίνεσθαι mit Adverb. namentlich des Ortes im Sinne des *Kommens* wie 6, 25. s. Krüger z. Xen. Anab. 1, 2, 7. Kühner II. p. 39. Nägelsb. Aum. z. Ilias ed. 3. p. 295. Vrgl. Xen. Cyrop. 7, 1, 22.: ἐγένετο ὀπισθεν τῶν ἀρμαμαξῶν. Anab. 7, 1, 10. 1, 8, 24. Die beiden Adverbia sind *örtlich*, so dass aber die *Zeit* räumlich dargestellt wird, nicht der *Rang* (ἐντιμότερός μοῦ ἐστι, Chrys., so die Meisten, auch Lücke, Tholuck, Ols., Maier, de Wette *), wodurch eine verschiedenartige Fassung beider Partikeln entsteht (die erste würde *zeitlich* gefasst), und der Spruch trivial wird und den ängstlichen Charakter verliert, da ja der später Auftretende nicht grade geringere Würde zu haben braucht. Richtig hat schon Orig. beide Glieder vom Zeitverhältnisse gefasst, wobei aber das zweite nicht zu erklären ist: ist vor mir *gewesen* (Luther u. V. auch Brückn., Baeuml.), da nicht ἦν steht **), auch nicht: ist vor mir *geworden*, was nicht auf den „alt-

*) Sprachwidrig ist diese Fassung nicht (gegen Hengstenb.), wenn man nur festhält, dass auch bei ihr die locale Bedeutung des ἔμπροσθεν nicht verändert wird (vrgl. Gen. 48, 20. Bar. 2, 5.).

**) Auch Matth. 19, 8. Joh. 20, 27. heisst γίνεσθαι nicht *esse*, sondern *fieri* (gegen Baeuml.); so auch in Stellen wie Luk. 1, 5. 2. Petr. 2, 1.

testamentlichen Advent Christi“ (*Lange*), sondern der Idee des *μονογενῆς* gemäss auf das vorzeitliche Ausgegangenensein aus Gott zu beziehen wäre. Gegen beides entscheidet, dass *ὅτι πρῶτός μου ἦν* tautologisch sein würde, was nicht durch künstelnde Deutung des *πρῶτος* (s. nachher) zu beseitigen wäre. Treffend *Nonnus*: *πρῶτος ἐμεῖο βέβηκεν, ὁπίστερος ὅστις ἰκάνει*. Vrgl. *Godet* u. *Hengstenb.*, auch in seiner *Christol.* III. 1. p. 675.: „mein Nachfolger ist mein Vorgänger“, wobei jedoch die Annahme einer Beziehung auf *Mal.* 3, 1. ohne Andeutung in den Worten ist. Nach *Luthardt* (vrgl. *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 256.) soll gesagt sein: der zuerst hinter mir dreingegangen ist, als wäre er mein *Schüler*, ist mir dann vorangekommen, d. h. mein *Meister* geworden. Allein das Räthsel des Spruchs liegt grade darin, dass *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμ.* etwas noch *Zukünftiges* aussagt, wie diess auch dem sollennen *ἔρχεσθαι* vom Messianischen Kommen entspricht. Richtiger daher *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 10 ff.: der Täufer meine: *indem Jesus hinter ihm herkomme, sei er ihm auch schon voraus*. Allein auch so kommt *ἐμπρ. μου γέγ.* auf eine bildliche Rangbezeichnung hinaus, was zu dem offenbar *zeitlichen* Begründungssatze *ὅτι πρῶτός μου ἦν* nicht passt. — *ὅτι πρῶτός μου ἦν* ist unmittelbarer Bestandtheil des angezogenen Zeugnisses des Täufers (gegen *Hengstenb.*), wie *V.* 30. zeigt, zu dem vorherigen Oxymoron den Schlüssel gebend: *denn eher als ich war er vorhanden*. Die Beziehung auf den Rang (*Chrys.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.* u. *M.* auch *B. Crus.* u. *Hofm.*), nach welcher zu fassen wäre: *er war mehr als ich*, scheitert schon an dem *ἦν*, statt dessen *ἐστίν* stehen müsste. Vrgl. *Matth.* 3, 11. Nur die *zeitliche* Fassung (d. i. nur die Präexistenz des Logos) giebt die Lösung des scheinbaren Widerspruchs von Subject und Prädicat in der vorherigen Aussage. — *πρῶτος* im Sinne von *πρότερος*, nach der Vorstellung: *zuerst im Vergleich mit mir* *). *S. Herm.* ad *Viger.* p. 718. *Dorvill.* ad *Charit.* p. 478. *Lips.* *Bernhardy* *Eratosth.* 42. p. 122. Die absolute Priorität **) ist nicht mit *Winer* u. *Baur* hineinzukünsteln. Vrgl. 15, 18. u. *Buttm.* neut. Gr. p. 74. Diess auch gegen *Ewald* („weit früher“), *Hengstenberg*,

*) Vrgl. das Genitiv-Verhältniss in *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* *Kol.* 1, 15.

**) *Philippi* d. Eingang d. *Joh. Ev.* p. 179.: „er ist der unbedingt Erste (d. h. der Ewige) im Verhältniss zu mir.“ Die Vergleichung des A und O der Offenbarung passt hier nicht, weil nicht absolut *ὁ πρῶτος* steht, sondern *πρῶτός μου*.

Brückn., Godet („das Princip meiner Existenz“). — Die *Idee der Präexistenz* des Messias dem Täufer abzusprechen und ihm den Ausspruch von dem Evangelisten nur in den Mund legen zu lassen (*Strauss, Weisse, B. Bauer, de Wette, Scholten* u. M.), ist um so weniger zu begründen, je acuminöser und eigenthümlicher das Zeugniß ist, je grösseres Gewicht der Evangelist darauf legt, je weniger sich in Abrede stellen lässt, dass tiefer schauende Männer durch alttestam. Stellen wie Mal. 3, 1. Jes. 6, 1 ff. Dan. 7, 13 ff. bis zu jener Idee dringen konnten, die auch Rabbinisch bezeugt ist (*Bertholdt* Christol. p. 131.), und je entschiedener der messianische Bahnbrecher unter dem Einflusse göttlicher Offenbarung stand als der letzte der Propheten, der gekommene Elias.

V. 16. Nicht die Rede des Täufers (*Heracl., Orig., Rupert., Erasm., Luther, Melanth., Lange*), wogegen ἡμεῖς πάντες entscheidet, sondern die des Evangelisten setzt sich fort. — ὅτι (s. d. krit. Anm.) führt die eigene überschwengliche Gnadenerfahrung der Gläubigen, und zwar im Rückblicke auf das πλήρ. χάριτος κ. ἀληθ. V. 14., in der Form einer Bestätigung des Johannes-Zeugnisses V. 15. ein: Dieses Zeugniß rechtfertigt sich durch das, was uns Allen aus der Fülle des Bezeugten zu Theil geworden ist. — ἐκ τοῦ πληρώμ. αὐτοῦ) aus dem, wovon er voll war, V. 14.; πλήρωμα im passiven Sinne, s. z. Kol. 1, 19. Der Ausdruck und Begriff war hier vom nächsten Contexte so natürlich gegeben, dass es durchaus fremdartig herbeigezogen ist, den Sitz im Gnosticismus, namentlich der Valentinianer (*Schwegl., Hilgenf.*), zu finden. — ἡμεῖς) wir unsern Theils, hebt die eigene Erfahrung der Gläubigen (die den Ungläubigen fremd geblieben war, V. 10. 11.) hervor. — πάντες) Keiner ist leer ausgegangen. Unerschöpflichkeit des πλήρωμα. — ἐλάβομεν) absolut: wir haben genommen. — καὶ) und zwar. S. *Winer* p. 407. *Hartung* Partikell. I. p. 145. — χάριν ἀντὶ χάριτος) Gnade für Gnade, ist nicht mit *Chrys., Cyrill., Sever., Nonn., Theophyl., Erasm., Beza, Aret., Calov., Jansen, Wolf, Lampe* u. V. auch *Paulus* zu erklären: die neutestamentliche Gnade statt der alttestamentlichen (*Euth. Zig.*: τὴν καινὴν διαθήκην ἀντὶ τῆς παλαιᾶς), oder statt der uranfänglichen, in Adam verlorenen (s. bes. *Calov.*), da V. 17. ὁ νόμος und ἡ χάρις einander entgegengesetzt werden, und da überhaupt im N. T. χάρις das specifische Wesen nur der christlichen Heilsanstalt ist (vgl. bes. Rom. 6, 14 f.); sondern nach *Beza's* Andeutung

mit d. meisten Neueren *): so dass immer wieder neue Gnade an die Stelle der vorher empfangenen trat. „Proximam quamque gratiam satis quidem magnam gratia subsequens cumulo et plenitudine sua quasi obruit“, Beng. So *überschwenglich* war das λαμβάνειν! Diese Fassung wird durch Theogn. Sent. 344.: ἀντὶ ἀνιῶν ἀνίας, Philo de poster. Caini I. p. 254. Chrys. de sac. 6, 13., so wie überhaupt durch die Grundbedeutung von ἀντί (Gnade mit Gnade wechselnd) sprachlich hinreichend gerechtfertiget, ist der Vorstellung des πλήρωμα, aus welchem genommen wird, contextmässig entsprechend, und wird durch das in seinen Einzelerfahrungen sich häufende beglückende Sachverhältniss an sich (Rechtfertigung, Friede mit Gott, Trost, Freudigkeit, Erleuchtung, Liebe, Hoffnung u. s. w., s. z. B. Rom. 5, 1 ff. Gal. 5, 22. Eph. 5, 9.) unterstützt. Joh. hätte χάριν ἐπὶ χάριτι oder χάριν ἐπὶ χάριν schreiben können (Phil. 2, 27.), hat es aber anders *gedacht*. Doch liegt eine besondere Beziehung auf die Fülle der *besonderen Charismen* 1. Kor. 12—14. (Ewald) hier dem Zusammenhange (V. 17.) fern, obwohl auch sie nicht, wie überhaupt *keine εὐλογία πνευματική* (Eph. 1, 3.), mit welcher Gott in Christo die Gläubigen gesegnet hat, *ausgeschlossen* sind.

V. 17. Gegensätzliche Begründung von χάριν ἀντὶ χάρ.: „denn wie hoch steht über dem, was einst durch Mose gegeben ward, das, was durch Jesum Christum eingetreten ist!“ Vrgl. Rom. 4, 15. 10, 4. Gal. 3, 10 ff. al. Jenes ist das *Gesetz*, wie bei Paulus als *Gegentheil* der Gnade aufgefasst (Rom. 6, 14. 7, 3. Gal. 4, 4. u. oft), sofern es nur verpflichtet, verurtheilt und das Bedürfniss der Gnade zwar erregt und schärft, aber nicht befriediget, welches letztere durch Christum verwirklicht worden. Die Antithese ohne μὲν — δέ hat rhetorisches Gewicht (4, 22. 6, 63.); Buttm. neut. Gr. p. 344. — ἡ χάρις im *bestimmten und sollennen* Sinne der Erlösung, die *Heilsgnade*, d. i. die Gnade des *Vaters im Sohne*. Daher ist auch in pragmatischer Beziehung auf V. 14. καὶ ἡ ἀλήθεια hinzugefügt, welches, so wie alle Gnadenerweisungen Christi, V. 16. in dem allgemeinen χάριν ἀντὶ χάρ. mit begriffen war. Auch die ἀλήθεια aber war in so fern nicht im Gesetze gegeben, als

*) unter denen jedoch Godet den Ausdruck mit ἀντὶ als *Wortspiel* im Hinblick auf das *alttestamentliche Vergeltungsgesetz* fasst, nach welchem „chaque grâce était la récompense d'un mérite acquis.“ Aber diese Anspielung wäre inconcinne, da χάρις in ἀντὶ χάριτος nichts Menschliches sondern göttlich ist.

dessen Inhalt zwar keineswegs Unwahrheit, sondern Ausfluss des göttlichen Willens zum Heil (Rom. 7, 10 ff. Act. 7, 38.), jedoch nur als Typus und Vorbereitung zur absoluten Wahrheitsoffenbarung in Christo sich verhielt, und daher eben durch diese seine Vollendung (Matth. 5, 17.) zur Aufhebung gelangt ist (Rom. 10, 4. Kol. 2, 14. Hebr. 10, 1 ff. 7, 18.). Vrgl. Gal. 3, 24. Dem Gesetze fehlte eben die *Gnade* noch, mit welcher ihm auch die *Wahrheit* im vollen Sinne fehlte. S. auch 2. Kor. 3, 13 ff. -- ἐγένετο nicht zur Bezeichnung des Selbstwerkes des Logos (Clem. Paedag. 1, 7.), wogegen schon διὰ sein würde, oder Gottes (Orig.), dessen Werk ja auch das Gesetz war, ist hier nicht wieder ἐδόθη gesetzt, sondern der Wechsel des Sinnes, obwohl von *Lücke* nicht anerkannt, liegt darin, dass Beides die geschichtliche Erscheinung *nach ihrem wirklichen Hergange* ausdrückt. Dieser geschah beim Gesetz in der historischen Form des *Gegebenwerdens*, war aber bei der *Gnade und Wahrheit* ein *Werden*, ein *Entstehen*, nicht schlechthin, sondern im Verhältnisse zu den Menschen, für welche sie vorher erfahrungsmässig nicht vorhanden gewesen waren, nun aber in der Erscheinung und dem Wirken Christi ihre geschichtliche Entstehung entwickelten. Vrgl. 1. Kor. 1, 30. — Beachte, wie passend, der schöpferischen Kunstanlage des Prologs angemessen, nachdem bereits die Fleischwerdung des Logos und dessen daran sich knüpfende Herrlichkeitsoffenbarung mit glühender Begeisterung dargestellt ist, nun erst der grosse geschichtliche Name, welcher den menschengewordenen Logos als das ganze Concretum seiner Erscheinung bezeichnet, ausgesprochen wird: *Jesus Christus*. Vrgl. 1. Joh. 1, 1—3. Erst jetzt ist der Prolog in seiner Entwicklung so weit, dass Jesus Christus, die historische Person des λόγος ἐνσαρκος (die daher um so weniger gleich von vorne herein mit *Hofm.* u. *Luthardt* unter dem Logos zu denken ist), vor den Blick des Lesers hintritt, welcher nun aber auch die ganze gottmenschliche Herrlichkeit desselben in diesem Namen zusammenzufassen weiss.

V. 18. giebt Aufschluss über das eben gesagte ἡ ἀλήθεια *) διὰ Ἰ. Χ. ἐγένετο; dazu gehörte unmittelbare anschauungsmässige Erkenntniss Gottes, die nur sein eingeborener Sohn hatte. — οὐδὲς) kein Mensch, auch Mose

*) nicht auch mit über ἡ χάρις (*Luthardt*), da εἶπατε u. ἐξηγήσατο nur dem Begriffe der *Wahrheit*, in welcher das Geschauthaben Gottes gedolmetscht worden, entsprechend ist.

nicht. „Sonst ist kein Doctor, Meister noch Prediger, denn der einige Doctor Christus, der inwendig in der Gottheit ist“, *Luther*. Vrgl. Matth. 11, 27. — ἐώρακε) *hat gesehen, geschaut* (vrgl. 3, 11.), vom Anschauen des *Wesens* Gottes (Ex. 33, 20.), mit Ausschluss der Visionen, Theophanieen u. dergl. Vrgl. 1. Joh. 4, 12., auch Rom. 1, 20. Kol. 1, 15. 1. Tim. 1, 17. Es geht nach dem Zusammenhange auf den *unmittelbaren* Anblick der wesentlichen göttlichen Herrlichkeit, welchen kein Mensch haben konnte (Ex. 1. 1.), welchen aber Christus in seinem vormenschlichen Zustande als λόγος gehabt hat (vrgl. 6, 46.) und seit seiner Erhöhung wieder hat. — ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπ. τοῦ πατρὸς) Da ἐξηγήσ. auf den *irdischen* Zustand des Eingeborenen geht, mithin ὢν, imperfectisch genommen, nicht auf den *vormenschlichen* Zustand sich beziehen (gegen *Luthardt, Gess* p. 123. 236. u. M.), aber gleichwohl mit ἐξηγήσ. der Zeit nach nicht zusammenfallen kann (*Beyschlag*), weil bei Christo während seiner irdischen Lebenszeit das εἶναι εἰς τὸν κόλπ. τοῦ πατρὸς nicht statt fand (vrgl. vielmehr 1, 52.)*): so ist die richtige Fassung die, dass Joh., als er ὁ ὢν εἰς τ. κ. τ. π. schrieb, vom Standpunkte *seiner* Gegenwart sich ausgedrückt und an den *erhöheten* Christus gedacht hat, welcher in den Schooss des Vaters, also in den Zustand des εἶναι πρὸς τὸν Θεόν, zurückgekehrt ist. So auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 120. II. 1. p. 23. *Weiss* Lehrbegr. p. 239. Daraus ist auch der Ausdruck der Richtung εἰς τὸν κόλπ., welcher sonst unmotivirt wäre, zu erklären (Mark. 2, 1. 13, 16. Luk. 11, 7.), wobei εἰς das Moment des *Hingelangtseins* als das in der Vorstellung vorherrschende zu erkennen giebt (*Ellendt* Lex. Soph. I. p. 537. *Jacobs* ad Anthol. XIII. p. 71. *Buttm.* neutest. Gr. p. 286.), nicht die Vorstellung des *Hingelehntseins* (*Godet* nach *Winer, Lücke, Tholuck, Maier, Gess* u. M.) oder des sich *Hinbewegens* (*Baur*), wozu weder das einfache ὢν (für welches Analogieen wie *in aurem dormire* nicht passen) noch εἰς, statt dessen etwa πρὸς (Hom. Il. 6, 467.) oder ἐπὶ mit

*) Daher ist nicht mit *Brückner* vrgl. *Tholuck* u. *Hengstenb.* zu sagen, es werde ein Verhältniss des *μονογενῆς* veranschaulicht, welches nicht durch die Menschwerdung unterbrochen oder alterirt sei. Die Gemeinschaft des Menschgewordenen mit Gott ist geblieben, Er in Gott und Gott in ihm, aber nicht in derselben metaphysischen Weise, wie vor der Menschwerdung und nach der Erhöhung; Er auf Erden doch *im Himmel* (3, 13.), aber nicht *de facto*, sondern *de jure*, weil der Himmel seine Heimath, sein Stammsitz ist.

Accus. erwartet werden müsste, berechtigt *). Man würde diese erkünstelte Erklärung des εἰς nicht gesucht haben, hätte man nicht ὦν als *zeitloses* Praesens, welches ein *inhärierendes* Verhältniss ausdrücke, gefasst, und in dieser Fassung (*Lücke, Tholuck, de Wette, Lange, Brückn., Hengstenb., Philippi* u. M.) auch auf den irdischen Zustand des Sohnes bezogen; vrgl. auch *Beyschl.* p. 100. 150. Der *Sache* nach ist das εἶναι εἰς τ. κόλπ. τ. πατρ. nicht verschieden von εἶναι πρὸς τ. θεόν V. 1., aber die vollste Gottesgemeinschaft nicht vor der Menschwerdung, sondern nach der Erhöhung ausdrückend und das *Liebesverhältniss* (κόλπον) dabei versinnlichend, übrigens nicht von der Art des Zutischeliegens (13, 23.) entlehnt (so gewöhnlich, aber von der Gemeinschaft mit *Gott* nicht passend), sondern von der väterlichen Umarmung (Luk. 16, 22.). In *pragmatischer* Beziehung ist ὁ ὦν etc. das geschichtliche *Siegel* des ἐξηγήσατο, nicht aber mit *Hilgenf.* aus der gnostischen Idee des πλήρωμα zu erklären. — ἐξεῖνος) mit grossem Nachdruck und gen Himmelweisend **). — ἐξηγγίς.) nämlich den Inhalt seines Gottgeschauthabens; vrgl. 8, 38. Das Wort ist vom *Erklären*, Dolmetschen *göttlicher* Dinge und Schauungen sollenn. Plato Pol. 4. p. 427. C. u. dazu *Schneid. Theag.* p. 131. Xen. Cyr. 8, 3, 11. Soph. El. 417.; vrgl. die ἐξηγηταί in Athen: *Ruhnken* ad Tim. p. 109 ff. *Herm. gottesd.* Alterth. §. 1, 12. Joh. hat das Wort sonst nicht, daher diese *besondere* Beziehung in der *Wahl* desselben um

*) Sehr ungegründet sind die Einwände *Philippi's* (Glaubensl. IV. 1. p. 409 f.) gegen meine Fassung. Denn eine Erklärung des ὦν εἰς τὸν κόλπον, welche jedem unbefangenen Sprachkundigen sofort unmittelbar aus den Worten selbst entgegenkommt, kann nicht „*willkürlich*“ sein. Und *zusammenhangswidrig*, wofür sie auch *Godet* und *Beyschl.* halten, ist sie nicht, weil das, was die gewöhnliche Deutung jener Worte besagt, schon in ὁ μωρογ. υἱός enthalten ist, worauf dann in ὁ ὦν ε. τ. κ. τ. π. die Erhöhung des Eingebornen ausgedrückt wird, welche, wie mit ὁ μωρογ. υἱός *Grund* und *Quell* des ἐξηγήσατο gegeben war, dessen untrügliche *Bestätigung* aufweist. Diess auch gegen *Gess* p. 124. Dem „*Ernstmachen mit der Gottheit Christi*“ aber (*Hengstenb.*) entspricht meine Erklärung so gut wie die herkömmliche, und dem Missbrauche sind beide ausgesetzt. Uebrigens kommt es hier auf jenes Ernstmachen gar nicht an, sondern nur auf *Richtigkeit* oder *Unrichtigkeit* der Erklärung. Aus Scheu vor Spiritualismus aber habe ich die gewöhnliche Fassung nicht abgelehnt (wie *Beyschl.* meint), da sie ja mit 3, 13. stimmen würde.

**) Wie Homer (s. *Nitzsch* Anm. I. p. 37.), so will im N. T. namentlich Johannes nicht *blos gelesen*, sondern *gesprochen* sein. Sein Buch ist das *Epos* unter den Evangelien.

so mehr anzunehmen ist, je treffender sie zum Context passt (gegen *Lücke, Maier, Godet*). Vrgl. LXX. Lev. 14, 57.

Anmerkung. Der Prolog, der übrigens nicht mit *Reuss* bloß auf V. 1—5. zu beschränken ist, ist nicht *Geschichte des Logos*, welche bis V. 13. ihn *vor* der Menschwerdung, und V. 14 ff. den *Menschgewordenen* darstelle (*Olsh.*), wogegen entscheidend ist, dass bereits V. 6—13. die Zeit des *menschlichen* Daseins desselben betrifft, und dass namentlich die Kindschaft der Gläubigen V. 12 f. nicht anders als im specifisch *christlichen* Sinne gefasst werden kann. Daher ist auch nicht mit *Ewald* einzutheilen: 1) des Logos vorweltliche Geschichte V. 1—3.; 2) die Geschichte seines ersten rein geistigen Wirkens bis zur Fleischwerdung V. 4—13.; 3) die Geschichte seiner menschlichen Erscheinung und Wirksamkeit V. 14—18. Joh. will vielmehr in gedrunghenen grossartigen Zügen einen tiefdringenden *Gesamtblick in das Wesen und Wirken* des Logos gewähren, welches letztere, das Wirken, in Bezug auf die Welt das *schöpferische*, in Bezug auf die Menschen das *Licht* sei. Wie dieses Logos-Wirken geschichtlich *war*, so musste es auch einen geschichtlichen Charakter in seiner *Darstellung* tragen, aber nicht so, dass eine förmliche Geschichte erst des *λόγος ἄσπαρτος* (die nicht gegeben werden konnte) und dann des *λόγος ἐνσαρτος* (die den Inhalt des *Evangel.* selbst ausmacht) gegeben werden sollte, sondern so, dass das Ganze ein *geschichtliches Gemälde* ist, auf welchem wir in der durch die Schöpferkraft des Logos gewordenen Welt sein *Licht* leuchten sehen vor und nach und mittelst der Menschwerdung. Diess zugleich gegen *Hilgenf.* p. 60 ff., nach welchem im Prolog „die Gnosis der absoluten Religion von ihrer unmittelbarsten Grundlage an bis zu ihrer höchsten Vollendung die Reihe ihrer geschichtlichen Vermittlungen durchläuft.“ Nach *Köstlin* p. 102 ff. wird das ganze Christenthum *dreimal* kurz von Anfang bis auf die Gegenwart dargestellt, und zwar 1) vom Standpunkte Gottes und seines Verhältnisses zur Welt aus, V. 1—8., dann 2) vom Verhältnisse des Logos zur Menschheit aus, V. 9—13., und endlich 3) im Einzelnen V. 14—18., wobei das Ende zum Anfange V. 1. zurückkehre. Allein ein dreimaliger Anfang (welchen auch *Kaenffer* in d. Sächs. Stud. 1844. p. 103 ff. annimmt) ist weder formell angedeutet noch wirklich gemacht, da V. 9. zu ἦν nicht ὁ λόγος das Subject ist, dieses ἦν auch contextmässig auf die Zeit des Täufers sich beziehen muss, *Köstlin's* Zusammenfassung und Erklärung von ἦν — ἐρχόμενον aber ganz unstatthaft ist, und da im letzten Theile von V. 14. an der Gegensatz von Aufnahme und Nichtaufnahme, welcher doch in den beiden ersten Theilen so wesentlich war, gar nicht wiederkehrt. Das einfach Textmässige ist Folgendes: Der Prolog besteht aus 3 Theilen, nämlich: 1) Joh. giebt

eine Darstellung a) des uranfänglichen *Seins* des Logos V. 1. u. 2. und b) des *schöpferischen* Werkes desselben V. 3. (mit Hinzunahme des ersten Theils von V. 4., worin der Uebergang zum Folgenden ist); worauf er 2) ihn, in welchem Leben war, als *das Licht der Menschen* darstellt V. 4 ff., und zwar a) wie er es einst noch ohne den Gegensatz der Finsterniss gewesen, V. 4., und b) wie er es in diesem Gegensatz sei V. 5. Dieses Leuchten in der Finsterniss ist fortwährend (daher *γαίνει* V. 5.), und der damit gegebene tragische Gegensatz entwickelt sich nun vor unseren Augen bis V. 13. so: „Obgleich *Johannes* auftrat und vom Lichte zeugete, nicht selbst das Licht, sondern des Lichtes Zeuge (V. 6—8.); obgleich es *vorhanden* war, das wahrhaftige Licht (V. 9.); obgleich es *in der Welt* war und diese durch dasselbe *geworden* ist, so erkannte man ihn doch nicht; obgleich er in sein *Eigenthum* trat, seine Eigenen nahmen ihn doch nicht auf (V. 10 f.), wogegen die ihn Annehmenden die Ermächtigung zur geistlichen Gotteskindschaft von ihm empfangen (V. 12 f.). Endlich 3) dieses Glück der Gläubigen, dem geschichtlich gekommenen Logos verdankt, drängt nun den Ap. noch die *Art und Weise* hervorzuheben, *wie derselbe geschichtlich erschienen sei* (seine *Fleischwerdung*) und *seine Herrlichkeit offenbart habe* V. 14—18. So *enthebt* der Prolog zwar nicht (gegen *Baur*) das Historische seinem eigentlichen Boden und rückt es in die metaphysische Sphäre hinauf, aber er deckt seine metaphysische Seite, seinen jenseit der Erscheinung liegenden wesentlichen Inhalt und Zusammenhang auf, und fasst es im Lichte dieses seines metaphysischen Zusammenhangs nach seinem *Wesen* und *Gegensatz* zusammen, wovon die folgende Specialgeschichte des Evangeliums die thatsächliche Ausführung und den Nachweis der geschichtlichen Wahrheit giebt. Man kann die drei Theile so bezeichnen: 1) des Logos *vorweltliches Sein und schöpferisches Wirken*, V. 1—4a.; 2) *sein Wirken als das Licht der Menschen*, und dessen Gegensatz, V. 4—13.; 3) *die durch die Fleischwerdung geschehene Offenbarung seiner Herrlichkeit*, V. 14—18. Oder am kürzesten: der Logos 1) als der *Schaffende*, 2) als der *Lichtquell*, 3) als die *gottmenschliche Erscheinung*. Dieser dritte Theil zeigt den Fleischgewordenen V. 18. wieder, wo er als *ἄραρτος* im Anbeginn war (*ὁ ὢν εἰς τ. κόλπ. τοῦ πατρὸς*); der Ring ist geschlossen.

V. 19 f. Die eigentliche *Geschichtserzählung* beginnt, und zwar ganz in der urevangelischen Weise (vgl. Mark. 1. Act. 10, 36 f. 13, 23—25.) mit dem Zeugniß *des Täufers*. — *καί* und, um nun zunächst das schon V. 15. erwähnte Zeugniß zu berichten; denn *dieses*, nicht ein anderes, noch vor der Taufe abgelegtes, ist gemeint; s. d. Aum. nach V. 28. — *αὕτη*) Folgendes ist das Zeugniß

Joh., welches er ablegte, als u. s. w. *). Statt *ὅτι* setzt der Evang. *ὅτε*, weil die Zeitvorstellung bei ihm vorherrschte. Vrgl. *Pflugk* ad *Hec.* 107. *Ellendt* *Lex. Soph.* II. p. 393. Hätte er *ὅτι* geschrieben, so hätte er gedacht: darin besteht das Zeugniß, dass die Juden zu ihm schickten und er bekannte u. s. w. — *οἱ Ἰουδαῖοι*) heisst auch in solchen Stellen wie hier, wo es nicht bloße indifferente Volksbezeichnung ist (wie 2, 6. 13. 3. 1. 4, 22. 5, 1. 18, 33 ff. u. oft), nichts Anderes als *die Juden*, aber Johannes, als er schrieb, längst schon selbst vom Judenthum gelöst, lässt so die *Judenschaft* als die alte Religionsgemeinde, von der sich die christliche bereits völlig getrennt hat, beständig im *gegnerischen* Sinne dem Herrn und seinem Werke gegenüber erscheinen, als die oppositionelle Körperschaft des alten theokratischen Volks gegen die neue, in dessen verheissenes Erbtheil eingetretene Gottesgemeinde und ihr Haupt. Wie wenig hieraus gegen Alter und Aechtheit des Evang. zu argumentiren sei, s. *Einl.* §. 3. Uebrigens muss in den einzelnen Stellen immer der *Context* ergeben, *wer*, geschichtlich näher betrachtet, die handelnden Personen waren, in denen sich *οἱ Ἰουδαῖοι* darstellten, wie hier, wo offenbar der das alte Religionsvolk vertretende *Sanhedrin* **) es gewesen ist. Vrgl. 5, 15. 9, 22. 18, 12. 31. al. — καὶ *Λευῖταις*) also Priester mit ihren *Untergebenen*, die indess auch eine Lehrerstellung hatten und zu priesterlicher Geltung aufstrebten (s. *Ewald* u. *Hengstenb.*). Deren Mit-erwähnung ist ein Zug der Johanneischen *Genauigkeit*, verschieden von der Weise der Synoptiker, aber grade dadurch nicht Verdacht gegen die Aechtheit erregend, sondern die Unabhängigkeit und die Ursprünglichkeit des Joh. bezeugend (gegen *Weisse*), welcher die bei den Synoptikern so oft genannten *Schriftgelehrten* und *Ältesten* als ihm bereits fern und fremd Gewordene nicht mehr auführt. — *ὃν τίς εἶ*) denn Joh. *taufte* (V. 25.), was sich auf das Messiasreich bezog (Ez. 36, 25 f. 33, 23. Zach. 13, 1.); überhaupt hatte er grosses prophetisches Aufsehn erregt, und selbst die Meinung, dass er der Messias sei, erweckt (Luk. 3, 15. vrgl. Act. 13, 25.); daher die Frage von der obersten geistlichen Behörde *berechtigt* war, Deut. 18, 21 f. Matth. 21, 23. Die

*) Nach *Orig.* u. *Cyrrill.* beginnen *Paulus* u. *B. Crus.* mit *ὅτε* einen neuen Satz, von welchem καὶ *ἐμολόγησε* etc. der Nachsatz sein soll, — gegen die Einfachheit des Johanneischen Stils.

**) Vrgl. *Ἀχαιοί* b. Homer, welches oft die *proceres* der Achäer meint.

an sich ganz unverfänglich gebildete Frage (nicht mit *Chrys.* u. M. aus einer *böslichen* Absicht, sondern aus der *Behörden-Stellung* zu erklären) hat doch die Annahme zur Voraussetzung, dass Joh. sich als Messias ansehe; daher seine Antwort V. 20.; daher auch das nachdrücklich vorangestellte *σύ*, vrgl. 8, 25. Zu rasch schliesst *Luthardt* aus der Frage, wie sie gestellt ist: an der Person, nicht am Beruf und am Willen Gottes sei ihnen gelegen. Den Beruf und göttlichen Willen würden sie aus der *Person* entnommen haben, wie auch ihre V. 25. gethane Frage zeigt. — *ἐξ Ἱεροσ.*) gehört zu *ἀπέστειλαν*. — *καὶ ὁμολόγ.*) noch von *ὅτε* abhängig. — *ὁμολ. κ. οὐκ ἡρνήσ.*) nachdrückliche Hervorhebung des unumwundenen Bekenntnisses; *ὡς ἀληθῆς καὶ στερόος*, *Euth. Zig.* Vrgl. Eur. El. 1057.: *Φημί καὶ οὐκ ἀπαρνοῦμαι*; Soph. Ant. 443. Dem. de Chers. 108, 73.: *λέξω πρὸς ὑμᾶς καὶ οὐκ ἀποκρύψομαι*. S. *Bremi* z. d. St. *Valcken.* Schol. ad Act. 13, 11. — *καὶ ὁμολ.*) das erste κ. ὁμολ. war absolut (Add. ad Esth. 1, 15. u. b. Classik.); dieses zweite hat die folgende Rede (*ὅτι* recitativ.) zum Inhalt. Uebrigens „vehementer auditorem commovet ejusdem redintegratio verbi“, ad *Herenn.* 4, 28. Aber ein Seitenblick auf die Johannesjünger (vrgl. d. Einl.) ist nicht hinzutragen. Dem Evangelisten, der ja selbst des Täufers Schüler gewesen, war des letztern Zeugniß an sich wichtig genug, um es so nachdrücklich zu betonen. — Nach der richtigen Wortstellung (s. d. krit. Anm.) *ἐγὼ οὐκ εἰμι ὁ Χ.* hat *ἐγὼ* den Nachdruck: *ich meines Theils*, worin liegt, dass er einen *Andern* kennt, welcher der Messias ist.

V. 21. In Folge dieser Verneinung war nun das Nächste, zu fragen, ob er der als unmittelbarer *Vorgänger* des Messias nach Mal. 4, 5. erwartete (vom Himmel zurückerwartete) *Elias* sei. — *τί οὐν*) nicht *quid ergo es* (*Beza* u. V.), sondern da nicht wieder *τίς* steht (V. 19. 22.): *was ist also*, wenn du nicht der Messias bist, *der Fall?* wie verhält sich also die Sache? — *Elias bist du?* So gestellt, setzt die Frage als sicher erwartet voraus, dass *dafür* sich Joh. ausgeben müsse, nachdem er die Messianität von sich verneint hatte. — *οὐκ εἰμι*) So *konnte* er ungeachtet des Luk. 1, 17. Matth. 11, 14. 17, 10. Enthaltene antworten (gegen *Hilgenf.*), da er bei den Fragern nur den Gedanken an den *wirklichen*, nicht an den gegenbildlichen *Elias* vorauszusetzen hatte. Gut *Bengel*: „omnia a se amolitur, ut Christum confiteatur et ad Christum redigat quaerentes.“ In welchem Sinne er dennoch *Elias* war, ist er sich nach V. 23. bewusst, hat aber nach der *eigentlich* gemeinten

Frage keinen Anlass, über deren Sinn hinauszugehen, und sich den antitypischen Elias-Charakter namentlich beizulegen, was weder vorsichtig noch heilsam gewesen wäre. Ueberhaupt *jede äusserlich bestimmte* Stellung zu verneinen (*Brückn.*), wäre das οὐκ εἰμί auf die bestimmte Frage zu *bestimmt*; er würde *ausweichend* haben antworten müssen. — ὁ προφήτης εἰ σύ;) ohne erzählende Anknüpfung, das Rasche, Hastige des Fragenverlaufs darstellend. ὁ προφήτης ist durch den Artikel als der *bewusste verheissene* Prophet bezeichnet, und kann nach dem bereits vorangegangenen Ἡλίας εἰ σύ eben nur ein *Namenloser* sein, daher nicht *Jeremias* nach Matth. 16, 14. (*Grot., Kuinoel, Olsh., Klee, Lange*), sondern der *Deut. 18, 15. Gemeinte*, dessen Deutung auf den Messias selbst (Act. 3, 22. 7, 37. Joh. 1, 46. 6, 14.) wenigstens nicht allgemein war (vrgl. 7, 40.) und von den Fragenden nicht getheilt wurde, welche vielmehr nach der absteigenden Klimax ihrer Fragepunkte einen Geringern als Elias dabei gedacht haben müssen, oder überhaupt irgend einen Unbestimmten nach schwankender Vorstellung, welcher als „*der Prophet*“ zu erwarten sei *). Gut drückt *Nonnus* das Namenlose und doch Eminente des ὁ προφήτης aus: μὴ σὺ μοι, ὃν καλέουσι, θεηγόρος ἐσσι προφήτης, ἄγγελος ἐσσομένων; — Beachte die zuletzt zum nackten οὐ sich kürzenden straffen Verneinungen. Auch *hier* aber ein *Nein* aus dem Munde des Täufers, weil ihm *Jesus* der Prophet *Deut. 18.* war.

V. 22 f. Jetzt die Frage, auf welche eine blose Verneinung nicht folgen *konnte*; ἵνα wie 9, 36. — Darauf die *positive* Antwort aus Jes. 40, 3. nach d. LXX., mit der an die zweite Hälfte der Worte bei d. LXX. anklingenden Abweichung εὐθύν. statt ἐτοιμάσατε. Uebrigens s. z. Matth. 3, 3. Sich, den zur Busse aufrufenden Herold des kommenden Messias, als *Stimme* zu bezeichnen, war in den prophetischen Worten *gegeben*, und das dabeistehende βοῶντος ἐν τ. ἐρήμῳ entfernt den Gedanken, welchen *Baur* hat, Joh. wolle sich hier gleichsam jedes *persönlichen* Charakters *entläussern*. Nach *Hilgenf.* Evang. p. 236. hat der Evangelist die von den Synoptikern (die aber *diese* Ge-

*) *Luthardt* denkt an den Propheten im zweiten Theil des Jesaias. Vrgl. *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 69. Dazu würde passen, dass Joh. aus Jes. 40. hernach Bescheid giebt. Hätten aber die Frager Jes. 40 ff. im Sinne gehabt, so würden sie wohl auch das gemeinte Subject charakteristischer, nämlich als den *Knecht Gottes* bezeichnet haben.

schichte gar nicht haben) auf den Täufer *angewandte* Schriftstelle „ihm endlich selbst *in den Mund gelegt*.“

V. 24 ff. Das nun noch weiter folgende Inquiriren findet eine pragmatische Auskunft in der *Pharisäer* Art (denn aus dieser gelehrten, orthodoxen und geriebenen Parthei hatte der Sanhedrin seine Gesandten erlesen), die nach ihrem schulstrengen Standpunkte nur den bestimmten Personen des Messias, des Elias und des verheissenen Propheten eine so tief greifende reformatorische Neuerung, wie das Taufen war (s. z. Matth. 3, 5.), wegen seines Zusammenhanges mit dem Messiasreiche hätten einräumen können (*οὐκ*), nicht aber dem Manne eines so unbestimmten Berufes, wie ihn sich derselbe aus Jes. 40, 3. beigelegt hatte, welche Stelle sie messianisch zu deuten nicht begriffen hatten und aus ihren Schulen nicht gewohnt waren. Daher jetzt gerade die Bemerkung: „*Und die Abgesandten gehörten zu den Pharisäern*“, was also *vorwärts* weist, nicht aber *nachträglich* zur Erklärung der *Feindseligkeit* der Frage dient (*Euth. Zig.*, *Lücke* u. M.). — Die Antwort entspricht dem, was der Täufer V. 23. von sich ausgesagt hatte, dass er auf den Messias *vorzubereiten* bestimmt sei. So war zwar *seine* Taufe nicht die Geistestaufe, die dem Messias vorbehalten war (V. 33.), sondern eine *Wassertaufe*, noch ohne das *elementum coeleste*, aber schon in ihrer Mitte stand der weit Grössere, dem dieses vorbereitende Taufen galt. Im *ersten* Versgliede *ἐγὼ βαπτ. ἐν ᾧ* liegt also, dass er sich mit *seinem* Taufen nichts, was dem Messias zukomme (das Geistestauften) anmaasse, und dieser Theil bezieht sich auf jenes *εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστός* V. 25.; im *zweiten* Versgliede *μέσος* etc. aber, dass dieses sein vorläufiges Taufen jetzt die Berechtigung der nach seiner Stellung zum Messias (V. 23.) gottgeordneten Nothwendigkeit habe, da der Messias, ihnen freilich unbekannt, bereits in ihrer Mitte stehe, mithin das, was sie dem Elias oder dem Propheten einräumten, seinerseits nicht unterbleiben dürfe, und dieser Theil der Antwort bezieht sich auf jenes *οὐδὲ Ἠλίας οὐδὲ ὁ προφήτης* V. 25. So ist die Frage *τί οὖν βαπτίζεις* mit einem *Doppelgrunde* beantwortet. Viel Unzutreffendes bei Auslegern, welche den Zusammenhang nicht hinreichend beachteten, wie z. B. *de Wette* die Angemessenheit der Antwort zur Eliasfrage vermisst, *Tholuck* mit der Berufung auf den „lakonisch-kommatischen Styl“ des Täufers sich begnügt, und *Brückn.* meint: Joh. wolle zwar keine bestimmte Antwort geben, aber doch sein Verhältniss zum Messias und die Hinweisung auf diesen selbst bezeich-

nen, *Baeuml.* aber den Gegensatz ὃς βαπτίσει ἐν πνεύμ. ἁγ., der schon hier beabsichtigt sei, durch die Zwischensätze in *Vergessenheit* gerathen lässt, *Hilgenf.* endlich unter Vergleichung des Matth. und Luk. die Ungeschichtlichkeit des Berichts folgert. Schon *Heracl.* urtheilte sogar, Joh. habe geantwortet nicht nach dem, was er gefragt sei, sondern was er αὐτὸς ἐβούλετο. Gegen ihn *Orig.* — ἐγώ) hat den Nachdruck des Gegensatzes gegen den höhern Täufer (μέσος δὲ etc.), nicht gegen ὑμεῖς (*Godet*). Nächstdem liegt der Accent auf ἐν ἰδατι. Letzteres ist das *Element* (s. z. Matth. 3, 11.), worin sein Taufen geschehe. Der sonst überflüssige Zusatz hat *beschränkende* Bestimmung und dadurch *Gewicht*. — μέσος) ohne das unächte δὲ fällt desto nachdrücklicher ein. Vrgl z. V. 17. Die Betonung des Gegensatzes aber hat dieses an die Spitze gestellte μέσος, weil die *bereits mitten unter den Juden befindliche Messiaserscheinung* es ist, was die Johannestaufe rechtfertigt. Wäre der Messias noch fern, so ginge ihr jetzt der Grund der göttlichen Nothwendigkeit ab; er stand aber schon mitten unter ihnen, d. i. ἀναμειγμένος τότε τῷ λαῷ (*Euth. Zig.*). — ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε) deckt den Grund auf, dass sie so fragen konnten, wie sie V. 25. gethan. ὑμεῖς hat Nachdruck wie immer (gegen *Tholuck*), hier im Gegensatz gegen die Kenntniss, welche er selbst (s. z. V. 28. Anm.) vom erschienenen Messias hat: *ihr euren Theils, ihr Leute* habet den Messias unter euch, und kennet ihn (nämlich als solchen) nicht. — In V. 27. bleibt nach Verwerfung der Worte αὐτὸς ἐστίν und ὃς ἔμπρ. μου γέγονεν (s. d. krit. Anm.) nur ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (V. 15.), und zwar als das Subject von μέσος ἔστηκεν übrig, welches dann in οὗ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος etc. die Bezeichnung der Erhabenheit über den Täufer empfängt. S. über diese Bezeichnung z. Matth. 3, 11. — ἐγώ) ich meines Theils. — ἄξιος ἵνα) *würdig, um zu lösen*, so dass ἵνα die Zweckvorstellung der ἀξιώτης einführt. Vrgl. ἱκανὸς ἵνα Matth. 8, 8. Luk. 7, 6. — αὐτοῦ) nachdrücklich *voran*, dem ἐγώ entsprechend. Ueber αὐτοῦ nach οὗ s. *Winer* p. 140. Nachdrücklicher noch wäre τοῦτον gewesen.

V. 28. Wegen der Wichtigkeit des Auftritts noch die bestimmte Angabe seiner Oertlichkeit. — Da das von Joh. selbst 11, 18. seiner Lage nach so genau bestimmte *Bethanien am Oelberge* nicht gemeint sein kann, so muss auch in Peraea ein Bethanien gelegen haben, vielleicht nur ein Dorf, nicht weiter geschichtlich bekannt. *Orig.*, an Ort und Stelle nachforschend, fand zwar ein solches nicht, son-

dern statt dessen ein *Bethabara* (vgl. Jud. 7, 24.?), welches die Sage seiner Zeit als den Tauf-Ort bezeichnete *); aber die Sage hat ihn irregeführt. Denn nicht in etwa gleicher Breitenlage mit Jericho, wie die Ueberlieferung angiebt, sondern viel weiter nördlich muss das Peräische Bethanien gelegen haben, da Jesus von da nach dem Jüdischen Bethanien zur Auferweckung des Lazarus etwa drei Tage reiste (s. z. 11, 17.). Gleichwohl hat *Paulus* (nach *Bollen*) das Bethanien am Oelberge verstanden, nach ἐγένετο ein Punkt setzend, trotz dessen dass τῇ ἐπαύριον (vgl. V. 35.) die neue Erzählung anfangen muss, und dass ὅπου ἦν Ἰωάνν. βαπτ. auf V. 25 ff. seine klare Beziehung hat. *Baur* aber lässt den Namen, welchen *Schenkel* auf einen Irrthum eines nichtjüdischen Verfassers zurückführen zu müssen meint, zu dem Ende *erfunden* sein, damit Jesus (?) den *Anfang* seiner öffentlichen Wirksamkeit von einem *Bethanien* aus mache, wie er am *Ende* von einem Bethanien ausgegangen sei. Gegen den auch noch von *Weizsäcker* genommenen Anstoss an diesem Namen (den ein Dritter hier gewiss am wenigsten zu setzen gewagt hätte, da das Bethanien am Oelberg so allbekannt war) s. *Ewald* Jahrb. XII. p. 214 f. Ueber die *Geschichtlichkeit des ganzen Berichts* V. 19—28., welcher besonders aus der Wahrheit der Situation, aus der Eigenthümlichkeit der Fragen und Antworten und ihrem passenden Verhältniss zu den Charakteren und Zeitumständen, wie aus dem Zusammenhange mit der folgenden Tagesrechnung die Erinnerung und das Interesse des Augenzeugen verräth, s. *Schweizer* p. 200 ff. *Bleek* Beitr. p. 256. -- ὅπου ἦν Ἰωάνν. βαπτ.) wo sich Joh. mit Taufen beschäftigt befand.

Anmerkung. 1) Da nach V. 26. 27. (vgl. bes. ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, was die eigene Bekanntschaft voraussetzt) der Täufer den

*) Mit *Possin*. Spicil. evang. p. 32. (in d. Catena in Marc. p. 382 f.) für beide Namen eine gleiche Bedeutung anzunehmen (בֵּית עֲבָרָה domus transitus, Furthausen; בֵּית אֲנָיָה, domus navis, Fährhaus), wozu auch *Lange* L. J. II. p. 461. geneigt ist, ist um so unhaltbarer, da diese Etymologie auf die Lage des Bethanien am Oelberge nicht passt. *Orig.* selbst erklärt den Namen Bethabara offenbar in allegorischer Bestrebung: ὁλζος κατασχευῆς (בֵּרָא). Die Ableitung des Namens Bethania (*Lightf.*: בֵּית הַיְנִי, Dattelnhausen; *Simon*: בֵּית עֲנִיָּה, locus depressionis; *And.*: בֵּית עֲנִיָּה, domus miseri) ist zweifelhaft.

Messias bereits kennt, nach V. 31—33. aber ihn erst bei der Taufe durch ein göttliches σημεῖον kennen gelernt hat: so folgt mit Gewissheit, dass der Hergang V. 19—28. *nach der Taufe Jesu* statt gefunden hat, und dass mithin diese Taufe nicht noch an demselben Tage, oder am folgenden Tage (*Hengstenb.*), auch nicht zwischen V. 31. u. 32. (*Ewald*), geschehen ist. Mit Recht betrachten V. 19 ff. als der Taufe *nachgängig* auch *Wieseler*, *Ebrard*, *Luthardt*, *Godet* u. M. wie schon *Lücke*, *Tholuck*, *de Wette* nach Aelteren. Die Berufung dagegen auf die *Unbestimmtheit* der Worte ὅν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε (*Brückn.*) ist unzutreffend, da eben eine Unbestimmtheit in ihnen nicht enthalten ist; die Beziehung aber auf eine bloß *vorläufige* Kenntniss im Gegensatz gegen das *absolute* Erkennthaben, welches bei der Taufe eingetreten, ist (gegen *Hengstenb.*) eine bloße Ausflucht. Dass auch nach der bereits geschehenen Taufe Johannes sagen konnte: *ihr kennet ihn nicht*, begreift sich hinreichend, wenn man die Taufgeschichte nach ihrem rein historischen Bestande, wie er sich aus V. 31—34. ergibt, festhält. Vrgl. z. Matth. p. 111 ff. 2) Obgleich nach Matth. 3, 14. Johannes Jesum, als dieser zur Taufe kommt, bereits als Messias erkennt, so liegt hierin doch nur ein scheinbarer Widerspruch zwischen beiden Evangelisten, s. z. V. 31. 3) Mark. 1, 7 f. u. Luk. 3, 16 ff. stehen nicht im Widerspruche mit Joh., da diese Stellen nur von dem nahen Messias an sich reden, nicht aber bereits die persönliche Bekanntschaft Jesu als des Messias voraussetzen. 4) Die Zeugnisse des Täufers bei den Synoptikern sind nach Zeit (*vor der Taufe*) und Veranlassung ganz andere als das Zeugniß Joh. 1, 19 ff., welches vor einer Gesandtschaft des hohen Rathes abgelegt wurde, und es ist daher die Geschichtlichkeit beider Berichte neben einander zu belassen *), obwohl im Einzelnen Johannes (gegen *Weisse*, welcher den Johanneischen Bericht einer fremden Hand zuschreibt, *Baur* u. M.) den Maassstab abgeben muss. 5) Dem Johanneischen Abschnitte V. 19 ff. die Beziehung auf die Taufe Jesu ganz abzusprechen (*Baur*), ist mit V. 31. u. 33. völlig unvereinbar, da der Evangelist die Thatsache der Taufe Jesu (die freilich *Weisse* überhaupt bezweifelt) als allbekannt voraussetzen musste. 6) So bestimmt aber die Bezugnahme auf die Taufe Jesu ist, so gänzlich entfernt ist

*) *Keim* Gesch. J. I. p. 522. sieht im Joh. Bericht *weniger* einen *geschichtlichen* Bericht, als *vielmehr* (?) eine bedeutungsvolle „*schriftstellerische Introduction*“ des gewissermaassen (?) officiell sich erklärenden Täufers. Nach *Scholten* hat der Täufer während seines Predigtberufs Jesum gar nicht als Messias erkannt, und Matth. 3, 14 f. soll „ein Zusatz zum Text des Mark.“ sein; die Taufe Jesu berichte aber das vierte Evang. nicht, sondern erwähne nur die himmlische Offenbarung, weil jene zu berichten nicht zur Logos-Gnosis passe.

aus dem Johann. Berichte jeder Hinblick auf die nur vor V. 19., jedoch auch so nur unter Widerstreit mit den Synoptikern unterzubringende Versuchungsgeschichte mit ihren 40 Tagen; deren völlige Nichterwähnung — wie bedeutsam sie auch im Zusammenhang mit der Taufe und überhaupt für den Zweck des Joh. selbst bei dessen Logosidee (gegen *B. Crus.*) gewesen wäre — kann ihre Geschichtlichkeit als die eines wirklichen äussern Hergangs nicht begünstigen. Vrgl. *Schleierm.* L. J. p. 154. Setzt man die Taufe Jesu zwischen die beiden Zeugnisse V. 19 ff. und V. 29 ff. (so *Hilgenf.* u. *Brückn.* nach *Olsh.*, *B. Crus.* u. *M.*), wobei man sie noch auf den Tag des erstern Zeugnisses verlegen müsste (s. *Brückn.*), obgleich diess *Bäumenlein* (in d. *Stud. u. Krit.* 1846. p. 389.) unentschieden lassen will: so würde die Versuchungsgeschichte vom Joh. so gut wie *ausdrücklich* ausgeschlossen, da sie gleich nach der Taufe (Mark. 1, 12. Matth. 4, 1. Luk. 4, 1.) ihre Stelle finden müsste. Im Widerspruch hiermit setzt sie *Hengstenb.* erst in die Zeit von 3, 22., was nur ein verfehlter Nothgriff ist.

V. 29. *Τῇ ἐπαύριον*) am folgenden Tage, nach dem V. 19—28. Berichteten. Vrgl. V. 35. 44. (2, 1.) 6, 22. 12, 12. — *ἐρχόμ. πρὸς αὐτ.*) zu ihm kommen, nicht: auf ihn zu kommen, nämlich nur so nahe, um auf ihn *hinweisen* zu können (*Baur*). Er kam aber, weder um vom Täufer vor der Versuchung Abschied zu nehmen (*Kuinoel*, wogegen V. 35.), noch um sich von ihm taufen zu lassen (*Ewald*, *Hengstenb.*; s. d. vorh. Anm.), sondern in einer uns des Nähern unbekannten Absicht, die Joh. nicht angegeben hat, weil es ihm nicht darauf, sondern auf das Zeugnis des Täufers ankam. Wäre der Versuchsbericht zu berücksichtigen, was aber nicht der Fall ist, so könnte hier Jesus als von der Versuchung *zurückkommend* gedacht werden (s. *Euth. Zig.*, *Lücke*, *Luthardt*, *Riggenb.*, *Godet*). -- *Ἰδε ὁ ἀμνὸς τ. θεοῦ* etc.) Nicht an Jesum gerichtet sind diese Worte, sondern an die Umgebung des Täufers, durch den Anblick Jesu veranlasst. Vrgl. V. 36. Wegen des Sing. *Ἰδε*, wo gleichwohl Mehrere angeredet sind, s. z. Matth. 10, 16. Der Artikel bezeichnet das *bestimmte* Gotteslamm, welches in der Person des Messias nach der als bekannt vorausgesetzten prophetischen Weissagung *erwartet* wurde. Diese charakterische Form der Messiaserwartung hat ihren Grund in Jes. 53, 7. Vrgl. Matth. 8, 17. Luk. 22, 37. Act. 8, 32. 1. Petr. 2, 22 ff. und das *ἀρνίον* in d. Apokal. Zur Artikelbezeichnung vrgl. V. 21. *ὁ προφήτης*, ferner *ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί* Rom. 15, 12. *ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα* Apoc. 5, 5. Der *Genit.* ist der des Eigen-

thums: das *Gott gehörige*, d. i. das von Gott sich zum Opfer bestimmte Lamm. Diese Fassung ergiebt sich aus dem ganzen Inhalte von Jes. 53. und aus der in *ὁ αἶων* etc. liegenden *sacrificiellen* Vorstellung. Daher nicht: das von Gott *gegebene* Lamm (*Hofm., Luthardt*). Ist aber hier nach das bereits durch altheilige Prophetie, deren Erfüllung in Jesu der Täufer erkannt hat, bezeichnete und bestimmte Gotteslamm gemeint, so wird mit Unrecht eine Beziehung auf das Osterlamm angenommen (*Luther, Grot., Bengel, Lampe, Olsh., Maier, Reuss, Luthardt, Hofm., Hengstenb., vgl. Godet*). Diese Annahme hat in der nähern Bestimmung *ὁ αἶων* etc. keinen Anhalt und macht ein *ἕσπερον πρότερον*, da die Anschauung von Christo grade als *Passahlamm* erst *ex eventu* eintrat, weil Christus eben am Schlachtungstage des Osterlamms (s. z. 18, 28.) gekreuzigt wurde (1. Kor. 5, 7.), so dass er zwar allerdings das gegenbildliche Passahlamm *ward*, aber nach dem Zusammenhang der Jesaianischen Stelle von dem Täufer noch nicht in dieser *besondern* Form der Vorstellung geschaut wurde, noch von den Zuhörern so gedacht werden konnte. Der *Opferbegriff*, welcher nach der Weissagung bei Jes. und nach dem unmittelbaren Zusammenhang bei Joh. in *ὁ αἰνὸς τ. Θεοῦ* liegt, ist der des *Sühnopfers*, *זֶבַח* Jes. 53, 10. *), 1. Joh. 2, 2. 4, 10. 1, 7. Hiergegen streitet nicht, dass nach dem Gesetze Lämmer nicht in der Regel zu Sühnopfern (Lev. 14, 12. Num. 6, 12. betrifft nur bestimmte Fälle, und das tägliche Morgen- und Abendopfer Ex. 29, 38 ff. Num. 28., welches *Weiht*. hieher zieht, war Bet- und Dankopfer) gebraucht wurden, sondern zu Reinigungsofern (Lev. 5, 1—6. 14, 12. Num. 6, 12. **); denn bei Jesaias ist der als Lamm Abgebildete der durch sein stellvertretendes Leiden das Volk *versöhnende* Gottesknecht, und diese *prophetische* Anschauung, nicht die *gesetzliche* Bestimmung ist hier das Maassgebende. Christus war, wie er auch hier vom Täufer prophetisch erkannt ist, der Antitypus der alttestamentlichen Opfer; er muss als solcher in der Form irgend eines Opferthiers dargestellt werden, und hierbei gab nicht das Gesetz, sondern der *Prophet* den

*) Ueber den Unterschied von *זֶבַח*, *Sündopfer*, s. *Ewald* Alterth. p. 76 ff.; die verschiedenen Meinungen über diesen Untersch. b. *Keil* Arch. I. §. 46. *Oehler* in *Herzog's* Encykl. X. p. 462 ff. *Saalschütz* M. R. p. 321 ff.

**) Wegen *זֶבַח* Lev. 5, 6. s. *Knobel* z. St.

Ausschlag, der ihn, nach seiner Milde und Sanftmuth ihn anschauend, als Opfer-Lamm darstellt, womit die Form gegeben war, die in der christlichen Betrachtungsweise *sollenn* wurde, daher auch die apostolische Kirche ihn als das christliche *Passah* auffassen konnte, obgleich gesetzlich das Osterlamm als Sühnopfer, was es allerdings war, von den gewöhnlichen Sühnopfern verschieden war (*Ewald* Alterth. p. 467 f., anders *Hengstenb.* Opfer d. h. Schr. p. 24 f.). Diese christliche Anschauung hatte also nicht das gesetzliche, sondern das *prophetische* Fundament. Den Opferbegriff ganz zu entfernen, und nur die Vorstellung des gottgeweihten unschuldigen und sanften *Duldners* in dem Gotteslamm ausgedrückt zu finden (*Gabler* Melet. in Joh. 1, 29. Jen. 1808—1811. in dessen Opusc. p. 514 ff., *Paulus, Kuinoel*), ist gegen den Context bei Jes. und bei Joh. wie gegen die ganze neutest. Auffassung des Erlösungswerks; vrgl. *Weiss* Lehrbegr. p. 159 ff. — ὁ αἴρων τ. ἁμαρτ. τ. κόσμου) kann entweder heissen: welches *hinwegnimmt* die Sünde der Welt, oder: welches *auf sich nimmt* u. s. w., nämlich um sie zu tragen. Beide Fassungen (welche *Flacius, Melanth.* u. M. auch *Baeuml.* verbinden) müssen nach Jes. 53. den Begriff der *Sühnung* ausdrücken, so dass bei ersterer die Tilgung der Schuld als ein *Entfernen*, Hinwegschaffen (Aboliren) der Sünde, bei letzterer als ein *Tragen* (Büssen) derselben gedacht ist. Gewöhnlich (so auch *Lücke, B. Crus., de Wette, Hengstenb., Brückn., Ewald, Weber* v. Zorne Gottes p. 250.) zieht man die letztere Fassung vor, weil bei Jes. 53. allerdings die Vorstellung die des büssenden *Tragens* ist (שָׂא, LXX.: φέρει, ἀνένεγκε, ἀνοίσει). Allein da die LXX. niemals das *Tragen* der Sünde durch αἴρειν, sondern durch φέρειν etc., durch αἴρειν hingegen das *Hinwegnehmen* derselben ausdrücken (1. Sam. 15, 25. 28. Aq. Ps. 31, 5., wo Symm. ἀφέλῃς u. d. LXX. ἀφῆκας haben), und da 1. Joh. 3, 5. τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρη ebenfalls den Act der Versöhnung (vrgl. 2, 2.) als ein *Hinwegnehmen* der Sünden zu fassen vom Contexte geboten ist: so ist: ὁ αἴρων etc. auch hier in diesem Sinne zu erklären, so nämlich dass der Täufer nicht etwa eine von Jes. 53. abweichende Vorstellung ausspricht, sondern die daselbst als Sündentragung bezeichnete Sühnung nach ihrem nothwendigen und unmittelbaren Erfolg als *Abolition* der Sünde vermöge des stellvertretenden Opfer-Leidens und Sterbens darstellt, als ἀφῆκας ἁμαρτίας Hebr. 9, 26. Vrgl. schon *Cyrill.*: ἵνα τοῦ κόσμου τὴν ἁμαρτίαν ἀνέλῃ. *Vulg.*: qui tollit. *Goth.*: afnīmīth. Joh. selbst drückt diese Vorstel-

lung 1. Joh. 1, 7. in Bezug auf die auch für die Wieder-
geborenen fortwirkende Sündentilgungskraft des Blutes Chri-
sti (s. *Düsterd.* z. St. p. 99 f.) durch καθαρίσει ἡμᾶς ἀπὸ
πᾶσης ἁμαρτίας aus. Das Hinwegnehmen der Sünde sei-
tens des Lammes setzt das Aufsichnehmen derselben vor-
aus. Die an sich richtige Fassung *wegnehmen* wird (nach
Grot.) gemissbraucht von *Kuinoel*: „removebit peccata ho-
minum, i. e. pravitatem e terra“ *), nachdem *Gabler* die
Fassung *tragen* gemissdeutet hat: „qui pravitatem hominum
— — nämlich *mala sibi inflicta*, patienti et mansueto ani-
mo *sustinebit*.“ Beides ist gegen das nothwendige Verhält-
niss zu ἑαυτὸν τ. θεοῦ wie gegen den wesentlichen Gehalt
von Jes. 53., obwohl selbst *Gabler's* Deutung an und für
sich nicht sprachwidrig wäre, sondern auf die Bedeutung
auf sich nehmen, übernehmen, zurückzuführen sein würde
(Aesch. Pers. 544. Soph. Tr. 80. Xen. Mem. 4, 4, 14. 1.
Makk. 13, 17. Matth. 11, 29. al.). — Das *Praesens* ὁ αἶψαν
beruht darauf, dass der Täufer prophetisch den Versöh-
nungs-Act des Gotteslammes wie *gegenwärtig* schaut. Dieser
Act ist in seinen *Wirkungen*, nicht an und für sich, *fort-*
dauernd (gegen *Hengstenb.*). Nach *Luthardt* soll es nicht
von der Zukunft zu verstehen sein und der Täufer nicht
an den Tod Jesu gedacht, sondern ihn überhaupt nur als
den um des Heils der Menschen willen im Fleisch der
Schwachheit und Leidensfähigkeit Erschienenen geschaut
und bezeichnet haben. Aber das ist für die concrete Dar-
stellung Christi als des *Lammes* Gottes und für die aus-
drückliche Beziehung desselben zur *Sünde* viel zu allgemein,
zumal im Munde eines alttheokratischen Mannes, welcher
der Sohn eines Opferpriesters, Nasiräer und Prophet war.
— τὴν ἁμαρτίαν) die Sünden der Welt *als Eine Gesamtheit*
gedacht; „una pestis, quae omnes corripuit“ *Bengel*.
Vrgl. Rom. 5, 20. — τοῦ κόσμου) Erweiterung der alt-
prophetischen Vorstellung von der Sühnung des *Volks* Jes.
53. auf die ganze *Menschheit*, deren Versöhnung durch das
ἱλαστήριον des Gotteslammes *objectiv* geschehen ist, subjectiv
aber an allen denen sich vollzieht, welche glauben (3, 15 f.).
Vrgl. Rom. 5, 18.

*) Vrgl. *Baur* neustest. Theol. p. 396.: „dass er überhaupt durch
seine ganze persönliche Erscheinung und Wirksamkeit die Sünde hin-
wegnimmt und aufhebt.“ Diess hängt mit dem Irrthum zusammen,
dass bei Joh. eine solche Bedeutung des Todes Jesu, wie sie bei Pau-
lus statt findet, fehle.

Anmerkung: Dass der Täufer Jesum als den durch sein *Leiden* die Welt *versöhnenden* Messias bezeichnet, erklärt sich aus dem *apokalyptischen* Zustand, durch welchen sein besonderes, unmittelbar auf Jesu Person und Werk bezügliches Prophetenthum bedingt war: vrgl. V. 31 ff. Er hatte nicht einen plötzlichen Lichtblick (*Hofmann, Schweizer, Lange*) natürlicher Art, oder (*de Wette*) eine aufsteigende Ahnung, oder discursiv bei tieferem Nachdenken erlangte Gewissheit (*Ewald*), sondern *Offenbarung* (vrgl. V. 33.). Deren bedurfte es, um die Idee des leidenden Messias, die, wenn sie auch von einzelnen tiefer schauenden Gemüthern durch die prophetischen Spuren oder durch göttliche Erleuchtung (Luk. 2, 25. 34 f.) gefunden war, doch jedenfalls im Allgemeinen ganz entgegengesetzte Erwartungen vorfand. 12, 34. Luk. 24, 26., mit solcher Entschiedenheit und Bestimmtheit, und zwar nach ihrer in Jesu eintretenden geschichtlichen Verwirklichung zu verkündigen, und ihr die, wenngleich schon durch die Abrahamische Verheissung angebahnte Ausprägung der weltumfassenden Allgemeinheit zu geben. Je fremder die Vorstellung eines leidenden Messias dem Volke war; je unzugänglicher sich selbst die Jünger Jesu für dieselbe zeigten (Matth. 16, 21. Luk. 24, 25.); je gewisser ihre Verbreitung erst auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung geschah und doch auch so das beständige *σκάνδαλον* der Juden blieb: desto nothwendiger, aber auch desto gerechtfertigter erscheint jene Voraussetzung besonderer göttlicher Enthüllung, mit welcher der aus Jes. 53. entlehnte Ausdruck sehr wohl bestehen kann. Und je gewisser der Täufer wirklich unter göttlicher Offenbarung als Bahnbrecher des Messias stand (vrgl. auch zu Matth. 3, 14.), desto ungeschichtlicher ist die Annahme, der Evangelist habe ihn unter Abstreifung der geschichtlichen Messiasidee (*Keim*) seine Erkenntniss in den Mund gelegt (*Strauss, Weisse, Baur, Hilgenf., Scholten*; vrgl. *de Wette's* Zweifel, aber gegen letztern *Brückn.*). Diess kann auch nicht durch das spätere Schwanken des Täufers unterstützt werden (Matth. 11, 3.), da die empfangene Offenbarung, wie auch die bei der Taufe geschauete (V. 32.), ein nachmaliges zeitweiliges Irwerden nicht ausschliesst, und da dasselbe nicht durch Leiden Jesu, sondern durch eigenes Leiden, den Messianischen Thaten Jesu gegenüber, erregt war, wodurch das früher erhaltene göttliche Licht in menschlicher Schwäche und Ungeduld verdunkelt wurde. Solches anzunehmen vermeidet *Luthardt* nur auf Kosten der richtigen Erklärung, s. oben z. *ὁ ἀγων.* Die Annahme vergeistigender Sage (*Schenkel*) wird durch die Aechtheit des Evang., dessen Verf. Johannesschüler gewesen, von selbst ausgeschlossen. Zudem war Jesus selbst mit der Gewissheit seines endlichen Leidens auch nach den Synoptikern von vorn herein vertraut genug (Mark. 2, 20. Matth. 12, 39. al.).

V. 30. geht nicht auf V. 26. 27., wo Johannes vor den Gesandten des Sanhedrin zeugt, sondern auf ein früher schon vor seinen Schülern und Zuhörern, und zwar in dieser bestimmten ängstlichen Form abgelegtes Zeugniß, auf welches sich auch V. 15. bezieht. Diese charakteristische Form ist so wesentlich, dass schon dadurch die Beziehung auf V. 26 f. (*de Wette, Hengstenb, Ewald, Godet u. A.*) ausgeschlossen wird. Was Joh. früher vom *kommenden Messias überhaupt* gezeugt hatte, erhält hier seine bestimmte Anwendung auf die dastehende *concrete Person*, auf *Jesus*. — ἐστὶ) nicht wieder ἦν wie V. 15., denn Jesus steht *gegenwärtig*. — ἐγώ) hat den Nachdruck eines gewissen Selbstgefühls prophetischer Bewährung. — ἀνήρ) aus dem Munde des Täufers respectvoller und ehrender als ἄνθρωπος. Act. 17, 31. Zach. 6, 12. Dem. 426. 6. Herod. 7, 210. Xen. Hier. 7, 3.

V. 31. *Κἀγώ)* nicht: *auch ich*, wie alle Anderen, sondern ἐγώ V. 30. wieder aufnehmend und weiterführend: *und ich*. Obgleich nämlich der Täufer vom Messias im Allgemeinen gezeugt hatte, was V. 30. besagt, so war doch in der Zeit, wo er jenes Zeugniß abgelegt, ihm Jesus als die geschichtliche Person des Messias noch unbekannt gewesen. Dass καὶ in καγώ das einfache *und* ist, zeigt V. 34., denn die drei καγώ V. 31—34. können nur willkürlich in verschiedenem Sinne gefasst werden. Der Nachdruck des ἐγώ aber (*ich meines Theils*) liegt darin, dass die Unkunde der eigenen Individualität der göttlichen Offenbarung gegenübersteht. — οὐκ ᾔδειν αὐτόν) nämlich *als den Messias*, s. V. 33.; nicht: „als die Erscheinung einer präexistirenden Persönlichkeit“ (*Hilgenf.*); aber auch nicht jedwede vorherige Bekanntschaft mit Jesu überhaupt verneinend (*Lücke, Godet*), wogegen das folgende ἵνα γαρ εἰσωθῇ und ὃν ὑμεῖς οὐκ οἶδατε V. 26. Ob der Täufer Jesum *im Uebrigen* persönlich gekannt habe (was durch die sagenhafte und mit u. St. nicht zu vereinigende Vorgeschichte bei Luk. 1, 36 ff. keinesweges ausser Zweifel gesetzt ist), wird durch diess οὐκ ᾔδειν unentschieden gelassen. *Dass Jesus der Messias sei*, wurde dem Täufer erst bei der Taufe selbst durch das Zeichen der herabkommenden Taube bekannt, und diesem Zeichen unmittelbar vorher ging nur die prophetische Ahnung, welche Matth. 3, 14. ausgeprägt ist (s. z. d. St.); daher weder ein Widerspruch mit Matth. 1. 1. anzunehmen (*Strauss, Baur u. M.*), noch das οὐκ ᾔδειν seinem Sinne nach unerledigt zu belassen (*Brückn.*), noch dasselbe nur vergleichungsweise zu deuten ist als Vernei-

nung des klaren und gewissen Kennens (*Neand.*, *Maier*, *Riggenb.*, *Hengstenb.*, *Ewald*). — ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ etc.) gewichtvoll an der Spitze, die bei dem κατὰ οὐκ ἔδειν gleichwohl (ἀλλά) stattgehabte auf Ihn bezügliche *Bestimmung seines Täuferauftritts*, welche also ganz unabhängig von eigener Absicht und Wahl war, rein göttlich geordnet. — ἵνα φανερωθῇ) Diese *besondere Bestimmung*, deren Ausdruck übrigens eine Beziehung auf Jes. 40, 5. nicht erkennen lässt (gegen *Hengstenb.*), schliesst die allgemeinere, eben so göttliche Verordnung V. 23. nicht aus, sondern gehört dazu. Vrgl. die Tradition bei Justin. c. Tryph. 8., nach welcher der Messias sich und Anderen unbekannt bleibt, bis ihn Elias salbt und Allen offenbar macht (φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ). — ἐν τῷ ὕδατι βαπτίζων) demüthige Selbstbezeichnung in Beziehung auf den, der mit dem Geiste tauft, V. 33. vrgl. V. 26. Daher auch ἐγώ, *ich* meines Ortes. Uebrigens ist ἐν τ. ὕδ. βαπτ. von dem Taufberufe Joh. im Allgemeinen zu verstehen, in welchem die Taufe Jesu, auf die sich V. 32. bezieht, mit *inbegriffen* war *).

V. 32. Was Joh. V. 31. gesagt hatte, dass, obwohl ihm Jesus als der Messias unbekannt gewesen, er gleichwohl die Bestimmung gehabt habe, denselben dem Volke offenkundig zu machen, bedurfte eines *Aufschlusses*, und zwar dahin, *wie er selbst dazu gelangt sei, ihn als Messias zu erkennen*. Diess war ja nothwendige Vorbedingung, um jene φανέρωσις an das Volk zu vollziehen. Diesen Aufschluss giebt er nun in dem folgenden nicht erst bei einer anderen Gelegenheit (*Ewald*) gesprochenen *Zeugniss von dem göttlichen σημεῖον, welches er geschaut*. Und diess Zeugnis ist dem Evangelisten so wichtig, dass er die Rede des Täufers nicht einfach fortführt, sondern die Zeugnissabgabe als solche ausdrücklich und feierlich einleitet durch: καὶ ἐμαρτύρησεν etc., welche Worte daher nicht parenthetisch sind (*Bengel*, *Lücke* u. M.), sondern ein nachdruckvolles Moment des Berichts: *Und ein Zeugnis legte Joh. ab, indem er sprach*. Das folgende ὅτι ist das einfache *Recitativ*. — τεθέαμαι) *geschaut habe ich*; Perf. wie ἐώρακα V. 34., s. z. d. St. Der Act selbst war bei der Taufe geschehen, was als aus der evangel. Ueberlieferung bekannt

*) Statt ἐν τῷ ὕδατι liest *Lachm.* (jetzt auch *Tisch.*) nach B. C. G. L. P. A. Sin. Minusk. u. einigen Vätern ἐν ὕδατι; aber der Artikel fiel nach V. 26. vrgl. V. 33. weit leichter aus, als dass er hinzugefügt wurde. Er ist *deiktisch*, Johannes steht und redet am *Jordan*.

angenommen, und V. 33. durch ἡ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι angedeutet ist, sofern darin liegt, dass das σημεῖον bei der Taufe des Betreffenden eintreten werde. Diess gegen Baur p. 104 ff., nach welchem die Voraussetzung, dass Jesus von Joh. getauft sei, gar nicht obwalten soll, was um so grundloser behauptet wird, da die Taufe Jesu vor V. 19. zu setzen, mithin zu einer Erzählung dieser als allgemein bekannt angenommenen Thatsache nun nach der Anlage in uns. Evangel. kein Platz ist. — Das Schauen selbst an u. St. ist kein Phantasiegebilde, aber ein visionäres; es zeigt den gottgewirkten wirklichen *Thatbestand*, welcher bei den Synoptikern zu einem mehr oder weniger (am unzweifelhaftesten bei Luk.) äusserlich erscheinenden Hergang traditionell umgestaltet ist, aber eben nur vermöge einer θεωρία νοητική (*Orig.*) Gegenstand des Zeugnisses sein kann. S. z. Matth. Anm. nach 3, 17. — ὡς περισσεύον) d. i. gestaltet wie eine Taube*). S. z. Matth. 3, 16. Nach Ewald hat „der plötzlich erblickte Flug eines sich nahe herablassenden Vogels bei dem Täufer seine Ahnung bestärkt“ u. s. w. Dergleichen wird der prophetischen Schauung fremdartig zugetragen. — καὶ ἔμεινεν ἐπ’ αὐτόν) Die Wichtigkeit dieses Punktes hat den Uebergang zum Verb. finit. veranlasst. Bernhardt p. 473. Buttm. neut. Gr. p. 327.; ἐπ’ αὐτόν aber ist nicht gleich ἐπ’ αὐτοῦ (19, 31.), sondern die Vorstellung ist: er blieb („flatterte nicht weiter“, Luther) auf ihn hin gerichtet. Man denke die Erscheinung der Taube, welche herabkommt, und über dem Haupte in auf ihn zugewandter Schwebung verweilt. Vrgl. zu ἐπί mit Accus. (3, 36. 1. Petr. 4, 14.), scheinbar auf die Frage wo? Schaef. ad Long. p. 427. Matthiae p. 1375. Kühner ad Xen. Anab. 1, 2, 2.

V. 33. Dass aber Joh. an dieser Erscheinung Jesum, den bis dahin als Messias ihm Unbekannten, als solchen erkannte, beruhete auf einer vorher gehabten desfallsigen Offenbarung, welche er nun, und zwar unter feierlicher Wiederholung jener eigenen Nichtkenntniss (καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν), angiebt. — ἐκεῖνος) im nachdrücklichen Gegensatz eigener Reflexion. — εἶπεν) nämlich durch apokalyptische Aussprache. Die nähere Weise, so wie die Zeit dieser vorgängigen Offenbarung beruht auf sich. Durch dieselbe war Joh. auf ein äusserlich erscheinendes σημεῖον (ἰδὼς) des Geistes im Allgemeinen, ohne Bestimmung der Gestalt desselben, hingewiesen. Herabkommen sehen sollte

*) Nonnus: ἀντίτυπον μέλημα πελειάδος.

er ihn, und diess *erfolgte* in der *Taubengestalt*, und die Deutung derselben konnte ihm nach jener göttlichen Weissung nicht zweifelhaft sein. Vrgl. z. Matth. 3, 17. *Anm.* — ἐφ' ὃν ἂν ἰδῇς) nämlich indem du ihn mit Wasser taufst. Dieses Moment hat zwar die göttliche Ansprache nicht ausdrücklich *bezeichnet*, aber Joh. konnte es nicht anders als von selbst verstehen, da er, zum *Taufen* gesandt, im *Vollzuge dieses Berufs* die verheissene Kenntlichmachung erwarten musste; vrgl. V. 31. Daher bezeichnet er auch den Offenbarer als ὁ πέμψας με etc., und der Evangelist drückt die Ansprache in der bedingten Form aus: ἐφ' ὃν ἂν etc., d. i. nach dem Zusammenhang der Darstellung: *wenn du bei der Vollziehung dieser deiner Mission auf einen von denen, die du taufst, gesehen haben wirst* u. s. w., *so ist dieser* u. s. w. — ἐν πνεύμ. ἁγίῳ) durch dessen Mittheilung an seine Gläubigen. S. z. Matth. 3, 11. Die Bezeichnung dieser Mittheilung als *Taufe* bot sich durch die Correlation zur Aufgabe des Jökannäischen Berufs (vrgl. Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16. Act. 1, 5. 11, 16.) sehr natürlich dar, da die Geistesmittheilung nach prophetischem Typus (Joel 3, 1. Jes. 44, 3.) in der Vorstellungsform des Ausgiessens (vrgl. Act. 2, 33.) bereits gegeben war. Im Gegensatze selbst ist der Unterschied des beiderseitigen Taufberufs, — einerseits Vorbereitung zum Messian. Heil durch μετάνοια; anderseits Einführung in dasselbe durch das göttliche Heiligungs- u. Lebensprincip, dessen Mittheilung die Vergebung der Sünden voraussetzt (s. z. Mark. 1, 4.), — entschieden ausgeprägt.

V. 34. Bestimmter und nachdrucksvoller Abschluss dessen, was Joh. von V. 31. an zur Aufschlussgebung über das V. 30. gesagte οὗτός ἐστιν etc. beizubringen hatte. — καὶ γὰρ) und ich meines Theils, den beiden καὶ γὰρ V. 31. 33. mit Triumph entsprechend. — ἐάρακα) nämlich was die göttliche Ansprache V. 33. verheissen hatte (ἰδῇς). Diess Geschauthaben liegt dem Sprechenden, während er spricht, als eine abgeschlossene Thatsache da. Daher das *Perf.* wie τεθέαμαι V. 32. Und anders darf ohne Willkür auch das μεμαρτύρηκα nicht gefasst werden, mithin nicht: *ich will es bezeugt haben* (de Wette, Tholuk, Maier), wie bei Classikern (vrgl. z. 6, 36.) der *Aor.* gebraucht wird, oder: *ich habe bezeugt und bezeuge* (Grot., Lücke), oder: *testis sum factus* (Beng., vrgl. Bernhardt p. 378 f.), sondern: *bezeugt habe ich*, nämlich nachdem ich jene Erscheinung geschaut, so dass also Joh. *gleich bei der Taufe Jesu* die Bezeugung ausgesprochen hat, die er hier als vollendete That-

sache anführt, — durch welche Anführung er das, was er jetzt bezeugt hat (V. 30.), bewahrheitet und bekräftiget. Vrgl. auch *Winer* p. 256. — *ὅτι οὗτος* etc.) Inhalt des *μεμαρτ.* — *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* der *Messias*, dessen Gottessohnschaft aber auch der Täufer schon nach der V. 30. 15. bezeugten Präexistenz desselben im *metaphysischen Sinne* (gegen *Beyschlag* p. 67.) gefasst hat, *ὅτι Θεοῦ γόνος οὗτος, αἰζώοιο τοκῆς*, *Nonnus*. Diesem Zeugniß entspricht in der synoptischen Täuferzählung die himmlische Stimme Matth. 3, 17. Um so weniger sind die Erklärungen des Täufers über Jesum als nicht historisch und nur als Reflex der dem erstern im Prolog gegebenen Stellung anzusehen (*Weizsäcker*). Diese seine Stellung im Prolog ist eben das Product der Geschichte. Von der Meinung aber, dass der *υἱὸς τ. Θεοῦ* im vierten Evang. überh. eine ganz andere Bedeutung habe als bei den Synoptikern (*Baur*), hätte schon Matth. 11, 27. 28, 19. abhalten sollen.

Anmerkung: Zu V. 32—34. beachte man noch im Allgemeinen:

1) Der *λόγος* und das *πνεῦμα ἅγιον* sind nach Johanneischer Anschauung nicht zu identificiren (gegen *Baur* bibl. Theol. d. N. T. II. p. 268. *J. E. Chr. Schmidt* in d. Bibl. f. Krit. u. Exeg. I. 3. p. 361 ff. *Eichhorn* Einl. II. p. 158 ff. *Winzer* Progr. Lps. 1819.), wogegen schon das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* V. 14. entscheidend ist, welchem gegenüber das *πνεῦμα* an u. St. als eine vom *λόγος* verschiedene Hypostase erscheint, von welcher das *σὰρξ ἐγένετο* nicht hätte gesagt werden können. Der *λόγος* war das Substrat der göttlichen Seite in Christo, welches aber, fleischgeworden, menschliche Entwicklung antrat, in der nun das gottmenschliche Subject die Kraft und Anregung des *πνεῦμα* bedurfte. 2) Unter diesem Einflusse des Geistes stand dasselbe nothwendig schon bei Anbeginn der Entwicklung des gottmenschlichen Bewusstseins (vrgl. Luk. 2, 40. 52. und den Zwölfjährigen im Tempel) und lange vor dem Taufmomente, so dass das *πνεῦμα* das weckende und vermittelnde Princip des Bewusstseins Jesu von seiner Einheit mit Gott war. S. z. 10, 36. Daher ist nicht zu denken, dass jetzt erst der heil. Geist ihm verliehen und zu seinem gottmenschlichen Bewusstseinsleben als ein Neues, Drittes hinzugekommen sei, sondern von einem *Empfangen* des Geistes ist in u. St. gar keine Rede, vielmehr nur von einer vom Johannes geschauten *Erscheinung* des Geistes, der in dieser ihm sichtlich gewordenen Gestalt herabkommt und über Jesu weilt, um ihn dem Täufer als *Messias*, welcher nach altprophetischer Anschauung (Jes. 11, 2. 42, 1.) die Fülle des Geistes haben musste, kenntlich zu machen. So war dieses göttliche *σημεῖον* nicht für Jesum selbst (wie es freilich Matth. u. Mark. darstellen), um den Geist zu *empfangen*, was auch

nicht in 3, 34. liegt, sondern lediglich für den Täufer bestimmt, um den, welcher als menschgewordener Logos die Geisteskräfte in ihrer ganzen Fülle bereits längst erfahren haben musste (vgl. 3, 34.), ihm, der ihn in Israel offenbar machen sollte, göttlich zu *bezeichnen*. Das πνεῦμα in der symbolischen Gestalt der Taube schwebt auf Jesum hin herab, weilt über ihm, und verschwindet dann wieder *) — so schaut es der Täufer, und er weiss jetzt nach einer desfalls schon vorher erhaltenen Offenbarung, *wen* er als den mit dem Geiste taufenden Messias kund zu thun hat. Findet man in u. St. zugleich eine besondere, vom Täufer wahrgenommene Erregung durch den Geist für Jesum selbst, d. i. für die Entwicklung oder den Durchbruch seines gottmenschlichen Bewusstseinslebens (*Lücke*, *Neand.*, *Tholuck.*, *Osiand.*, *Ebrard*, *de Wette*, *Riggenb.* u. M., vgl. *Lange* u. *Beyschl.* p. 103.), oder die Ausrüstung des Logos zu seinem Herausreten aus seiner Immanenz (*Frommann*), oder die Mittheilung des *Amtsvermögens* (*Gess* Pers. Chr. p. 374., vgl. *Wörner* Verhältn. d. Geistes p. 44), als dessen Princip ihm jetzt der Geist gegeben worden sei, um die σάφς zu befähigen. Mittel der Selbstdarstellung Christi zu werden (*Luthardt* nach *Kahn* vom heil. Geiste p. 46., vgl. auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 191. II. 1. p. 166., *Godet* und *Weiss* Lehrbegr. p. 268., welcher an V. 52. anknüpft), wie ähnlich schon *B. Crus.* die Mittheilung des Geistes so auffasste, dass das πνεῦμα (zum Unterschied vom λόγος) als das weiter *an die Menschen Mittheilende* von Jesu empfangen sei: so rechtfertiget sich alle dergleichen wenigstens aus uns. Evangel. nicht, welches nur von einer dem Täufer gewordenen *Erscheinung* berichtet, nicht von einer *Mittheilung* an Jesum, und welches gleichwohl den abweichenden Berichten gegenüber das Gewicht der Entscheidung haben muss. Dabei wird die ganze Erscheinung nicht etwa ein leeres, zweckwidriges Phantasiespiel (*Lücke*), sondern sie ist ein der geistigen Schauung des Täufers göttlich dargebotenes objectives und reales σημεῖον, dessen Zweck (ἵνα μαρτυρῇ τῷ Ἰσραὴλ, V. 31., nämlich durch des Täufers Zeugnis) als das γνώρισμα des Messias (*Justin.* c. Tryph. 88.) gross genug war, und dessen Erfolg (V. 34.) dem Zwecke entsprach, während man durch die Voraussetzung, dass zugleich der Geistesempfang berichtet werde, etwas dem Texte ganz Fremdes in die Darstellung einträgt. Wird diese Voraussetzung aufgegeben, so verliert die Meinung, dass die Herabkunft des Geistes auf Jesum bei der Taufe eine mythische Consequenz des Ebionitismus sei (*Strauss*), desgleichen die Behauptung, dass auch hier uns. Evang. auf der Gränze des Gnosticismus stehe (*Baur*), alle Grundlage, und die weitergehende Kühnheit der Ansicht, dass (trotz des βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ) das

*) Vgl. *Schleierm.* L. J. p. 150.

πνεῦμα gar nicht der heilige Geist, sondern (trotz 1, 14.) der *Logos* sei, welcher als himmlischer Aeon sich erst bei der Taufe mit Jesu dem irdischen Menschen vereinigt habe (so *Hilgenfeld* nach Valentinianischer Gnosis), behält nicht einmal das Recht einer spätern geschichtlichen Analogie. Jedenfalls aber bleibt der grosse Moment, von welchem hier der Täufer Zeugniss giebt „die wahre Geburtsstunde des Christenthums“ (*Ewald*), weil einerseits der gottgesandte Bahnbrecher des Messias jetzt die göttlich geoffenbarte Gewissheit empfangt, *wem* seine Eliasarbeit gelten müsse, und weil anderseits durch das göttlich sichere Zeugniss, welches er nun vor dem Volke von Jesu kund gab, in Jesu selbst das Messianische Bewusstsein die Weihe himmlischer Bestätigung nicht blos, sondern die Gewähr des väterlichen Willens erhielt, dass *jetzt* die Stunde der heiligen ἀρχή seines Wirkens in Wort und Werk gekommen sei. Nicht erst der Messianische *Entschluss*, wohl aber der Messianische *Eingang* (vgl. Act. 13. 23 f.), der Antritt der Verwirklichung war das weltgeschichtliche Ergebniss dieser Stunde, mit welcher die Zeit zur Vollziehung des göttlichen Rathschlusses erfüllt war.

V. 35 f. Πάλιν εἰσπήκει) auf V. 29. zurückweisend. — δύο) Einer war *Andreas* V. 41. Der Andere? Gewiss *Johannes* selbst *), theils wegen dessen Eigenthümlichkeit, sich selbst nicht zu nennen, theils wegen der besondern Anschaulichkeit des folgenden Berichts im Einzelnen, wie es ihm aus dieser ersten entscheidungsvollen Begegnung mit seinem Herrn unvergesslich geblieben war. — ἐμβλέψας) das *fixirte Ansehen*. Vgl. V. 43. Mark. 10, 21. 27. 14, 67. Luk. 20, 17. 22, 61. Die höchste Theilnahme fesselte seinen Blick an ihn. — ἵδε ὁ ἀμνὸς τ. Θεοῦ) Die wenigen Worte reichen völlig hin, das ganze Interesse der Beiden auf den Dahinwandelnden zu richten, da sie ohne Zweifel (gegen *de Wette*, *Ewald*) — denn die Nichthinzufügung von etwas Weiterem zu ὁ ἀμν. τ. Θεοῦ

*) Schon *Chrys.* (nach *Corder. Cat.: Theodor. Mopsv.*) führt diese Ansicht, aber daneben die andere an: οὐκ ἐκεῖνος οὐχὶ τῶν ἐπισήμων ἦν, was er zu billigen scheint. — Wenn aber hier schon (und vgl. z. V. 42.), obwohl namenlos, *Johannes*, und nachher V. 46. (unter dem Namen *Nathanael*) *Bartholomaeus* erwähnt wird; wenn ferner in V. 42. liegt, dass *Jakobus* von seinem Bruder *Johannes* zu Jesu geführt sei, und dass er mithin seine Stellung *nach Johannes* habe: so kann man nicht mit *Steitz* (in d. Stud. u. Krit. 1868. p. 497 f.) sagen: die Reihenfolge, in welcher *Papias* b. *Eus.* 3, 39. die sechs Apostel *Andreas*, *Petrus*, *Philippus*, *Thomas*, *Jakobus*, *Johannes* auführt, sei genau dieselbe, in welcher diese Namen im vierten Evangel. nach einander auftreten.

hat ganz den *rückweisenden* Charakter — Tags vorher Zeugen des V. 29—34. Gesprochenen gewesen waren. Die Annahme einer weitem nicht berichteten Rede (*Kuinoel, Lücke* u. M.) ist entbehrlich, verkennt den Eindruck des kurzen grossen Wortes, an welches sich die ganze Erinnerung von gestern knüpft, und wird auch durch V. 37. nicht gefordert. — Weshalb Jesus, welcher eben an dortiger Stelle dahinwandelte (*περιπατ.*), nicht bei Johannes gewesen, ist nicht einmal zu fragen, weil der Text nichts andeutet. Erdachte Antworten: *Bengel*: Jesus habe sich durch einmaliges Anschliessen an Joh. genug gedemüthiget; *Lampe*: er habe den Verdacht des Einverständnisses mit dem Täufer vermeiden wollen. Gleichfalls ohne Recht im Texte *B. Crus.* u. *Luthardt*: bereits habe sich Jesus vom Täufer abgelöst, um seine eigene Wirksamkeit zu beginnen, der Täufer aber habe die Jünger indirect zur Anschliessung an Jesus auffordern wollen, wie auch *Hengstenb.* aus dem Erfolge annimmt, indem er zugleich die Zwei als Repräsentanten der gesammten Johannesjünger betrachtet.

V. 37—40. Und es hörten (vernahmen) ihn die beiden Jünger reden. Er hatte nämlich das ἰδε ὁ ἀμὸς τ. θεοῦ nicht direct zu ihnen gesprochen, sondern im Allgemeinen (vgl. V. 29.) vor den grade bei ihm Anwesenden überhaupt. — ἡκολούθησαν nicht von der Nachfolge zur Jüngerschaft und ohne einen „sens profondément symbolique“ (*Godet*); vielmehr einfach: sie gingen ihm nach (ὀπίστεροι ἦλθον ὁδίται Χριστοῦ νεισσομένοιο, *Nonnus*), um ihn näher kennen zu lernen (πεῖραν λαβεῖν αὐτοῦ, *Euth. Zig.*). Gleichwohl richtig *Beng.*: „primae origines ecclesiae Christianae.“ — στραφεῖς) er hat die Tritte der Nachfolgenden gehört. — τί ζητεῖτε) was begehret ihr? zuvorkommendes Anknüpfen mit ihnen, nicht grade weil sie schüchtern und bange gewesen (*Euth. Zig.*). Gewiss aber war das bedeutsame θεασάμενος etc. (*intuitus*) schon mit dem Einblick in ihre Herzen verknüpft, 2, 25. — ποῦ μένεις) dem περιπατοῦντι V. 36. correlat; daher: wo hältst du dich auf? Polyb. 30, 4, 10. Strabo 3. p. 147. Sie hielten ihn für einen reisenden Rabbi, der dort in der Nähe bei einem Gastfreund seine Herberge habe. — ἐρχεσθε κ. ὁψεσθε (s. d. krit. Anm.); freundliche Einladung, gleich mit zu kommen*). Sie hatten nur den Ort wissen wollen, um ihn hernach aufsuchen und sich ungestört mit ihm bespre-

*) Ob der Herbergsort nahe oder entfernt gewesen (letzteres will *Ewald* aus der Lesart ὁψεσθε schliessen), beruht ganz auf sich.

chen zu können. Die Rabbinische Aufforderungsformel zur Achtsamkeit *בא וראה* (*Buxt. Lex. Talm. p. 248. Lightf. p. 968.*) ist es hier nicht; eben so wenig Nachahmung von Apoc. 6, 1. (*Weisse*), aber auch nicht Anspielung auf Ps. 66, 5. 9. und leise Hindeutung Jesu auf seine Gottheit (*Hengstenb.*), wozu er weder Anlass hatte noch Verständniss erwarten konnte. — ἡλθον etc.) Einfachheit der Darstellung. — μένει bekannte Einmischung der directen Rede in abhängigen Sätzen. *Kühner II. p. 594. Winer p. 251 f.* — τὴν ἡμέραν. etc.) d. i. den noch übrigen Theil jenes Tages, nicht: gleich von jenem Tage an (*Credn.*, wogegen *Ebrard*). — δεκάτη nämlich als Anfang ihres Aufenthalts bei ihm. Es ist kein Grund vorhanden, statt der sonst im N. T. und von Joseph. (auch Vit. 54.) befolgten Jüdischen Stundenzählung (Nachmittags 4 Uhr) bei Joh. die Römische (von Mitternacht zu Mitternacht, also Morgens 10 Uhr) anzunehmen, wie *Rettig* in d. Stud. u. Krit. 1830. p. 106 f., *Tholuck*, *Ebrard*, *Ewald* wollen, da von Nachmittag 4 Uhr bis in die Späte des Abends noch Tageszeit genug ist, um den populären Ausdruck τὴν ἡμέραν. etc. zu rechtfertigen; da ferner 11, 9. augenfällig die Jüdische Stundenzählung befolgt wird; da auch 4, 6. dieselbe zusammenhangsmässig am passendsten und in 4, 52. nicht ausgeschlossen ist, in 19, 14. aber nur in harmonistischer Absicht auf die Römische Rechnung zurückgeführt wird. Ueberdiess berechneten selbst die Römer häufig nach der Babylonischen Stundenzählung den Tag nach seinen zwölf Stunden vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang, daher oft namentlich die zehnte Stunde, wie sie hier als Stunde der Einkehr nach der Wanderung erscheint, als schon späte Tagesstunde vorkommt, wo z. B. den Soldaten Ruhe gegönnt (Liv. 9, 37.), zu Tische gegangen wird (Martial. 7, 1.) u. s. w. S. *Wetst.* — Die grosse Wichtigkeit dieser Stunde für Joh. selbst (es war die erste seines christlichen Lebens) hat sie seiner dankbaren Erinnerung unverlierbar gemacht und hier ihre ausdrückliche Erwähnung veranlasst. Schon diese Erwägung muss abhalten, mit *Hilgenf.* und *Lichtenstein* die Zeitangabe vorwärts, nämlich auf den Vorfall zu beziehen, dass Andreas seinen Bruder Simon fand. Auch *Brückn.* trägt in diese Zeitangabe etwas Fremdartiges: sie solle in enger Beziehung auf V. 41 ff. andeuten, wie schnell der Glaube in diesen Jüngern sich entwickelte.

V. 41—43. Noch an dem nämlichen Tage (nicht am folgenden, wie nach Aeltern *de Wette*, *Baur*, *Luthardt*, *Ewald* u. M. annehmen; s. dagegen das erst V. 44. wieder

eintretende τῇ ἐπαύριον) trifft zuerst Andreas seinen Bruder Simon. — πρῶτος) Die Sache ist so zu denken: an dem Herbergsorte gehen beide Jünger (gleichzeitig, oder vielleicht Andreas zuerst) noch in der ersten frischen Freude des Glücks, den Messias *) gefunden zu haben, aus, damit jeder von ihnen seinen eigenen Bruder (beide Brüder muss man also in der Nähe gewusst haben) aufsuche, ihn von dem neuen Glück in Kenntniss zu setzen und Christo zuzuführen. Andreas ist *der erste* (πρῶτος, nicht πρῶτον, welche unfeine Aenderung *Lachm.* nach A. B. M. X. Sin.** aufgenommen), welcher seinen Bruder findet u. s. w. Dass aber auch Johannes seinen eigenen Bruder, nämlich den Jakobus, aufgesucht, gefunden und Jesu zugeführt habe, verschweigt er zwar nach der ihm eigenen zarten Zurückhaltung, sich selbst und die Seinigen zu nennen (auch der Name des Jakobus kommt in seinem Evangel. nicht vor), lässt es aber in dem πρῶτος hindurchblicken, und die synoptische Geschichte bestätigt es, sofern sie beide, den Jakobus und Johannes zusammen, von Jesu berufen werden lässt (Mark. 1, 19. u. Parall.). Irrig *Beng., Tholuck, de Wette, Hengstenb.:* Andreas und Johannes hätten *beide* den *Simon* aufgesucht. Dagegen ist τὸν ἴδιον, welches weder hier noch sonstwo (vgl. 5, 18.) als bloßes Possessiv. steht (gegen *Lücke, Maier, de Wette* u. V.), sondern im Gegensatz zum Fremden. Ein Gegensatz zur *geistlichen* Bruderschaft, in welcher auch Johannes zum Simon gestanden (*Hengstenb.*), liegt gänzlich fern. — ἐνρήκαμεν) mit Nachdruck an der Spitze, die vom Täufer erregte *suchende Sehnsucht* voraussetzend. Der *Plural* ist gebraucht, weil Andreas den andern Jünger mit im Sinne hat. — ἐμβλέψας etc.) Dieser feste Blick (V. 36.) in's Angesicht Simon's dringt in dessen Inneres; Jesus als Herzenskündiger (2, 25. *Weiss* Lehrbegr. p. 263.) sieht in ihm den künftigen Träger des Berufs, der *Fels* der Gemeinde zu sein, und spricht ihm den *Namen* zu, welchen er forthin als sein Jünger (nicht erst von Matth. 16, 18. an, wie *Luthardt* will) führen werde. Bild der Festigkeit ist *Fels* schon bei Homer

*) Dass Joh. hier und 4, 25. τὸν Μεσσίαν (משיח) braucht, gehört zur genau wiedergebenden *Schilderung*, dagegen er 1, 20. 25., wo er bloß geschichtlich erzählte, gleich die Dolmetschung Χριστός setzte. Das *Genre*-Bild ist specieller genau; so hier. Nach *Baur* neut. Theol. p. 393. hat der Verf. über diesen sonst nicht im N. T. vorkommenden Hebräischen Namen nur „gleichsam eine antiquarische Notiz“ gegeben!

(Od. 17, 463.); vrgl. Ez. 3, 9. Es ist hier kein Widerspruch mit Matth. 16, 18. (anders Mark. 3, 16.), als ob Joh. die Namengebung heraufgerückt hätte (*Hilgenf.* vrgl. *Baur u. Scholten*), da vielmehr in Matth. 16, 18. die frühere Namengebung *vorausgesetzt, bestätigt und angewendet* ist. S. z. Matth. — σὺ εἶ Σίμων etc.) gehört zur Umständlichkeit der feierlichen Namengebung, bei welcher zuerst gesagt wird, *wer er ist*, und dann: wie er künftighin *heissen* soll. Vrgl. Gen. 32, 28. 35, 10. 17, 5. Dass Jesus das σὺ εἶ Σίμων etc., welches nicht mit *Ewald* fragend zu nehmen ist, *unmittelbar* gewusst (*Cyrrill., Chrys., Augustin., Aret., Maldonat., Corn. a Lap., Beng., Luthardt u. V., vrgl. Strauss*), wird, da Andreas seinen Bruder bei Jesus eingeführt, ganz grundlos angenommen. Willkürliche Ausdeutungen der Lesart Ἰωῆ (aber s. d. krit. Anm.) bei *Grot. u. Paulus* *). Uebrigens ist nicht mit *Hilgenf.* zu sagen: „Petr. ist hier *um* den Vorrang des erstberufenen Jüngers gekommen“, sondern: Petr. ist erst in den synoptischen Berichten *zu* diesem Vorrang gekommen (Matth. 4, 18. u. Parall.), die eigene Erinnerung des Joh. aber geht diesen Berichten vor. S. überh. d. Anm. nach V. 52.

V. 44 f. Τῇ ἐπαύρ.) nämlich nach dem zuletzt bezeichneten Tage V. 40., welcher mit dem τῇ ἐπαύρ. V. 35. identisch ist, mithin am *vierten* Tage von 1, 19. an. — ἡ θῆλεν etc.) *er wollte eben ausziehen und findet*, also noch an dem Herbergsorte V. 40., denn auf den Aufenthalt daselbst (μένει V. 40.) bezieht sich ἐξελθεῖν. — εὐρίσκει) wie zufällig, aber s. 17, 5 ff. — Die Darstellung ist, statt in hypotaktischer Form (*als er ausgehen wollte, findet er*), *parataktisch*, wie oft bei Griechen seit Homer (*Nägelsb. z. Ilias. p. 65. ed. 3. Kühner II. p. 416.*) u. im N. T., *Buttm. neut. Gr. p. 249.* Die Scene ist beim *Beginn* der Rückreise in die Heimath zu denken, nicht *auf* der Reise unterwegs (*Lücke*). — ἀπολ. μοι) von der Nachfolge *als Jünger*. Vrgl. Matth. 4, 19 f. 9, 9. S. auch V. 46, 2, 2. Die Aufforderung hierzu (nicht zum bloßen Mitgehen) erklärt sich aus V. 45. als durch Mittheilungen des Andreas und Petrus vermittelt, wobei jedoch der herzens-

*) Dahin gehört auch die phantastisch spielende Ausdeutung bei *Lange L. J. II. p. 469.*: „Jetzt bist du der Sohn der scheuen Taube des Felsen, künftig wirst du der schirmende Fels der Taube (Gemeinde) heissen.“ Nach der richtigen Lesart u. St. muss auch der in Βαρωνί bei Matth. enthaltene Name des Vaters des Petrus als aus *Johannes* abgekürzt betrachtet werden und hat mit *Taube* gänzlich nichts zu thun. Vrgl. z. Matth. 16, 17.

kundige Blick Jesu selbst und der Eindruck seiner ganzen Erscheinung als das Entscheidende zu denken ist. Die weiteren Reden, welche sich natürlich an das ἀκολ. μοι und dessen Befolgung knüpften, berichtet Joh. nicht, weil sein Gesichtspunkt die *Berufung* war. — ἐκ τ. πόλεως etc.) s. z. Matth. 8, 14.

V. 46. Εὐρίσκει) wann und wo auf dieser Reise, beruht auf sich, — vielleicht in einiger Entfernung vom Wege, so dass Philippus, ihn bemerkend, vom Wege ab und zu ihm ging. Nach *Ewald*: erst nach der Ankunft in dem gleichwohl erst 2, 1. genannten Kana, woher Nathanael war (21, 2.). Die Vermuthung aber, Nathanael sei auf der Reise zur Taufe des Joh. gewesen (*Godet*), ist völlig unbegründbar. — Ναθαναήλ, נְתַנְיָאֵל, d. i. *Theodor*. (Num. 1, 8. 1. Chron. 2, 14.), ist identisch mit dem *Bartholomaeus*. Denn nach uns. St. inmitten von *Apostelberufungen*, vrgl. mit 21, 2., erscheint er als einer der Zwölf; in den *Apostelverzeichnissen* aber (Matth. 10, 3. Luk. 6, 14. Mark. 1, 18. Act. 1, 13.), wo sein Name fehlt, steht *Bartholomaeus*, und zwar mit Philippus zusammengestellt (nur Act. 1, 13. mit Matthäus *), vrgl. *Constitt. ap.* 6, 14, 1. Die Identität ist um so wahrscheinlicher, da *Bartholom.* nur ein Patronymicum ist, welches der gewöhnliche und gangbarste Name des Mannes geworden sein muss, und somit bewirkte, dass der eigentliche Name nicht in die synoptische Erzählung kam. — ὃν ἔγγραψε) von welchem u. s. w. S. z. Rom. 10, 5. — Μωϋσῆς) Deut. 18, 15. und überh. in seinen Messianischen Andeutungen und Typen. Vrgl. z. 5, 46. — τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ) denn *Nazareth*, wo Jesus von klein auf mit seinen Eltern gewohnt hatte, galt als sein *Geburtsort*. Die Angabe selbst konnte Philippus von An-

*) Mit *Matthäus* identisch betrachtete ihn *Hilgenf.*, aber wie sehr der Geschichte von der Berufung des Matth. zuwider! wenngleich die *Bedeutung* seines Namens von der des Namens des Matth. nicht verschieden ist. Neuerlichst hat *Hilgenf.* vermuthet, der Name Nathanael entspreche dem an die Stelle des Judas getretenen *Matthias* (N. T. extra canon. IV. p. 105.). *Schleierm.* L. J. p. 368. lässt es völlig zweifelhaft, ob Nathanael überhaupt zu den Zwölfen gehört habe. Auch schon *Chrys.*, *Augustin.* u. A. leugneten diese Zugehörigkeit, welche aber bereits in den „*Duae viae*“ (b. *Hilgenf.* N. T. extra canon. IV.) angenommen wird. Nach *Spaeth* in *Hilgenf.* Zeitschrift 1868. p. 168 ff. soll Nathanael sogar ein vom Schriftsteller gebildeter *symbolischer* Name sein, unter welchem der *Ap. Johannes selbst* dargestellt werde. Der Verf. des Anhangs habe 21, 2., wo Nathanael ausdrücklich von den Zebedaüssöhnen *unterschieden* wird, einen *Fehlgriff* gethan.

dreas und Petrus haben, ja von Jesu selbst, welcher dabei keine Veranlassung hatte, sein Verhältniss zu Nazareth näher und genauer kund zu geben, wie denn auch das τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ, welches auf Mittheilung Jesu beruhen muss, dessen Sohnesverhältniss zu Gott unberührt lässt. Ueber beide Punkte dem Philippus schon die Erkenntniss des wirklichen Sachverhalts beizumessen (*Hengstenb.*), ist an sich unwahrscheinlich und stimmt nicht mit seinen schlichten Worten. Aber dass *Johannes* von der Geburt zu Bethlehem nichts *gewusst* habe, ist grundlos angenommen, da er die *eigenen* Worte des *Philippus* berichtet (gegen *Strauss, de Wette*). Vrgl. z. 7, 41.

V. 47. *Aus Nazareth kann etwas Gutes sein?* Frage des Befremdens darüber, dass der Messias *aus Nazareth* sein soll. Nicht aber weil Nazar. in *Galiläa* (7, 52.) lag, fragt Nathanael so bedenklich (*Väter, Luther, Melanth., Ebrard* u. V.); auch nicht, weil es wegen seiner *Kleinheit* zum Geburtsort des Messias zu *unbedeutend* sei (*Lücke, de Wette, Hug, Krabbe, Ewald, Lange, Brückn.* u. M.), oder aus beiden Ursachen zugleich (*Hengstenb.*), oder weil die prophetische Weissagung von der Geburt des Messias nicht auf Nazar. laute (*Godet*), sondern, wie das allgemeine τὸ ἀγαθόν (es steht nicht das besondere ὁ Χριστός) beweist, weil Nathanael, und mit ihm wohl die öffentliche Meinung, *das Städtchen für sittlich verkommen hielt*; wenigstens im engern kleinstädtischen Umkreise (Nathanael war aus Kana) muss man es so taxirt haben. Desfallsiger geschichtlicher Nachweis ist nicht zu geben; der Ort kommt ausser dem N. T. nicht einmal bei Josephus vor: doch ist Mark. 6, 6. und der Auftritt Luk. 4, 15 ff. dem Urtheil des Nathanael, sofern es auf moralisches Verrufensein zielt, wohl entsprechend. — ἀγαθόν) was doch vor Allem der Fall sein müsste, wenn der *Messias* daher wäre, welcher nur eine sittlich ausgezeichnete und lehre Erscheinung sein kann. — ἐρχου κ. ἰδε) „optimum remedium contra opiniones praeconceptas“, *Beng.*

V. 48. Περὶ αὐτοῦ) also zu seinen Gefährten, aber so, dass der herbeikommende Nathanael es gehört hat, V. 49. — ἀληθῶς) *wahrhaftig* ein Israelit, nicht blos der äusserlichen Herkunft und Erscheinung nach, sondern in der dem ethischen Wesen eines rechten Israeliten entsprechenden Wirklichkeit. Vrgl. Rom. 9, 6. 2, 29. *Wodurch* er es sei, sagt ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἐστὶ. So aufrichtig und redlich, so innerlich wahr (nicht blos frei von Selbstgerechtigkeit, was aber wesentlich mit dazu gehört) *soll* jeder Israe-

lit sein, und Nathanael *ist's*. Nicht aber überhaupt als zum antiken Volksideal gehörig (*Lücke, de Wette*), wird diese Tugend als der wahre Israeliten-Charakter bezeichnet (diese Ansicht verlässt willkürlich die doch so nahe liegende volksgeschichtliche Beziehung), sondern im Hinblick auf die altheiligen ehrenvollen Zeugnisse über das Volk Israel (wie Num. 23, 10.), dessen Vater schon (Gen. 25, 27.) als $\square\eta\ \psi\grave{\iota}\nu$ ausgezeichnet wird, LXX.: ἀπλαστος *), Aq.: ἀπλοῦς **), Symm.: ἄμωμος. — Uebrigens erscheint Jesus auch hier wie V. 43 f. als *Herzenskündiger*.

V. 49. Der herzukommende Nathanael hat Jesu Zeugniss gehört; er lehnt den Lobspruch nicht ab, — eben ein Beweis seiner truglosen Redlichkeit, — fragt aber verwundert, *woher Jesus ihn kenne?* — ὄντα ὑπὸ τ. συκῆν) gehört, wie V. 51. zeigt, nicht zu φωνῆσαι, sondern zu εἶδόν σε. Ehe also Philippus V. 46 f. den Nathanael traf und herrief (φωνῆσαι, vrgl. 2, 9. 4, 16. 11, 28. 18, 33.), hatte sich dieser unter einem Feigenbaum befunden; ob unter dem Feigenbaume seines Hauses (Mich. 4, 4. Zach. 3, 10.); ob grade meditirend (etwa über die Messianische Volkshoffnung), betend, lesend, was nach Rabbinischen Stellen (s. b. *Lightf., Schoettg., Wetst.*) wohl unter solchen Bäumen geschah, muss auf sich beruhen. Von diesem Feigenbaume ab war er dann dahin gekommen, wo ihn Phil. traf ***). — εἶδόν σε) wird gewöhnlich vom *Blick in die Tiefe der Seele* genommen †), aber dem einfachen Wortsinne entgegen, welcher nichts weiter besagt als: *ich sah dich*, nicht etwa ἔγνων σε oder dergl. Vrgl. auch *Hengstenb.* Das Wunderbare des εἶδόν σε, wodurch es für Nath. ein σημεῖον war und wovon dessen Bekenntniss V. 50. die Folge ist, muss darin gelegen haben, dass der Feigenbaum entweder ausserhalb des Gesichtskreises jenes Orts gestanden hat, oder in so weiter Ferne, dass ein darunter befindlicher

*) Vrgl. Plat. Legg. I. p. 642. D.: ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς εἶσιν ἀγαθοί. Soph. 216. C.: οἱ μὴ πλαστῶς, ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι.

**) Vrgl. Aristoph. Plut. 1159.: οὐ γὰρ δόλου νῦν ἔργον, ἀλλ' ἀπλῶν τρόπων.

***) Die Beziehung des εἶδόν σε auf die nämliche Oertlichkeit, wo Philippus ihn rief (so nach den Griech. Vätern *B. Crus.*), ist abzuweisen, weil bei ihr weder das πρὸ τοῦ — φωνῆσαι noch das ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν ein wesentliches Moment haben würde.

†) wobei man noch ohne alle Andeutung des Textes hinzudenkt, dass Jesus eben kurz vorher *unbemerkt an dem Feigenbaum vorübergegangen sei*.

Mensch dem natürlichen Blicke unerreichbar gewesen. Das so einfach gefasste εἶδόν σε aber giebt den *Aufschluss* auf die Frage des Nath., da dieser Rapport des wunderbaren *Fernsehens* auf Seiten Jesu nicht statt gefunden hätte, wenn er nicht eben durch die unmittelbare *Erkenntniss* des in jener Ferne befindlichen wahren Israeliten vermittelt gewesen wäre. Dieser geistige wahlverwandschaftliche Bezug war der *Träger* des übernatürlichen εἶδόν σε *). Einen gewöhnlichen Juden, der also ohne den geistigen Contact ausserhalb der Sehgränzen gewesen, würde Jesus nicht gesehen haben. — ἐπὶ τὴν σιν.) mit Artik.: unter dem *bewussten* Feigenbaum, unter welchem du dich befandest, oder, wenn derselbe im Gesichtskreise stand, *hinzeigend*. — Auch *de Wette* hält richtig den einfachen Wortsinn: *ich sah dich*, fest, meint aber: was den Nathanael in Erstaunen setze, sei, dass Jesus ihn gesehen habe, *als er selbst unbeobachtet zu sein glaubte* (obwohl *Joh.* dieses Sehen als übernatürlich betrachte). Allein so ist das Bekenntniss V. 30. nicht psychologisch motivirt, man müsste denn mit *Ewald* hinzunehmen, dass Nathanael durch das Wort Jesu an die tiefen und schweren Gedanken, denen er eben noch unter dem Feigenbaum sich allein meinend nachgehangen, erinnert worden und so das Tiefste seiner Seele vor Jesu geistigem Auge ausgebreitet gesehen habe — was jedoch der Text nicht andeutet.

V. 50. Die doppelte Bezeichnung in der Erregtheit freudiger Gewissheit. Der V. 42. ausgesprochene einfache Messiasglaube ist hier nicht seinem Inhalte nach, sondern nur im Ausdrucke seiner Aeussderung gesteigert. Vrgl. *Luthardt* p. 344. Die zweite Bezeichnung ist näher bestimmend, daher die erste im Sinne des Nathanael noch nicht (gegen *Hengstenb.*) metaphysisch wie im Sinne des *Joh.* selbst, sondern theokratisch zu fassen ist, die nationale Vorstellung (Ps. 2, 7. *Joh.* 11, 27.) des verheissenen und erwarteten theokratischen Königs (vrgl. *Riehm* in d. Stud. u. Krit. 1865. p. 63 ff.), nicht etwa den Unterricht des Täufers (*Olsh.*) voraussetzend. Um so weniger streitet die Frühe solcher Bekenntnisse mit dem späten, aber des höhern Inhalts bewussten des Petrus Matth. 16, 13. (gegen *Strauss*).

V. 51 f. Πιστεύεις ist mit *Chrys.* und d. Meisten (auch *Lachm.* u. *Tisch.*, nicht *Godet*) *fragend* zu fassen,

*) Gut *Nonnus*: ὁμῶς καὶ προπιδεσσι τὸν οὐ παρόντα δοχεύων.

vrgl. z. 20, 29. *); die Frage aber ist nicht *tadelnd*, was den frischen Schmelz dieser ersten Begegnung nur verwischen würde (*Theophyl.*: er habe noch nicht richtig an Christi Gottheit geglaubt), nicht einmal Ausdruck leiser Missbilligung des noch unzureichenden Glaubensgrundes (*de Wette* vrgl. *Ewald*), sondern Ausdruck der *Verwunderung*, wodurch Jesus den Glauben des Nathanael wie einen kaum schon erwarteten freudig *anerkennt*. Und dieser wie überraschend eingetretenen *Bereithheit* des Glaubens hat er dann *Grösseres* (ἐς ἐλπίδα φέρτερον ἔλκων, *Nonnus*) zur weitem *Bestätigung* verheissen. — τούτων) Plur. der Kategorie: *als dieses*, wie dir eben etwas begegnet und zum Glaubensgrund geworden ist. — καὶ λέγει αὐτῷ) führt nun die weitere *Angabe* des μεῖζω τούτων *als ein recht bedeutsames Wort* noch besonders ein. — ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) mit doppeltem ἀμὴν sonst nicht im N. T., aber 25 mal bei Joh., und nur in Jesu Munde, daher um so gewisser ursprünglich. — ὑμῖν) dir und Andreas, Johannes, Petrus (Jakobus, s. z. V. 42.) und Philippus. — ἀπ᾽ ἄρτι) *von jetzt an*; denn Jesus war im Begriffe seine Messianische Wirksamkeit zu beginnen. S. Kap. 2. So giebt er zur einzig richtigen Erkenntniss derselben den Jüngern in diesem grossen Worte den Schlüssel in die Hand. — ὁψεσθε etc.) Der *geöffnete Himmel* gehört, ohne *für sich* zu einer Deutung bestimmt zu sein, zur *Plastik* des Ausdrucks nach Maassgabe des folgenden Bildes. Beachte dabei das Particip. *Perfecti*; der Himmel *steht* offen; vrgl. Act. 7, 56. Die *hinauf- und herabsteigenden Engel* sind nach Gen. 28, 12. die symbolische Darstellung des *beständigen lebendigen Wechselverkehrs zwischen dem Messias und Gott*, welchen Verkehr die Jünger erfahrungsmässig in der ganzen nachfolgenden Wirksamkeit Jesu *klar und lebendig erkennen*, oder nach der symbolischen Darstellung des Gedankens: *sehen* werden **). Dabei sind die Engel nicht als die personificirten göttlichen *Kräfte* gedacht (*Olsh.*, *de Wette* u. M.), oder als die persönlichen Kräfte des Gottesgeistes

*) Ueber die *parataktische Protasis*, welche je nach dem Charakter der Rede fragend oder nichtfragend gelesen werden kann, s. C. F. Hermann Progr. 1849. p. 18. *Scheibe* in *Schneidew.* Philolog. 1850. p. 362 ff. Vrgl. auch *Nägelsb.* Anm. z. Ilias p. 350. ed. 3.

**) Ueber den Ursprung der Gotteserkenntniss Jesu, welcher V. 18. klar ausgesagt ist und daher nicht auf eine Reihe fortschreitender Eingebung zurückgeführt werden kann (*Weizsäcker*), enthält dieser Ausspruch nichts, welcher vielmehr jenen Ursprung voraussetzt. Vrgl. auch *Weiss* Lehrbegr. p. 236 f.

(Luthardt nach Hofm.), sondern wie immer, als *Gesandte* Gottes, welche dessen Befehle dem Messias gebracht oder an ihm ausgerichtet haben (vgl. Matth. 4, 11. 26, 53. Luk. 22, 43.), und wieder zu Gott zurückkehren (*ἀναβαίνοντας*), während andere mit neuen Aufträgen herabkommen (*καταβαίν.*) u. so fort. Ob und in wie weit Nathanael und seine Genossen jetzt schon das *Symbolische* des Ausdrucks gefasst haben, beruht auf sich. Gewiss aber ist nicht von den *wirklichen Engelterscheinungen* der evangelischen Geschichte zu erklären (*Chrys., Cyrill., Euth. Zig.* u. m. Aeltere), wogegen schon *ἀπάρτι* entscheidet; auch nicht bloß von der *Wunderthätigkeit* (*Storr, Godet*), wozu weder der Ausdruck, noch die nothwendige Beziehung auf die Messianische *Gesamtwirksamkeit*, welche mit *ἀπάρτι ὅψεσθε* etc. charakterisirt werden muss, passen kann. — *ἀναβαίν.*) ist ohne besondere Absichtlichkeit in Erinnerung von Gen. 28, 12. *zuerst* gesetzt, aber nicht unpassend, da, wenn das *ὅψεσθε* eintritt, der Wechselverkehr nicht erst anhebt, sondern schon im Gange ist. Nach *ἀναβαίν.* ist aus dem Folgenden *ἀπὸ τοῦ νοῦ τοῦ ἀνθρ.* hinzuzudenken. S. Kühner II. p. 603 f. — Ueber *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* s. z. Matth. 8, 20. Marc. 2, 8. Anm. Auch dem Joh. ist's ständige *Messianische Selbstbezeichnung Jesu*, hier, wo die Engelmächte im Dienste des messianischen Herrschaftsträgers vorgestellt werden, eben so entsprechend der prophetischen Schauung vom Menschensohne (Dan. 7, 14.) wie gewichtvoll den Schluss des ganzen Abschnittes bildend, weil als erstes feierliches Selbstbekenntniß vor den ersten Jüngern ihr eigenes freudiges Glauben und Bekennen bestätigend und besiegelnd. So hat es tief und unvergesslich in der Erinnerung des Joh. fortgelebt, und so steht es als Ausdruck des entschiedenen Messianischen Bewusstseins Jesu unverhüllt gleich über dem Eingang seines Wirkens. Am meisten und am bestimmtesten tritt grade bei Joh. die Messianität nicht als Folge und Resultat, sondern schon von vorne herein als der Inhalt des Selbstbewusstseins des Herrn hervor *).

Anmerkung. Der synoptische Bericht von der Berufung der zwei Brüderpaare Matth. 4, 18 ff. u. Parall. ist mit Joh. nach Ort, Zeit

*) Die geschichtliche Richtigkeit dieses Verhältnisses, wie es von Joh. bezeugt wird, steht mit dem apostolischen Ursprung des Evang., welchem gegenüber auch die Bedenken *Holtzmann's* in seiner geschichtlich trefflichen Erörterung (Jahrb. f. D. Theol. 1867. p. 389 ff.) nicht durchschlagen können.

und Umständen durchaus *unvercinbar*, und auch die gewöhnliche Auskunft, es werde hier nur eine *vorläufige* Berufung berichtet *), oder nur ein *geselliger Anschluss* an Christum (*Luther, Lücke, Ebrard, Tholuck*, vrgl. auch *Ewald u. Godet*), oder nur die *Sammlung der ersten Gläubigen* (*Luthardt*), aber keine Berufung, scheitert schon an der Fortsetzung der Erzählung, nach welcher die μαθηταί 2, 2. bei Jesu sind und bleiben. S. z. Matth. 4, 19 f. Die Uebereinstimmung beider Berichte liegt darin, dass die beiden Brüderpaare die frühesten Apostel sind. Bei Joh. aber nicht den wirklichen Geschichtsbestand, sondern ein eigenes Gebilde des Verf. im Dienste seiner Idee zu finden (*Baur, Hilgenf., Schenkel*), dass nämlich die Erkenntniss der Jünger wie Jesu eigene Erkenntniss seiner messianischen Bestimmung von vorne herein fertig erscheinen solle, — gehört zu den vielen kritischen Selbsttäuschungen, welche die Prämissen des ungeschichtlichen Schlusses bilden, dass der vierte Evangelist nicht der Apostel, sondern ein viel Späterer sei, welcher die Geschichte zur Form seiner Idee *gestaltet* habe. Dagegen ist hier insonders zu beachten, dass der Verf., wenn er auch die *Zeit* und den *Ort* der Berufung vorrücken wollte, doch keinesweges für seine Idee nöthig gehabt hätte, eine ganz andere *Situation* als er bei den Synoptikern vorfand, zu erdichten. Ueberdiess ist die Annahme, dass Jesus durch den Empfang der Johannestaufe vorläufig noch auf selbstständiges Wirken verzichtet habe (*Schenkel*), rein aus der Luft gegriffen. *Weizsäcker*. p. 404. reducirt den Joh. Bericht darauf, „dass die erste Bekanntschaft Jesu mit diesen Anhängern durch das Zusammentreffen bei dem Täufer veranlasst war, und dass damals in der Erregung, welche der Täufer bewirkt, messianische Hoffnungen, wenn auch nur flüchtig, in diesem Kreise aufloderten.“ Diess beruht aber auf einer Betrachtungsweise des vierten Evangel., nach welcher es die Geltung des selbstbetheiligten Zeugen nicht mehr zu beanspruchen hat; an die Stelle dieses Zeugen tritt der Dichter einer sinnigen Idylle. Und wenn *Keim* (I. p. 553.) hier nur die Erzählung einer Zeit findet, welche die demüthig menschlichen Anfänge Jesu nicht mehr ertragen und in sein erstes Auftreten jene Glorie verpflanzen wollte, die geschichtlich erst seine Ausgänge und seine Erhöhung bezeichnet habe: so ist diess um so gewagter, je näher sich nach *Keim* die Entstehung des Evang. den Lebenstagen des Apostels rückt und dar-

*) So neuerlichst auch *Mürcker* Uebereinstimm. der Evang. d. Matth. u. Joh., Meining. 1868. p. 10 f. Dass τὸν λεγόμενον Πέτρον Matth. 4, 18. keinen Beweis dafür abgeben kann, zeigt schon die Parallele Mark. 1, 16., welche die Quelle des Berichts des Matth. ist, aber jene Worte nicht hat. Sie enthalten eine einfache Personalnotiz, vom Standpunkte des Schriftstellers beigelegt, wie Matth. 10, 2.

nach noch den lebendigsten Erinnerungen seiner Schüler begegnen musste.

Kap. II.

V. 10. *τότε*) fehlt bei B. *Ī*. Sin.* Minusk. Verss.; getilgt von *Tisch.* Aber wie leicht wurde es, an sich entbehrlich, vor *τὸν* übergangen! — V. 11. Vor *ἀρχήν* ist *τήν* mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. L. *Α*. Minusk. Or. u. andern Vätern zu tilgen. — V. 12. *ἔμειναν*) A. F. G. *Α*. Minusk. Copt. Arm. Pers. p. Ver. Nonn.: *ἔμεινεν*. Nach dem vorherigen *κατέβη* und dem nachfolgenden *ἀνέβη*. — V. 15. *τὸ κέρμα*) B. L. T.^b X. 33. Copt. Arm. Ver. Or.: *τὰ κέρματα*. Erklärend. — V. 17. *δέ*) fehlt bei B. L. X. Sin. Copt. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Verbindungszusatz. Statt *καταφάγεται* hat *Elz.* *κατέφαγε*, gegen alle Majuskeln. Aus d. LXX. — V. 22. Nach *ἔλεγε* hat *Elz.* *αὐτοῖς*. Sehr schwach glaubter Zusatz.

V. 1. *Τρίτην*) ist mit Orig. c. Cels. 6, 30. von dem zuletzt 1, 44. bezeichneten Tage an zu zählen, nicht von der Ankunft in Kana an (*Ewald*), welche noch nicht angedeutet ist. So kommen im Ganzen *sechs* Tage von 1, 19. an heraus, nicht *sieben* (s. z. 1, 41.), welcher Zahl *Luthardt* die Bedeutung unterlegt: „gleichsam ein Sabbath ist es, den Jesus hier feiert.“ — Durch *τῆς Γαλιλαίας* wird der Flecken *Kana* (jetzt nicht *Kafar kenna*, wie noch *Hengstenb.* u. *Godet* wollen, sondern *Kana el-Jelil*, s. *Robinson* III. p. 443 ff. *Ritter* XVI. p. 753 ff.), etwa 3 Stunden nordwestlich von Nazareth, von einem andern Kana unterschieden, da auch V. 11. 4, 46. 21, 2. *τῆς Γαλιλαίας* zugesetzt, mithin diese Näherbezeichnung als *ständig*, wie zum Namen gehörig zu betrachten (vgl. z. B. unser „Freiburg im Breisgau“ u. dergl.) und an u. St. nicht als bloße Andeutung der *Ankunft* in Galiläa (*B. Crus.*) anzusehen ist. Das andere Kana aber lag im Stamme *Ascher* Jos. 19, 28. (südöstlich von Tyrus vgl. *Robins.* III. p. 657.), obwohl auch noch zu Galiläa zu rechnen, doch so sehr in *Phönici-scher* Nachbarschaft, dass die Bezeichnung unsers Kana als *K. τῆς Γαλιλαίας* zur Unterscheidung von jenem sich geographisch rechtfertiget. *Ewald* unterscheidet unser Kana von dem östlich vom Flussgebiete gelegenen Kanath, dessen

Name aber (כְּנָת Num. 32, 42. 1. Chron. 2, 23. und dazu *Bertheau*; Κανά LXX., Κανάθα Joseph.) nicht stimmt. — καὶ ἦν ἡ μήτηρ etc.) Maria war, als Jesus mit seinen Jüngern in Kana ankam, bereits dortselbst anwesend, ohne Zweifel mit anordnend und helfend (vrgl. V. 3. 5.) in dem befreundeten Hochzeitshause. Dass sie kurz vor der Taufe Jesu nach Kana *übergesiedelt* sei (*Ewald*), von da aber bald nachher nach Kapernaum (2, 12.), entbehrt der nähern Nachweisung hier und 4, 46. — Weshalb *Joseph* nicht mit dagewesen, hängt mit dem ganzen nicht näher erklärbaren Verschwinden desselben in der evangelischen Geschichte seit Luk. 2, 41 ff. zusammen. Dass er schon *totd* gewesen sei, wird gewöhnlich, doch nicht nachweislich angenommen (6, 42.).

V. 2. *Geladen aber wurde*, nämlich als er indess nach Kana gekommen war *), *auch Jesus und seine Jünger* (die Kap. 1. gewonnenen). Die Fassung von ἐκλήθη als *Plusquamperf.* ist an sich (vrgl. z. 18, 24.) und auch deshalb verwerflich, weil die Jünger erst unterwegs von Jesu gewonnen waren; dass aber Jesus um der *Hochzeit* willen nicht nach Nazareth, sondern nach *Kana* gereist sei, hat gleichwohl nichts wider sich, da er wissen konnte (durch Nathanael, meint *Godet*), dass seine Mutter dort war, und da er bei dem befreundeten Verhältniss zur Familie einer *schon vorhergegangenen* Einladung nicht bedurfte. Diess zugleich gegen *Weisse* II. p. 203., welcher die Einladung undenkbar findet; gegen *Lange*, nach welchem Jesus in Nazareth (?) die Einladung vorgefunden; gegen *Schleierm.*, welcher die Einladung sogar schon vor der Taufe geschehen sein lässt. Unter den Jüngern war übrigens Nathanael aus Kana selbst gebürtig 21, 2. Aber auch abgesehen davon, setzt die freundschaftliche Miteinladung der Jünger keinesweges ein schon längeres Wirken Jesu in Galiläa (*Schenkel*), oder ein solches gar vor seiner Taufe (*Schleierm.*) voraus. — Zum *Singul.* ἐκλήθη s. *Kühner* §. 433. 1. *Buttm.* neut. Gr. p. 110 f.

V. 3. Ὑστερήσ. οἴνου) *da Weinmangel eingetreten war*, — an welchem Tage der Hochzeit (denn sie dauerte gewöhnlich sieben, Gen. 29, 27. Jud. 14, 14. Tob. 9, 12. 10, 1.), sagt der Text nicht **). Der Gebrauch von ὕστε-

*) Unbedachtsam *Schenkel*, nach uns. Evang. sei Jesus allem Anscheine nach *durch ein Allnachtswunder* nach Kana versetzt.

**) Der Text sagt auch nicht, dass sie nur Einen Tag gedauert habe, was *Hengstenb.* in V. 1. findet, wo aber nur berichtet wird,

οὐκ ἔχουσιν) *Wein fehlt ihnen*, nämlich der die Hochzeit ausrichtenden Familie des Bräutigams. Diese konnte durch das Ausgehen des Weins *beschämt* werden. Die Worte sind aber nicht bloß Ausdruck der *Theilnahme*, welche allerdings um so begründeter war, als der Mangel mit durch die Ladung des Sohnes und seiner Jünger befördert war, sondern sie enthalten, wie sie auch Jesus selbst nach V. 4. verstanden hat, eine indirecte *Aufforderung zur Abhülfe*, was durch V. 5. bestätigt wird, hervorgegangen aus rücksichtsvoller Schonung des hochzeitlichen Hauses. Man findet darin die Mahnung, *ein Wunder zu thun*. Aber mit Unrecht, weil die dazu nöthigen Voraussetzungen, entweder dass Maria aus der Empfängniß, Geburt u. s. w. jetzt auf die zu erwartende Wunderthätigkeit ihres Sohnes geschlossen, oder dass Jesus früherhin schon, wenn auch nur in engeren Kreisen, Ausserordentliches bewirkt habe (jenes bei *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Baumg.*, *Maier*, *Godet*, *Hengstenb.* u. M.; dieses bei *Lücke* u. M.), gleich unnachweislich sind, und weil die Abstellung *dieses* Mangels an und für sich ein Wunder so wenig nöthig machte, dass der Gedanke an ein so unverhältnissmässiges Mittel bei Maria ohne zureichenden Grund, auch durch Züge wie Luk. 2, 49 ff. (*Brückn.*) oder durch das Taufwunder, durch die Jüngerberufung, durch den Ausspruch 1, 52., wovon sie auf der Hochzeit Kenntniss bekommen habe (*Godet*), nicht erklärlich erschiene, wenn sie auch die Veränderung, welche mit ihrem Sohne vorgegangen, deutlicher als alle Anderen bemerkt und daher erwartungsvoller zu ihm als Messias emporgeblickt hätte (Ansicht *Ewald's*, vrgl. *Tholuck*). Sie wollte vielmehr Jesum zur Abhülfe *überhaupt* veranlassen, welche ihr ja auf dem natürlichsten Wege (durch Herbeischaffung von Wein) so nahe liegend, wie auf dem Wege des Wunders ferngelegen erscheinen musste. Jesus aber *beabsichtigt* im Gefühle göttlicher Bestimmung (V. 4.) die Abhülfe in einer besonderen und *wunderbaren* Weise, und antwortet daher aus dieser *seiner* Absicht, was V. 4. enthält. So erledigt sich das *Dunkle* der Worte (*wobei Lampe* und *de Wette* stehen bleiben), und zugleich der Widerspruch, wel-

die Hochzeit sei am dritten Tage *eingetreten*; davon ist ihre *Dauer* unabhängig. „*Aermliche Umstände*“ verräth der Text nicht, welcher Diener und den Speisemeister aufführt. Auch setzt wenigstens die Miteinladung der *Jünger* Jesu keine Armuth voraus. Diess auch gegen *Godet*.

chen man bei der Annahme, dass Maria (vom Logosstandpunkte des Evangelisten, meint man!) ein Wunder erwarte, aus V. 11. gegen die ganze Geschichte erhebt (*Strauss, B. Bauer, Schweizer, Scholten*). Rein eingetragen endlich ist die Deutung, Maria habe Jesum und seine Schüler zum Weggehen veranlassen wollen (*Bengel, Paulus*), was gleichwohl *Ebrard* (z. *Olsh.*) wieder vorgezogen hat, hernach „meine Stunde“ von der Todeszeit fassend, wo Jesus die Hochzeit (als Bild der Periode seines irdischen Wirkens) verlassen müsse. Das ist nicht Tiefe, sondern Spiel der Exegese.

V. 4. Jesus versteht, was die Mutter will, hat aber eine ganz *andere* Art der Hülfeleistung im Sinne, als jene gemeint hat. Daher weist er die Einmischung derselben, im Bewusstsein seiner hier statt findenden Bestimmung zur Eröffnung seines Messianischen Wunderwirkens, zurück und stellt eine *spätere* Hülfeleistung in Aussicht. — $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota;$) Abweisung der Gemeinschaft (מִהָיָה וְעַתָּה , Jos. 22, 24. Jud. 11, 12. al. Matth. 8, 29. 27, 19. Mark. 1, 24. Luk. 8, 28.; auch bei Classikern, s. *Bernhardy* p. 98.), hier in Bezug auf die zu leistende Hülfe, welche er selbst, ohne alle Betheiligung der Mutter und von dieser unabhängig, nach seinem eigenen göttlich bestimmten Beruf und Willen und in wunderbarer Weise beschaffen wollte. Gut *Godet*: „Sa devise sera désormais: *mon père et moi*.“ Vrgl. *Dorner* Jesu sündlose Vollkommenh. p. 11. — Dass die dem $\tau\acute{\iota}$ — $\sigma\omicron\iota$ zugefügte Anrede $\gamma\acute{\upsilon}\nu\alpha\iota$ (welche nach *Hofm.* passender zum Folgenden gehören soll, aber warum?) nichts Unfreundliches enthält („duriter respondet“, *Melanth.*), zeigt schon 19, 21., u. s. *Wetst.* Vrgl. 20, 15. Aber dass Jesus nicht $\mu\eta\tau\epsilon\rho$ sagte, floss unwillkürlich aus dem Bewusstsein seines höhern wunderthätigen Vermögens und Wollens, von welchem aus er wie ein $\alpha\mu\acute{\eta}\tau\omega\rho$ die Einmischung der weiblichen Schwäche, welche ihm hier auch in der Mutter gegenübersteht, zurückweist. Ungeschickt *Euth. Zig.* (vrgl. *Augustin*): er habe *als Gott* so gesprochen; sonderbar *Epiphan., Beza, Calvin, Calov.* u. M.: er habe dem künftigen von ihm vorhergesehenen *Mariendienst* begegnen wollen. Aber gegen diesen Dienst ist d. St. doch. Unrichtig *Schenkel* nach Mark. 3, 21.: er sei mit seinen Familiengliedern *gespannt* gewesen. — $\eta\ \omega\upsilon\alpha\ \mu\omicron\upsilon$) kann nichts Anderes sein als *der Zeitpunkt, in welchem ich helfen soll* *).

*) Dass $\eta\ \omega\upsilon\alpha\ \mu\omicron\upsilon$ bei Joh. immer die *Todesstunde* Jesu bezeich-

So dem Contexte gemäss auch *Hengstenb.* Jesus ist sich im Bewusstsein seines Verkehrs mit dem Vater klar darüber, wie diese seine erste wunderthätige Selbstoffenbarung als Messias auch dem Zeitpunkte ihres Eintritts nach im Zusammenhange mit der göttlichen Bestimmung steht; er hat es in sich gefühlt, der Moment (ἡ ἄρα = ὁ καιρός wie 16, 21. u. oft im N. T. u. bei allen Classikern) zu diesem ersten Messianischen Machtwirken sei bei der mütterlichen Hinweisung auf das Bedürfniss noch nicht da. Wie er solche *horas et moras* für sein Wirken fühlte, lässt sich nicht näher bestimmen. Im Wesentlichen richtig *Euth. Zig.*: ἡ τοῦ θανάτου ὥρᾱ; *Ewald*: die Stunde des vollen Messianischen Kraftgefühls. Fremdartig derartige Gedanken bei der Maria voraussetzend *B. Crus.*: der Moment meines öffentlichen Auftretens als Messias, und *Godet*: „l'heure de l'avènement royal“; aus V. 11. vorgeifend *Lücke, Tholuck, Brückn., Maier, Baur, Baumg.*: der Moment der Offenbarung meiner Herrlichkeit. Vgl. *Luthardt*: diess Wunder habe, als bildliche Prolepsis der zukünftigen vollen Selbstoffenbarung vor den Augen der Menschen, nur für jenen engen Kreis Bedeutung gehabt, um Jesum aus demselben in die Oeffentlichkeit überzuleiten, — wovon aber weder V. 5. noch sonst der Text etwas enthält.

V. 5. In den letzten Worten Jesu lag, dass er die Leistung der Hülfe vorhabe, nur nicht augenblicklich schon. Daher die Weisung der Maria an die Diener, von denen sie voraussetzte, dass Jesus ihren Dienst (etwa zum Holen von Wein) verlangen werde. Eine Anspielung auf Gen. 41, 55. (*Hengstenb.*) liegt dem Texte fern. Dass Jesus, nachdem er V. 4. gesprochen, aufgestanden -sei und sich den Dienern zugewandt habe, liest *Ebrard* hinein.

V. 6. Ἐκεῖ) ob im Hochzeitszimmer selbst, oder etwa auf dem Vorplatz, beruht auf sich. — ὕδατι) *Wasserkrüge*, zum Tragen, 4, 28., oft bei d. LXX., Dem. 1155. 6. Arist. Vesp. 926. Lysistr. 327. 358. Lucian. Dem. enc. 29. — ξξ) nicht zur Darstellung der jüdischen *Sitte* gehörig, sondern zur Veranschaulichung der besonderen Umstände,

ne, ist irrig. Es erhält seine Beziehung lediglich aus dem *Contexte*, wie 7, 30. 8, 20., wo es die Stunde der Gefangennehmung ist, und 13, 1., wo die nähere Bestimmung ausdrücklich zugesetzt wird. Schon *τινὲς* b. Chrys., *Ebrard* u. M. deuten hier von der Todesstunde; *Hilgenf.* aber versteht die Stunde der *Verherrlichung* Jesu, deren Spitze allerdings der Kreuzestod sei; Jesus spreche nach Joh. das volle Logos-Bewusstsein und dessen übermenschliche Unabhängigkeit von allem menschlichen Rathe aus.

doch nicht mit symbolischer Bedeutsamkeit (es sei die Zahl der Arbeit und Noth, meint *Lange*). — *κείμεναι* *positae*, *hingestellt*, *hingesetzt*. Vrgl. 19, 29. Jer. 24, 1. Xen. Oec. 8, 19.: *χύτρας* — — *εὐκρινῶς κειμένας*. — *κατὰ τὸν καθαρ. τῶν Ἰουδ.*) d. i. *behuf der Reinigung* (der Hände und Gefässe, Matth. 15, 2. Mark. 7, 3 ff. Luk. 11, 39. *Lightf.* p. 974.), welche *die Juden* vor und nach Tische vornehmen. Zu *κατὰ*, wobei wie 2. Tim. 1, 1. „*notio secundum facile transit in notionem propter*“ (*Kühner* ad Xen. Mem. 1, 3, 12.), vrgl. *Winer* p. 376. — *μετρητάς*) Nach seiner Hellenischen Weise setzt Joh. das *Attische* Maass, welches aber dem Hebr. כֶּבֶץ gleich ist (Joseph. Antt. 8, 2, 9.). Der Attische Metretes hielt 12 *χόες* oder 144 *κοτύλαι*, 1½ Römische Amphoren, d. i. etwa 21 Würtemb. Maass (s. *Wurm* de ponderum etc. rationib. p. 126.) und etwa 33 Berliner Quart, an Gewicht 80 Pfund Wasser (*Bertheau* zur Gesch. d. Israel. p. 77.). Vrgl. *Böckh* Staatshaush. I. p. 127 ff. *Herm.* Privatalterth. §. 46, 10. Zwei oder drei Metreten (welche nicht mit *Ammon* nach Syr. auf ein kleineres Maass, nicht einmal mit *Ebrard* auf das einer Amphora, zurückzuführen sind) fasste *jeder* Krug; denn nur die *distributive* Fassung von *ἀνά* ist, da sich eine Reihe von *sechs* Krügen darstellt, contextmässig, nicht die ohnehin sprachlich unbegründbare (s. *Winer* p. 372.) *circiter*, nach welcher alle sechs gegen 2 oder 3 Metreten gefasst haben sollen (*Paulus*, *Hug*). Die *grosse* Quantität des hiernach in Wein verwandelten Wassers (252—378 Würtemb. Maass) scheint unverhältnissmässig und wird von *Strauss* u. *Schweizer* gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung benutzt, ist aber aus dem *Segens*-Charakter des Wunders (vrgl. die wunderbaren Speisungen) begreiflich, wobei anzunehmen ist, dass der Ueberfluss nach der Absicht Jesu dem Hochzeitspaare zu Gute kam, und dass der mögliche Missbrauch desselben auf der Hochzeit selbst durch die Gegenwart des Urhebers fern gehalten wurde. Auch ist zu beachten, dass diesem die Bestimmung der Weinmenge durch die einmal dastehenden sechs Krüge *gegeben* war, und er daher, wenn der segnende Wunderthäter überhaupt nicht das blose *Bedürfniss* abzumessen hat, um so nähere Veranlassung hatte, nicht unter dieser von den Umständen dargebotenen Quantität zu bleiben, und etwa 1 oder 2 Krüge zu verwandeln und die übrigen nicht. Das Segnen des Wunderthäters hat nach den gegebenen Verhältnissen gewiss auch sein *Decorum*, welchem zufolge es nicht grade berechnend zu verfahren

ren, sondern vollauf zu geben hat, wenn es, wie hier in den dastehenden Krügen der Fall war, darauf verwiesen ist.

V. 7 f. Der Vollzug der Verwandlung liegt zwischen V. 7. u. 8. *). — ἀντοῖς) den Dienern, und diese folgten ihm nach dem Geheiss der Maria V. 5., nicht wie *Lange's* Phantasie einträgt, aus „einer wunderbar gehobenen Stimmung des ganzen Hauses.“ — γεμίσατε) Die natürlichste Annahme hiernach und nach V. 6. ist, dass die Krüge *leer* gestanden haben, ausgeleert vom Gebrauche vor Anfang des Mahls her, um wieder zum Gebrauche nach Tische frisch gefüllt zu werden. Beachte übrigens: nicht *schaffend* verfährt Christus in seinen Wundern; hier so wenig wie bei den Speisungen. — ὥς ἄνω) gehört ohne anderweite Absichtlichkeit zur Schilderung der *Menge* des Weins, den Jesus wunderbar hervorbrachte. — ἀντλήσατε) ganz allgemein, woraus, da *alle* Krüge gefüllt sind, folgt, dass auch das Wasser *aller* in Wein verwandelt worden (gegen *Seml.* u. *Olsh.*). Nach Lage der Sache steht *kein Object* dabei, daher nur das allgemeine *es* zuzudenken ist. Das Schöpfen selbst sollte mit einem Gefässe (einer Kanne, πρόχοος, Hom. Od. 18, 397.) geschehen, aus welchem dann der Speisemeister die Becher an der Tafel vollgiessen sollte **). — Der ἀρχιτρίκλινος, *Tafelmeister* (Heliod. 7, 27.), bei Petron. 27. *triclinarches*, sonst auch *τραπέζοποιός* (Athen. 4. p. 170. D. E. *Beck.* Char. II. p. 252.), ist der Oberste der Tischdiener, welcher die Obsorge für Speisen und Getränke und die ganze Einrichtung des Mahles hatte. S. *Walch* de architriclino, Jena 1753. Vrgl. *Fritzsche* z. Sir. 35, 1., wo er durch ἡγούμενος bezeichnet ist. Er war zugleich Vorkoster der Speisen und Getränke. Nicht zu verwechseln mit dem συμποσίαρχος, *modimperator*, *arbiter bibendi*, welcher von den Gästen selbst (Xen. Anab. 6, 1, 30.) aus ihrer Mitte gewählt wurde (*Herm.* Privatalterth. §. 28. 29. *Mitscherl.* ad Hor. Od. 1, 4, 18.).

V. 9 f. Die Parenthese, gewöhnlich schon mit κ. οὐκ ἤδει angefangen, ist nur auf οἱ δὲ διάκονοι — ὕδωρ zu beschränken, da mit καὶ οὐκ ἤδει etc. sowohl die Structur fortläuft als auch das nachsätzliche φωνεῖ τὸν νυμφίον etc.

*) Zwar könnte man den Eintritt der Verwandlung auch *nach* dem Schöpfen, also nach V. 8. setzen, so dass nur das Geschöpfte Wein geworden sei. Allein die genaue Angabe der Zahl und Grösse der Gefässe V. 6., wodurch offenbar die quantitative Grösse der Verwandlungswunders bemerklich gemacht werden soll, setzt vielmehr voraus, dass *alles* Wasser in den Krügen zu Wein geworden sei.

**) Vrgl. *Nitzsch* z. Hom. Od. η, 183.

mit motivirt wird; denn hätte der Mann gewusst, woher das neue Getränk gekommen, so würde er nicht überrascht den Bräutigam gerufen haben u. s. w. — τὸ ὕδωρ οἶν. γεγεν.) nicht: *den Wein, der Wasser gewesen war* (Luther), sondern: *das Wein gewordene* (und nun Wein seiende; beachte das Perf.) *Wasser*. Wäre τό wiederholt, so würde dieses Wasser als das zu Wein gewordene von *anderem* Wasser unterschieden (*aquam, eam dico quae* etc.). S. Kühner ad Xen. Anab. 4, 6, 1. Ohne Wiederholung von τό ist das ὕδωρ οἶν. γεγεν. in *Einen Begriff* zusammengefasst. — πόθεν ἐστίν) *woher es rühre*, d. h. dass es aus den Wasserkrügen geschöpft sei. Diess ergibt sich aus dem folgenden οἱ ἡντληκότες τὸ ὕδωρ. Der Speisemeister muss also beim Schöpfen V. 8. nicht gegenwärtig gewesen sein. Ueber das Praes. ἐστίν s. z. 1, 40. — Die Einschaltung οἱ δὲ διάκονοι etc. dient dazu, *die Wirklichkeit des Wunders* hervorzuheben. — ἤδειςαν) näml. πόθεν ἐστίν. Sie wussten aber nicht, dass es *Wein* war, was sie brachten. — φωνεῖ) *er ruft ihn zu sich* (vgl. z. 1, 49.) und spricht zu ihm. Ob der Bräutigam grade draussen gewesen (wie es Nonnus darstellt), oder mit zu Tische gelegen, oder im Zimmer beschäftigt zu denken sei, erhellt nicht. — ὁ ἀρχιτερίκλ.) entbehrliche, aber durch die Parenthese veranlasste Wiederholung, wie oft auch bei Griechen. — πᾶς ἄνθρωπος etc.) aus der Meinung gesprochen, dass der Bräutigam den guten Wein in Rückhalt gehabt und nicht habe aufsetzen lassen (τίθησι), aber nun noch zum Besten gebe. Man denke die Worte nach dem Kosten des Weins in heiterer Ueberraschung scherzend gesprochen. Die allgemeine Sitte übrigens, auf welche sich der Speisemeister beruft, ist anderweit nicht sicher (unsicher ist die Nachweisung bei Wetst.) belegt, und bedarf auch bei dem scherzenden Sinne des Redenden keines weitem Belegs. — ὅταν μεθύσθῃσι) *wenn sie berauscht geworden sind*, so dass sie dann die Güte des Weins nicht mehr würdigen können. Nichts Anderes heisst das Wort, nicht: *wenn sie reichlich getrunken haben* (Tholuck, de Wette u. V. wie Beza, Corn. u. Lap. u. A.), da der *Rausch* der wesentliche, obwohl relative Begriff ist (auch Gen. 43, 34. Hagg. 1, 6. Apoc. 17, 2.). Der Mann sagt ja nur im Scherze als *allgemeine Erfahrung* aus, was auch er allerdings mehrfach erfahren haben mag, daher aus seinem Worte keine Anwendung dahin zu machen ist, dass die Hochzeitsgäste in Kana bereits berauscht gewesen, zumal ἕως ἄρτι nur be-

deutet: *bis jetzt*, nachdem schon so lange bei Tische getrunken ist, dem *πρῶτον* entgegengesetzt.

V. 11. Bei der Unächtheit von *τῇν* vor *ἀρχήν* (s. d. krit. Anm.) ist zu übersetzen: *Diess that als Anfang seiner Wunderzeichen Jesus in Kana*. S. z. 4, 54. u. *Bernhardy* p. 319. *Stallb.* ad Plat. Gorg. p. 510. D. Daraus erhellt zugleich, dass das erste Wunder *überhaupt*, nicht bloß das erste der *in Kana* verrichteten Wunder (4, 46 ff.) gemeint ist (so schon *τινές* bei *Chrys.* u. *Paulus*). Diese Schlussbemerkung des Joh. soll einfach dazu dienen, das *teleologische* Wesen der Wunder Jesu überhaupt gleich beim ersten derselben auszudrücken. — *τῇν δόξαν αὐτοῦ*) nicht: seine treffliche Humanität (*Paulus*), sondern *seine göttliche messianische Majestät* wie 1, 14. Die Wunder Jesu bezielten auch nach seinem eigenen Zeugnisse nicht bloß des *Vaters δόξα*, sondern auch seine *eigene* 11, 4. (gegen *Weizsäcker* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1857. p. 165.). Jene ist ja eben diese und umgekehrt *). — *καὶ ἐπίστευσαν* etc.) *und gläubig wurden an ihn seine Jünger*. Ihr schon vorgängiger Glaube (1, 35—52.) war nur ein einleitender, der des ersten Anknüpfens ihrer Verbindung mit Jesu, gewesen; jetzt, auf Grund des Schauens seiner Herrlichkeit (1, 14.), trat die weitere, völligeren Entschiedenheit, eine neue Epoche ihres Glaubens ein, welcher übrigens fortwährend und bis an's Ende des neuen Zuflusses bedürftig und empfänglich blieb (11, 15. 14, 11.). Ein Gegensatz gegen den später im Volke gefundenen Unglauben (*Brückn.*) ist hier noch nicht angedeutet, folgt auch nicht aus V. 12 ff. Vrgl. *Weiss* Lehrbegr. p. 102 f.

Anmerkung. Diese Verwandlung des Wassers in Wein ist als *wirkliches Wunder* aufzufassen, wie es Joh. als Augenzeuge (vrgl. z. 1, 41 f.) mit der einfachsten Bestimmtheit (vrgl. 4, 46.) als solches und als die erste Offenbarung der Christo inwohnenden göttlichen Glorie auf dem Wege der Wunderthätigkeit darstellt (nicht als Vorausdarstellung des himmlischen Hochzeitsmahls Apoc. 19, 8. Matth. 26, 29., wie *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 407., auch *Baumg.* p. 99. zuträgt). Jede das Wunderbare wegdeutende Erklärung ist wider die Worte und die Absicht des Joh., verletzt seine Glaubwürdigkeit und schlichte Beobachtungsfähigkeit und stellt sogar den Charakter Jesu in ein zweideutiges Licht. Die *physikalische Unbegreiflichkeit*, welche aber nicht mit absoluter Unmöglichkeit identisch ist (gegen

*) Auch bei Joh. eröffnet Jesus sein Messiassthum in *Galiläa*, eben durch dieses sein erstes Wunder.

Scholten p. 215.), hat die That mit jedem Wunder gemein *), daher die Berufung auf einen *beschleunigten Naturprocess* (Olsh., vrgl. schon Augustin. u. Chrys.), welcher auch zugleich Kunstprocess gewesen sein müsste, nur eine entbehrliche, den übrigen Wundern nicht entsprechende und eben so willkürliche wie wegen des fehlenden Weinstocks unzureichende Krücke der Vorstellbarkeit ist. Die *telische Unbegreiflichkeit* hebt Joh. selbst durch V. 11., und es ist zu dem V. 11. ausgesprochenen Zwecke keine That des Luxus (*de Wette*) sondern der reichlich segnenden Menschenfreundlichkeit (vrgl. z. V. 6.). Einen andern Zweck aber unterzulegen, dass nämlich Jesus seinen Gegensatz gegen die strenge Askese des Täufers habe darstellen wollen (*Flatt, Olsh.*), ist rein eigenmächtige Erdichtung gegen V. 11. Dass ferner die *Synoptiker* die Geschichte nicht haben, kann nichts verschlagen, weil Joh. von dem synoptischen Erzählungskreise unabhängig wählte und schrieb; wie dieses erste, so haben die Synoptiker auch das letzte und grösste Wunder nicht. Nach alle dem ist bei dem einfachen Berichte von einer *Substanzverwandlung* (V. 9.) stehen zu bleiben, bewirkt durch die Macht Jesu über das Naturgebiet nach einer höhern Ordnung der Causalität. Beim Zugeständniss dieser Macht, welches von der ganzen evangelischen Wunderreihe verlangt wird, ist gänzlich kein Grund vorhanden, mit Annahme einer *eigenschaftlichen Veränderung* des Wassers, durch welche dieses etwa nach Analogie der Mineralwasser die Farbe und den Geschmack des Weins erhalten habe (*Neand.*), sich zu beruhigen (gegen V. 9.). Eben so verwerfliche Leichtfertigkeit aber wie Kränkung des ganz anders ernstlich, berichtenden Johannes ist es, das Geschehene auf einen *Hochzeitsspass* zurückzuführen, wozu sich *Paulus* (Jesus habe eine Quantität Wein in das Haus bringen lassen, und dieser sei dann mit Wasser vermischt aus den Krügen auf die Tafel gekommen; V. 4. sei scherzhaft gesprochen) und *Gfrörer* (Maria habe den Wein als Hochzeitsgeschenk mitgebracht, und während des Mahls zur rechten Zeit ihrem Sohne ein Zeichen zur Verabreichung des Geschenks gegeben) verstanden haben. So wird aus der Wasserwandlung eine frivole Geschichtswandlung **). Der Glaubwürdigkeit u. Aechtheit des

*) Sie wird auch durch *Lange's*, vom Texte unbezeugte Dichtung nicht begreiflicher (L. J. II. p. 479.), dass nämlich die Gesellschaft in eine höhere Stimmung, wie später die Jünger auf dem Berge der Verklärung, emporgehoben worden, und dass sie „im Elemente dieser Stimmung“ Christus aus dem vollen Borne seiner höchsten Lebenskraft schöpferisch getränkt habe.

**) Auch *Ammon* L. J. 1. kommt auf eine irrige Vorstellung und Darstellung bei Joh. zurück: „Was in der Zwischenzeit geschah, wo die Hydrien leer waren und bald darauf bis oben angefüllt wurden, ist uns unbekannt.“ So naturalisirt sich das Wunder hinter den

Evang. widersprechend ist endlich die *mythische* Auffassung, nach welcher die *Sache* zur *Sage* wird, entstanden aus Analogieen der Geschichte des Mose (Ex. 15, 23 ff.) und Elisa (2. Reg. 2, 19.), wie *Strauss*, oder aus einer missverstandenen Parabel, wie *Weisse* will, während *de Wette*, ohne jedoch der mythischen Fassung beizutreten, aber auch die Geschichtlichkeit nicht bestimmt anerkennend, die Weinspende als Gegenbild der Brodspende, und beide als dem Brode und Weine im Abendmahle entsprechend anzusehen für das Angemessenste hält, jedoch um so untreffender, da hierauf nicht die geringste Andeutung im Berichte führt, und da überhaupt bei Joh. das Abendmahl gar nicht erwähnt ist. Nach *Schweizer* u. *Weisse* gehört unser Abschnitt zu den Interpolationen, welche zu dem ächten Johanneischen Kern hinzugetreten sind, — ein Machtspruch, statt dessen *Baur* auf dem Standpunkte der kritischen Verwerfung des ganzen Evangel. aus der Erzählung eine allegorische Geschichte macht, in welcher das Wasser Symbol des Täuflers, der Wein Symbol der Hoheit des Messias (d. i. des Bräutigams) sei, und die Verwandlung den Uebergang von der Vorbereitungsstufe des Täuflers zur Epoche der Messianischen Thätigkeit und Herrlichkeit bedeute (vgl. *B. Crus.* p. 82.), wie denn auch *Hilgenf.* Evang. p. 248. die Wasserverwandlung als Gegenstück der synoptischen Versuchungsgeschichte, und somit als Darstellung der Erhabenheit Jesu über alle engherzige Askese auffassen will. Aehnlich allegorisiren schon Väter (*Cyrrill., Augustin* u. M.), ohne jedoch die objective Geschichtlichkeit daranzugeben, während bei *Ewald* unter Verzichtleistung auf die Erforschung des geschichtlichen Anlasses der Erzählung die letztere wesentlich als Folie der Idee von der segnenden Macht der Messianischen Geistes erscheint, durch welchen noch jetzt überall das Wasser zu Wein werden soll. Die objective Geschichtlichkeit hält zwar *Luthardt*, nimmt jedoch die Offenbarung der *δόξα* im Gegensatz zu dem, was im *A. B.* gegeben sei, so dass an die Stelle des Gebotenen die göttliche Gabe, an die Stelle des äusserlich Reinigenden das höhere Leben trete, was Jesus, welcher der Bräutigam geworden, durch diess Wunder erkennen lasse. Aehnlich *Scholten* p. 164 ff. Aber für solchen symbolischen Charakter der Thatsache, welcher überdiess die Vorstellung von Jesu als Bräutigam ganz fern liegt, giebt Joh. durch seine Bemerkung V. 6. (κατὰ τ. καθαρ. τ. Ἰουδ.) keinen begründeten Anhalt und durch V. 11. (ἐναντίον τ. δόξ. αὐτοῦ) keine berechtigende Bestimmung. — Das Wunder zu Kana ist übrigens das *einzig*e, welchem unter den synoptischen *kein* ähnliches zur Seite steht. Um so weniger aber sind die Johanneischen Wunder zur Stütze der Behaup-

Coulissen. *Schenkel* zieht einfach genug alles Wunderbare als Sagenschmuck von der Geschichte ab.

tung zu benutzen, dass Christus nach Joh. in gnostischer Weise einen andern, höhern Gott als den alttestamentlichen verkündige (*Hilgenf.* Lehrbegr. p. 281 f.). Nach *Keim* steht bei Joh. absichtlich an der Stelle der leidenden Versuchung in der Wüste „als ein liebliches Portrait“ die Hochzeit in Kana, die erste grosse Ausstrahlung göttlicher Herrlichkeit. Aber diese Herrlichkeit strahlte ja noch weit grossartiger in dem dreifachen Siege über Satan, auch bedeutsamer zugleich für das ganze Werk des Herrn.

V. 12. *Μετὰ τοῦτο κατέβη* etc.) ob unmittelbar von Kana aus? oder von Nazareth aus (1, 46.), wohin Maria, Jesus und die Jünger von Kana zurückgekehrt sind? Letzteres ist als das Richtige deshalb anzunehmen, weil die *Brüder Jesu* (d. i. seine *leiblichen* Brüder, nicht *Vettern*, wie wieder *Hengstenb.* will; s. 7, 3. 5. u. z. Matth. 1, 25. 12, 46. 1. Kor. 9, 5.) nicht mit auf der Hochzeit gewesen waren; denn dass sie V. 2. zufällig nicht mit aufgeführt seien (*B. Crus.* nach Aelteren), wird ganz eigenmächtig angenommen. — *κατέβη* hinab; denn *Καφαρναούμ* (so mit *Lachm.* u. *Tisch.* auch bei Joh. zu schreiben) lag *am See Tiberias*. — *αὐτὸς κ. ἡ μήτηρ* etc.) gangbare Epianorthosis. S. *Fritzsche* Conject. p. 25 f. ad Matth. p. 420. ad Marc. p. 70. *Stallb.* ad Plat. Crit. p. 50. E. *Weshalb* sie nach Kapernaum gingen *), sagt Joh. nicht (Matth. 4, 13. hat einen ganz andern Zusammenhang). Die *Niederlassung* der Familie zu Kapern. lässt Joh. im Unklaren; sie hatte für seinen Judäischen Geschichtsstandpunkt weniger Interesse, und wird hier weder *berichtet*, wie *Ewald* will (das folgende *κ. ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλ. ἡμ.* ist dagegen), noch auch schon *vorausgesetzt* (*Wieseler, de Wette, Tholuck*), was die Erwähnung der nicht mit auf der Hochzeit gewesenen Brüder nicht gestattet. Auch 4, 3. 43. wird die Niederlassung so wenig wie 6, 17. 59. bezeugt. — *οὐ πολλὰς ἡμέρας*) weil das Osterfest nahe war, V. 13., auf welches sich Jesus (und die Jünger, 3, 22.) begab, also nicht wegen Verkennung und Feindschaft (*Ewald*).

V. 13 ff. *Καί*) einfach fortsetzendes *und*, nämlich in dieser Zeit des kurzen Aufenthalts zu Kapern. — Ueber V. 14—16. vrgl. z. Matth. 21, 12 f. — *πάντας*) geht nicht

*) *Hengstenb.* vermuthet, Joh. erzähle diess nur aus persönlichem Interesse; er sei wohl selbst aus Kapernaum gewesen, und in seines Vaters Hause habe Jesu geherbergt. Eine grundlose harmonistische Conjectur (1, 45. vrgl. Luk. 4, 38. Mark. 1, 29.), nach welcher Bethsaida als Vorstadt von Kapernaum zu betrachten sein soll; dagegen s. Matth. 11, 21. 23.

auf die *Personen*, sondern auf die gleich nachher mit τέ — καί, d. i. *sowohl als auch* *), aufgeführten *Thiere*, wodurch das Unziemliche, was man in der allerdings durch den Zusammenhang von ποιήσας — ἐξέβαλεν gegebenen *Anwendung* der Geißel gefunden hat, und damit jede *typische* Deutung der Geißel (*Grot.*, *Godet* u. A. sie sei das Symbol des göttlichen Zorns gewesen) hinwegfällt. — ἐξέχεε) nichtcontrahirte Form, als *Aor.* zu betrachten. *Lobeck* ad *Phryn.* p. 222. — τὸ κέρμα) die *Münze*, besond. kleinere. Bei Griechen meist im Plur. Der Singul. ist hier *collectiv.* — καὶ τοῖς τὰς περιστρεφὰς etc.) Die Tauben *konnte* er natürlich nicht *hinaustreiben*, wie die anderen *Thiere*, daher er zu den Verkäufern der *Tauben* spricht: ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν etc. *Joh.* erzählt *genauer* als die *Synoptiker*, was aber nicht so anzusehen ist, als solle gegen die Verkäufer der Tauben, weil diese von den *Armen* gebraucht wurden, mehr *Milde* ausgedrückt werden (*Rupert.*, *de Wette*). Ueberdiess hat das *ihnen* zugerufene Verbot μὴ ποιεῖτε etc. *Allen* gegolten. — τοῦ πατρός μου) „*admiranda auctoritas*“, *Beng.*; das volle *Sohnesbewusstsein im Tempel*, wie es schon *Luk.* 2, 49. hervorbrach. — οἶκ. ἐμπορίου) zum *Hause eines Handelsplatzes*. So erschien dem Herrn das heilige Tempelhaus, während der Tempelplatz wie zu einem Kauf- und Stapelplatz (ἐμπόριον, *Thuc.* 1, 13, 3. *Dem.* 957. 27. *Xen. de red.* 3, 3. *Herodian.* 8, 2, 6. *Ez.* 27, 3. *Jes.* 23, 17.; nicht gleich ἐμπορία) geworden war. Möglich, dass ihm *Zach.* 14, 21. vorschwebte.

V. 17. Ἐμνήσθησαν) gleich bei dem Ereignisse selbst, nicht erst (gegen *Olsh.*) nach der Auferstehung, was wie V. 22. (vrgl. 12, 16.) *gesagt* sein müsste. — Die Stelle ist *Ps.* 69, 10. Der theokratische Dulder dieses in die Zeit des Exils gehörigen Psalms ist *Typus des Messias*. S. 15, 25. 19, 28 ff. Vrgl. *Rom.* 15, 3. 11, 9. *Act.* 1, 20. — καταφάγεται με) *wird mich auffressen, verzehren*, ist von der *innerlich* aufreibenden Kraft (*Ps.* 119, 139.) zu verstehen, nicht aber auf den *Tod* Jesu zu beziehen (*Beng.*, *Olsh.*, *Hofm.* *Weissag.* u. *Erf.* p. 111., *Luthardt*, vrgl. *Brückn.*), weil damals die Jünger an nichts weniger als an diesen denken konnten, vrgl. V. 22. Sie gedachten bei diesem Zorneifer, von welchem sie Jesum ergriffen sahen, daran, dass hier jener Psalmspruch seine *Messianische Erfüllung* empfangen habe, dessen Subject seinen grossen Eifer um das Haus Gottes, der ihn noch aufreiben werde, aussagt.

*) S. *Bäuml.* z. St. u. Partik. p. 225.

Die Erfüllung betrifft das \acute{o} $\zeta\eta\lambda\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{o}\iota\kappa\omicron\upsilon$ $\sigma\omicron\upsilon$, wovon das $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ nur die Heftigkeit und Andauer malt; daher es nicht einmal berechtigt ist, schon an bange Ahnungen der Jünger (*Lange*) dabei zu denken. Vrgl. zu $\acute{\epsilon}\sigma\theta\acute{\iota}\epsilon\iota\nu$ u. $\acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota\nu$ von aufzehrenden Affecten (wie Aristoph. Vesp. 287.) *Jacobs* ad Anthol. VI. p. 280. Del. epigr. p. 257. Ueber das *Futur.* $\phi\acute{\alpha}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$, welches den LXX. u. Apokr. angehört, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 327 f.; wie das classische $\acute{\epsilon}\delta\omicron\mu\alpha\iota$ steht es niemals (gegen *Tholuck*, *Hengstenb.*, *Godet* u. M.) präsentisch.

Anmerkung: Ist die Tempelreinigung nur *einmal* geschehen, so hat entweder Johannes oder aber die Synoptiker haben unrichtig berichtet. Ist sie aber *zweimal* geschehen *), zunächst beim Anfange und dann am Ende der Messianischen Wirksamkeit Jesu, was an sich der Bedeutsamkeit der Handlung, so fern ihre Wiederholung durch das nach so langer Zwischenzeit nicht veränderte Unwesen veranlasst war, zu entsprechend ist, um undenkbar zu sein (wie man behauptet hat), oder auch nur die Gränze des Wahrscheinlichen zu überschreiten, so ist einerseits begreiflich, dass die Synoptiker die erste Reinigung des Tempels nicht haben, da die frühere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem zu ihrem Berichtskreise überhaupt nicht gehört, und andererseits, dass Johannes die zweite Reinigung übergeht, da er das gleichartige Messianische $\sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ bereits berichtet hat. Daher ist nicht bei dem einen Berichte Wahrheit, bei dem andern Irrthum vorauszusetzen, sondern die *Widerholung* der Thatsache anzunehmen. Vrgl. z. Matth. 21, 12 f. So die Väter und die meisten Späteren, auch *Schleierm.*, *Tholuck*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Maier*, *Ebrard*, *Luthardt*, *Riggenb.*, *Lange*, *Baumg.*, *Hengstenb.*, *Godet* u. M., während *Andere*, nur Eine Tempelreinigung zugebend, theils zu Gunsten der Synoptiker (*Strauss*, *Weisse*, *Baur*, *Hilgenf.*, *Scholten*, *Schenkel***), theils für Johann. (*Lücke*, *de Wette*, *Ammon*, *Krabbe*, *Brückn.*, *Ewald*, *Weizsäck.* u. M., schwankend *Bäuml.*) sich entscheiden. Letzteres wäre das Richtige, da Joh. Augenzeuge war, nicht aber, wie *Baur* nach seiner Ansicht vom vierten Evang. urtheilt, so anzusehen, dass er zwar der Sache nach von den Synoptikern abgehangen, aber die Zeit in Consequenz der Idee der reformatorischen Handlung selbstständig bestimmt habe. Vrgl. auch *Hilgenf.*, von welchem hier die „Johanneische Eigenthümlichkeit“ gefunden wird, wenigstens in Hinsicht der Erkenntniss der Jünger und des Verhältnisses zu den

*) „Es sei zuvor oder hernach, eins oder zwier geschehen, so bricht's uns an unserm Glauben nichts ab.“ *Luther*.

**) Vrgl. auch *Luther*: „mich dünkt, dass Joh. hier die drei ersten Jahre überhüpfte.“

Juden da zu beginnen, wo die Synoptiker aufhören, so dass die Darstellung nur eine eigenthümliche Fortbildung synoptischer Bestandtheile sei. Uebrigens ist bei der Annahme der zweimaligen Tempelreinigung eine wesentliche *Verschiedenheit* beider *Acte selbst* nicht zu ersehen. Zwar meint *Luthardt* nach *Hofm.* (vrgl. *Lichtenstein* p. 156 f.), bei den Synoptikern schütze Jesus als *Prophet* die Stätte der *Anbetung*, bei Joh. aber vollziehe er als *Sohn* das *Hausrecht*: allein das *ὁ οἶκος μου* bei den Synoptikern ist als Gottesspruch dem Johanneischen *τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου* als von Christo gesprochen völlig gleich. Auch die Unterscheidung, dass die erste Tempelreinigung die Ankündigung der *Reformation*, die zweite die des *Gerichts* sei (*Hengstenb.*), ist unnachweislich, trennt Zusammengehöriges, und legt auf Nebenumstände im Einzelnen zu viel Gewicht. Diess auch gegen *Godet*, nach welchem die erste „un appel“, die zweite „une protestation“ war. Das unterscheidende Wesentliche im Johanneischen Berichte liegt in dem höchst merkwürdigen Spruche Jesu vom Tempel seines Leibes V. 19., von welchem die Synoptiker nichts haben, und welcher eben nur beim Eingang der Messianischen Thätigkeit seine grosse prophetische Bedeutung, beim Ausgang aber seinen Platz nicht mehr hat, daher ihn auch Jesus nicht wieder bei der zweiten Tempelreinigung, sondern nur bei der ersten gesprochen, obgleich ihm auch bei jener Anlass dazu gegeben war (Matth. 21, 23.). Grade dieser Spruch aber ist es, was den *messianischen* Charakter des Auftretens Jesu in Jerus. gleich von Anfang an unzweifelhaft kennzeichnet (gegen *Weizsäck.* evang. Gesch. p. 260.). Nicht erst 7, 3. handelt sich's um den messianischen Auftritt.

V. 18 f. Die nämliche *Frage* wie Matth. 21, 23., aber welche ganz andere *Antwort!* daher die Frage mit Unrecht zur Erhärtung *der Identität* des Ereignisses mit Matth. 21. benutzt wird. — ἀπεκρίθ.) wie Matth. 11, 25. (s. z. d. St.) u. oft, das Anreden *auf Veranlassung* der That Jesu und *in Bezug auf dieselbe* bezeichnend. — τί σημεῖον) Was er gethan, müsste, um als ihm zuständig anerkannt zu werden, auf wirklich *prophetischer ἐξουσία*, mithin göttlicher Ermächtigung beruhen; zum Ausweis derselben aber verlangen sie eine besondere ihn *göttlich beglaubigende wunderbare Erscheinung oder That*, die er bewirken sollte vor ihren Augen, ἵνα, σημεῖον τῆς αὐθεντίας, *Euth. Zig.* Vrgl. 6, 30. — δεικνύεις) bringst du uns zum Vorschein, lässtest du uns sehen. Vrgl. Hom. Il. ν, 244.: Κρονίων — δεικνὺς σῆμα βροτοῖσιν. Od. γ, 174. — ὅτι) εἰς ἐκεῖνο, ὅτι, 9, 17. 11, 51. 16, 9. Mark. 16, 14. 2. Kor. 1, 18. 11, 10. S. *Fritzsche* ad Matth. p. 248 f. Mithin im Sinne

gleich *quatenus*, s. *Ast Lex. Plat. II. p. 485.* — ποιεῖς) das *Praes.* bezeichnet das eben geschehene, aber noch *vergegenwärtigte* Handeln. — V. 19. λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον etc.) bezieht sich nach der Auslegung des Ap. V. 21. auf *den Tod und die Auferstehung Jesu*, so dass er also seinen Leib als die Wohnung Gottes, welcher *in Christo* war (10, 38. 14, 10. 11. 20. 17, 21. 1, 14.), d. i. als den Antitypus des Tempels *) meint, und dem gemäss seinen gewaltsamen Tod als *Abbrechung*, und seine Auferstehung als *Aufrichtung* desselben. Demnach ist nach Joh. zu denken, dass Jesus Angesichts des Tempelgebäudes, auf welches er hinweist (*diesen Tempel da*), in demselben den heiligen Typus seines Leibes schaut und in altprophetischer Unmittelbarkeit der Plastik (wie sie sich so oft z. B. bei Jesaias findet) gradezu das Bild an die Stelle des Abgebildeten setzt, so dass diese scharfen lebendigen, ohne Auslegung hingeworfenen Bildzüge wie in einem Bilderräthsel eine symbolisch prophetische Vorhersagung seiner Auferstehung enthalten **), wie Matth. 12, 39. 16, 4., und wie überhaupt anzunehmen ist, dass er niemals in ausdrücklicher Weise seine Auferstehung vorhergesagt hat, sondern nur verhüllt und bildlich. Der dieser bildlichen Hülle entkleidete Sinn ist mithin nach Joh. kein anderer als: *tödtet mich, und innerhalb dreier Tage (ἐν, s. Bernhardt p. 209. Winer p. 361.) werde ich auferstehen.* Der *imperative* Aus-

*) Bei der so oft wiederkehrenden Vorstellung des Inwohnens Gottes in Christo ist es sehr fremdartig, die Tempelbezeichnung an u. St. aus der Valentinianischen Christologie von einem höheren zur Verbindung mit dem Logos geeigneten Leibe des Messias herzuleiten (gegen *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 247.). Wenn übrigens Christus V. 16. den wirklichen Tempel als das Haus *seines Vaters* bezeichnet hat, wie kann der *Demivorg* als Judengott gedacht sein? wie lässt sich mit jener Bezeichnung auch nur ein „milderer Gnosticismus“ (*Hilgenf.* in d. theol. Jahrb. 1857. p. 516.) vereinigen? Mit dem Zugeständniss, dass „auch dem Judenthum eine schwache Beziehung auf den höchsten Gott nicht fehle“, wird etwas Unrichtiges an sich und zur Lösung des handgreiflichen Widerspruchs ganz Ungeeignetes gesagt.

**) Mit *Beng.* ist noch in meiner vierten Auflage angenommen, dass Jesus dabei „*nutu gestuve*“ die Beziehung auf seinen Leib angedeutet habe, was die Juden nicht beachtet hätten. Diess ist deshalb unzulässig, weil so das τοῦτον gar nicht auf den steinernen Tempel hinweisen würde, welche Hinweisung aber zur ganzen Scene auf der Tempelstätte nothwendig gehört. Ueberdiess schickt sich ein derartiger Gestus nicht zu einem *ägnigmatischen* Wort, weil er ihm eben den *Schlüssel zur Lösung* gleich mitgeben würde. Das geniale *Acumen* fiel weg.

druck des Vordersatzes ist nicht *permissiv*, was den Affect schwächt, sondern *herausfordernd*, aus schmerzlich gereiztem Gefühl im herzenskundigen Hinblicke auf die jetzt schon hervortretende unversöhnliche und erst mit der Tödtung zu befriedigende Opposition. Vrgl. *πληρώσατε* Matth. 23, 32. Die *Johanneische* Deutung haben die Alten und unter den Neueren *Kuinoel*, *Tholuck*, *Hildebrand* (in *Hüffell's* Zeitschr. II. 1. p. 6 ff.), *Kling* in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 127 ff., *Krabbe*, *Klee*, *Olsh.* (wenigstens als *innern* Sinn; *ostensibel* seien die Worte ein abweisendes Paradoxon), *Maier*, *Hasert* (üb. d. Vorhersagungen Jesu von seinem Tode u. s. w. Berl. 1839. p. 81 ff.), *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 106 ff., *Brückner* (gegen *de Wette*), *Laurillard de locis ev. Joh.*, in quib. ipse auctor verba J. interpretat. est, Lugd. B. 1853., p. 1 ff., *Baumg.*, *Maier*, *Baeuml.*, *Godet*, auch *Luthardt* (jedoch einen Doppelsinn einbringend; mit der Hinrichtung Jesu vernichte sich Israel als Haus Gottes, die Auferstehung aber sei die Errichtung des geistlichen Hauses Gottes, vrgl. *Ebrard*, *Lange*, *Riggenb.*, *Hengstenb.*); desgleichen *Baur* p. 137 ff., welcher jedoch, und mit ihm *Hilgenf.*, den Ausspruch auf synoptische, zeitlich weit spätere Elemente zurückführt. Aber verlassen wurde die Johanneische Deutung seit *Herder* (vom Sohne Gottes) und *Henke* (Programm 1798. in *Pott* Sylloge I. p. 8 ff.) von *Eckerm.*, *Paulus*, *Lücke*, *Schweizer*, *Bleek*, *B. Crus.*, *Ammon*, *Strauss*, *Gfrörer*, *de Wette*, *Ewald*, *Weizsäcker*, *Schenkel*, *Scholten* u. M., welche unter verschiedenen Modificationen die Abbrechung des Tempels von dem Verfall der alten Tempelreligion, und die Aufrichtung in dreien Tagen von der bald zu errichtenden neuen geistigen Theokratie erklären, wobei man den Imperativ theils auffordernd (wie bei obiger Fassung) nimmt (*Herder*, *Henke*, *Ewald*), theils concessiv (*Schenkel*), theils hypothetisch (*Lücke*, *B. Crus.*, *de Wette*: „gesetzt ihr brächet“), — nach *de Wette* vielleicht mit Anspielung auf die neuerlich geschehene theilweise Abbrechung des Tempels durch Herodes. Allein 1) müsste der Annahme, dass grade Johannes, der doch sonst so tief in den Sinn Jesu eingedrungen, denselben gänzlich missverstanden habe, und zwar noch zu der Zeit, wo er das Evang. geschrieben, wo also die alte entartete Religion längst gebrochen und das neue geistliche Heiligthum längst errichtet dastand, — die entschiedenste Augenscheinlichkeit eines solchen Missverständnisses zur Seite stehen. Sonst ist die *richtige* Fassung eines Ausspruches Jesu eben bei ihm zu suchen, und ganz besonders *hier*, wo er seine Deu-

tung dem Jüdischen Missverstände *entgegenstellt*, und sie nicht bloß als *seine*, sondern auch als die der *übrigen Jünger* bezeichnet. 2) Die Anklage Matth. 26, 61. Mark. 14, 58. (vgl. Act. 6, 13.) beweist für die neuere Deutung gar nichts, da jene Anklage eben nur auf Jüdischem Missverstände des Ausspruchs beruht. 3) Ort und Veranlassung führten zum Gebrauche des Tempelbildes, bestimmten aber nicht den *sachlichen Inhalt* des Bildes, da ein *σημεῖον* überhaupt, nicht ein *in Bezug auf den Tempel* zu vollziehendes gefordert war. 4) Die Aufrichtung des geistigen Tempels war von einem *vorgängigen λύνειν* der alten Verfassung gänzlich nicht bedingt, ja sie hatte bereits einen Anfang gemacht, dessen Weiterentwicklung nicht die Folge sondern die Ursache (das Ferment) der Auflösung der alten Theokratie war, daher das Verhältniss von Vorder- und Nachsatz weder logisch noch geschichtlich richtig wäre. 5) Diese geistige Auferbauung war so wenig ein momentaner Act und so sehr eine allmähliche Entwicklung, dass weder der Begriff eines *σημεῖον* überhaupt noch das wesentlich zu diesem Begriffe gehörige *ἐν τρισὶν ἡμέραις* sich entsprechend dazu verhält; ja das Letztere, selbst sprichwörtlich gefasst (Hos. 6, 2., nicht Luk. 13, 32., vgl. aber *Dissen* ad Dem. de cor. p. 362.), würde doch nur: *in wenig Tagen* bezeichnen können, mithin ganz ungehörig sein und selbst grosssprecherisch herauskommen. Ueberdiess hätten grade die *drei Tage* bei dem *ἐγερῶ*, da sie das *stündige* Correlat der *Auferstehung* Christi sind, die moderne Erklärung verhüten sollen. 6) Es hätte *wesentlich* zur Sache gehört, den neuen Tempel als einen *andern* (vgl. Mark. 14, 58.) zu bezeichnen, wogegen *ἐγερῶ αὐτόν* nur den *nämlichen* ausdrückt, was sowohl die Juden als auch Joh. sehr richtig fassten, da Jesus nicht *ἐγερῶ ἄλλον* oder *ἕτερον* oder sonst dergl. gesagt hat *). 7) Nur scheinbar ist gegen die Johanneische Deutung, dass nach neutestamentlicher Lehre Christus sich nicht selbst erweckt hat, sondern vom Vater auferweckt ist, vgl. V. 22. Act. 2, 24. 31 ff. 3, 15. 4, 10. 5, 30. al. Rom. 4, 24. 8, 11. 1. Kor. 6, 14. 2. Kor. 4, 14. Gal. 1, 1. Eph. 1, 21. Kol. 2, 12. 1. Thess. 1, 10. 1. Petr. 1, 21. Ein solcher wirklicher Widerspruch mit der christlichen Anschau-

*) Mit Unrecht beruft man sich auf Matth. 10, 39., wo *ψυχὴν* das *irdische Leben* und dann *αὐτήν* das *ewige Leben* bezeichne. *ψυχὴν* sowohl als *αὐτήν* heisst hier nichts Anderes als die *Seele*, und das Aenigmatische des Ausspruchs liegt nicht in einem verschiedenen Sinne dieser beiden Worte, sondern in einer verschiedenen zeitlichen Beziehung von *εὐρών* und *ἀπολέσει*.

ung hätte ja wohl Keinen mehr als den Joh. selbst von der Beziehung auf die Auferstehung abhalten müssen. Aber er ist auch nicht vorhanden, wenn man nur der bildlichen Ausdrucksweise ihr Recht gönnt, die auf der sinnlichen Anschauung des *Aufstehens* beruht, nach welcher *das aufstehende Subject*, dessen Aufstehen als Errichtung des zerbrochenen Tempels vorgestellt ist, auch das den Tempel *errichtende Subject* sein muss, unbeschadet der übrigens ausser Betracht bleibenden Lehre, dass die *causa efficiens*, d. i. der eigentlich Wiederbelebende, der Vater ist. Der sein Leben vom Vater wiedernehmende (10, 17.) und auferstehende Christus errichtet eben durch sein Aufstehen den gebrochenen Tempel. S. ausserdem *Brückn.* p. 57 ff. u. *Godet.* Vrgl. Ignat. Smyrn. 2.: ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν. — Zu ἐγείρειν vom Errichten von Gebäuden vrgl. Sir. 49, 11. 3. Esr. 5, 44. 8, 81. Acl. V. H. 12, 23. Herodian. 3, 15, 6. *Jacobs* ad Anthol. XII. p. 75.

Anmerkung: Dass Jesus eine Antwort gab, welche damals weder die Juden noch die Jünger richtig verstehen konnten, kann nicht irre machen an der Johanneischen Deutung. Jesus hat, zumal bei Johannes (vrgl. 3, 14.), die Weise, Saatkörner, die *jetzt* noch nicht wurzeln können, für die *Zukunft* auszuwerfen. Vrgl. *Chrys.*: πολλὰ τοιαῦτα φθέγγεται τοῖς μὲν τότε ἀκούουσιν οὐκ ὄντα δῆλα, τοῖς δὲ μετὰ ταῦτα ἐσόμενα. Τίνος δὲ ἕνεκεν τοῦτο ποιεῖ; ἵνα δειχθῇ προειδὼς ἄνωθεν τὰ μετὰ ταῦτα, ὅτιαν ἐξέλθῃ καὶ τῆς προῳρήσεως τὸ τέλος ὃ δὴ καὶ ἐπὶ τῆς προφητείας ταύτης γέγονεν. Und dass er gleich beim ersten Auftreten der scheinbar arglosen Parthei die ganze Entwicklung ihrer Opposition bis zu deren Endpunkte, d. i. bis zum Abbrechen des Tempels seines Leibes überschauete, kann nur dem als eine geschichtswidrige Voraussetzung der Logoslehre erscheinen, welcher einestheils von den frühzeitigen Hindeutungen Jesu auf seinen Tod bei den Synoptikern (z. B. Matth. 10, 38. 12, 39. 10, 23.) mit kritischen Zweifeln abzukommen vermag *), während er andernteils bei Joh. das höhere Wissen und insonders die Herzenskunde Jesu, vermöge deren er die an sich wohlberechtigte Zeichenforderung im tiefen Grunde der Gesinnung auffasst (6, 64.) nicht genugsam beachtet.

* V. 20. Vermeintliche *Deductio ad absurdum*. Τεσσαράκ. κ. ἑξ ἔτεσιν) Zeitdauer auch ohne ἐν. *Bernhardy* p. 81. *Winer* p. 205. Die grosse *Zahl* der Jahre steht mit Nachdruck voran. — ἕκοδομήθη) nämlich so weit er da-

*) Vrgl. *Keim* geschichtl. Christus p. 35 f. ed. 3.

mals fertig war. Die gemeinte Erweiterung und Erneuerung des Serubabelschen Tempels wurde im achtzehnten Regierungsjahre Herodes des Gr. (Herbst 734—735.) begonnen (Joseph. Antt. 15, 11, 1.), und nach Joseph. Antt. 20, 9, 7. erst unter Herodes Agrippa II. im Jahre 64. n. Chr. vollendet. Wie die 46 Jahre an u. St. für das damalige Osterfest das des Jahres 782. (29. n. Chr.) übereinstimmend mit dem Auftrittsjahre des Täufers nach Luk. 3, 1. (August 781—782.) ergeben, s. z. Act. Einl. §. 4. *Wieseler* p. 166., von Nisan 735. an rechnend, setzt grade Nisan 781. als Ende der 46 Jahre *); vrgl. auch *Wieseler* in *Herzog's* Encykl. XXI. p. 546.

V. 21 f. *Τοῦ σώματος* **) Genit. apposit. S. *Winer* p. 494 f. — V. 22. *οὖν*) stellt die Erinnerung als dem Sinne jenes Ausspruchs entsprechend dar. — *ἐμνήσθησαν*) sie wurden eingedenk, V. 17. 12, 16. Der Ausspruch kam ihnen nun, da er durch die Auferstehung thatsächlich erklärt war, wieder in's Gedächtniss; vorher, weil unverstanden, hatte er sich ihrer Erinnerung entzogen. Zu *ἠγγέθη* vrgl. *ἐγγεῶ* V. 19. — *καὶ ἐπίστευσαν* etc.) In Folge dieser Erinnerung glaubten sie der Schrift (überzeugten sich von der Wahrheit ihrer Aussprüche), sofern sie nämlich deren Weissagungen auf die Auferstehung Jesu (Ps. 16, 10. Jes. 53. vrgl. Luk. 24, 26. Act. 13, 33 ff. 1. Kor. 15, 4. Matth. 12, 40.) mit jenem Spruche Christi in Uebereinstimmung sahen, und dem Worte, welches Jesus (damals V. 19.) sagte, da sich dieses nun durch den Erfolg als erfüllt und in seiner ganzen weissagenden Wahrheit darstellte. Zu *πιστεύειν τινι* bei Joh. vrgl. *Weiss* Lehrbegr. p. 20 f. — Ganz grundlos hält *Schweizer* ***)

*) *Ewald* rechnet von 20. v. Chr. bis 28. n. Chr., nur die *vollen* Jahre als die 46 zählend, mithin das Jahr 20., in welchem der Bau angefangen wurde, desgleichen d. J. 28., dessen Osterfest an u. St. gemeint sei, ausser Rechnung lassend. — Uebrigens ist (gegen *Keim's* Bedenken in s. Gesch. J. I. p. 615.) zu beachten, dass die Aussage d. St. ein *οἰκοδομεῖσθαι* ohne alle Unterbrechungen zu denken nicht nothwendig macht. 46 Jahre schon hatte die Bauzeit gedauert.

**) So einfach und bestimmt erklärt Joh. den Spruch, weiss also nichts von der Doppelsinnigkeit, welche *Luthardt*, *Hengstenb.* u. A. hineinbringen. So einfach und bestimmt aber auch legt er *Jesu selbst* den angegebenen Sinn des Spruchs bei (gegen *Weizsäcker* p. 266.). Eben so 7, 38. 12, 32. 21, 19. An keiner dieser Stellen ist eine Unterscheidung der Sinnangabe von der Meinung Jesu selbst irgendwie angedeutet.

***) welchem *Scholten* folgt.

V. 21 f. für unächt; die Notiz ist grade der Ausfluss der innersten Selbsterfahrung des Joh.

V. 23. *Αέ*) zu einer summarischen charakteristischen Angabe über den damaligen Festaufenthalt Jesu (bis V. 25.) überführend, um dann noch einen besondern Auftritt, die Nikodemusgeschichte 3, 1 ff. hervorzuheben. — *ἐν τ. Ἱεροσ.* *ἐν τ. πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ*) Letzteres ist nicht zur *Erklärung* zugesetzt für die Griechischen Leser (das würde V. 13. haben geschehen müssen), sondern er war *zu Jerusalem am Passah im Feste* (in der Festfeier begriffen), so dass das erste *ἐν* örtlich, das zweite zeitlich ist, und das dritte mit *ἦν* zusammenhängt und die Umgebung, das, womit man sich befasst, ausdrückt (*versari in aliqua re*). S. über dieses *εἶναι ἐν* Bernhardy p. 210. *Ast* Lex. Plat. I. p. 623. — *θεωροῦντες* etc.) während sie schauten an ihm die Zeichen u. s. w. Zu *αὐτοῦ* vrgl. Lycurg. 28.: *ταῦτα ἐμοῦ ἐθεωρήσατε*, u. s. Kühner §. 528. ad Xen. Mem. 1, 1, 11. Richtig übrigens *Euth. Zig.*: *ἐκεῖνοι γὰρ ἀκριβέστερον ἐπίστευον, ὅσοι μὴ διὰ τὰ σημεῖα μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν διδασκαλίαν αὐτοῦ ἐπίστευον*. Ihr Glaube an seinen Namen (als den des Messias) war noch keine Entscheidung ihres innern Lebens für Jesum, sondern nur ein durch das Wunderanschauen angeregtes Dafürhalten, dass er der Messias sei. Vrgl. 8, 30. 6, 26. *Luther* nennt ihn *Milchglauben*. Vrgl. Matth. 13, 20. Zu *τὰ σημεῖα* vrgl. 3, 2. Keines aus dieser Zeit ist uns aufbehalten; 20, 30., vrgl. 4, 45. Also nicht blos die Synoptiker, sondern auch Joh. fasst *Wundermengen*, ohne einzelne daraus zu erzählen, summarisch zusammen (gegen *Schleierm.* L. J. p. 201.).

V. 24 f. *Αὐτὸς δὲ* etc.) er seinerseits aber, obgleich sie ihrerseits wegen seiner Wunder an ihn glaubten. — *οὐκ ἐπίστ. ἐαυτόν*) gewählter Gegensatz gegen jenes *ἐπίστ. εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*. Zu beachten ist das nachdrückliche *ἐαυτόν*; daher nicht zu fassen ist: er hielt ihnen *seine Lehre* zurück (*Chrys.*, *Kuinoel* u. M.) oder sein *Werk* (*Ebrard*), sondern: er vertraute ihnen *sich selbst*, d. i. *seine eigene Person* nicht an; er enthielt sich, mit ihnen persönlich näher zu verkehren. Ohne solche selbsteigene Zurückhaltung, vielmehr in getroster Hingebung hatte er sich zu seinen Galiläischen Vertrauten gestellt. Gegen die Judäer in Jerus., denen er nach seiner Herzenskunde diese Selbsthingabe nicht schenken konnte, weil hierzu ihrerseits die innere sittliche Bedingung fehlte, hielt er sich selbst ferner und fremder. Beachte dabei die *Imperfecta ἐπίστευεν* u. *ἐγίνωσκε*. — *διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκ. πάντ.*) weil er selbst

(wie nachher αὐτός) *Alle kannte*, allgemein; in Bezug auf *Keinen* ging ihm das eigene Wissen ab, wie es um seine Gesinnung stehe. — καὶ ὅτι etc.) negativer Ausdruck des vorigen Gedankens in der populären Form eines *weilern* Grundes. — ἵνα) nicht statt der Infinitiv-Structur (Matth. 3, 14. al.), sondern der Gegenstand des Bedürfnisshabens ist in der Form der *Absicht* gedacht, welche der Bedürftige zur Abhülfe hegt. Vrgl. 16, 30. 1. Joh. 2, 27. — περὶ τοῦ ἀνθρώπου) geht nicht auf Jesum selbst („über ihn als Menschen“, *Ewald*), sondern: über den Menschen, mit welchem er es jedesmal zu thun hatte. S. *Bernhardy* p. 315. *Winer* p. 109. — αὐτός) *von selbst*, d. i. αὐτοδίδακτος, *Nonn.* S. *Herm.* ad Viger. p. 733. *Krüger* Anab. 2, 3, 7. Vrgl. Clem. Hom. 3, 13.: ἀπείρω ψυχῆς ὀφθαλμοῖ. — τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ) den innerlichen, wenn auch äusserlich nicht kund gegebenen Gehalt, Charakter, Gesinnung u. s. w., τὸ κρυπτόν τοῦ νοῦς, *Orig.* Vrgl. *Nonnus*: ὅσα φρενὸς ἔνδοθεν ἀνὴρ εἶχεν ἀκηρύκτῳ κεκαλυμμένα φάρεϊ σιγῆς. Das übernatürliche *unmittelbare Wissen* wird besonders oft bei *Joh.* an Jesu hervorgehoben. Vrgl. 1, 49 f. 4, 19. 29. 6, 61. 64. 11, 4. 15. 13, 11. 16, 19. 21, 17. Es ist die Lebensäusserung seines göttlichen Wesens (Ps. 7, 10. 139, 2. Act. 15, 8.) wie das Wunderthun.

Kap. III.

V. 2. Statt αὐτόν hat *Elz.* τὸν Ἰησοῦν, gegen entscheidende Zeugen. Anfang eines Abschnitts und einer Lection. — V. 2. Die Stellung von δύναται gleich nach γάρ (*Lachm.*, *Tisch.*) ist überwiegend bezeugt. — V. 5. Statt τ. θεοῦ hat *Tisch.* τῶν οὐρανῶν, nach alter, aber doch zu schwacher Bezeugung (Sin.* Inst. Hippol. etc.). — V. 13. ὁ ὢν ἐν τ. οὐρ.) fehlt bei B. L. T. b Sin. 33. Eus. Naz. Or. int.; getilgt von *Tisch.* Aber die mysteriösen Worte wurden durch Nichtverständniss oder Missverständniss leicht für anstössig oder überflüssig gehalten; zur Zusetzung war keine Veranlassung. — V. 15. μὴ ἀπόληται, ἀλλ') ist von *Tisch.* nach B. L. T. b Sin. Minusk. Verss. Vätern getilgt. Richtig; Vervollständigung aus V. 16. — Die Lesarten ἐπ' αὐτόν (*Lachm.*), ἐπ' αὐτῷ und ἐν αὐτῷ (*Tisch.*) sind zwar schwächer bezeugt als die Rec. εἰς αὐτόν, aber letztere drängte sich als der gangbarste Ausdruck ein, und ἐν αὐτῷ ist nach B. T. b Codd. It. aufzunehmen. — V. 19. Die Stellung αὐτῶν πορνηγρά ist überwiegend bezeugt. — V. 25. Statt Ἰουδαίου hat *Elz.* Ἰουδαίων, gegen entscheidende Zeugen. Der Plural bot sich

mechanisch dar. — V. 31 f. Das zweite *ἐπάνω πάντων ἐστι* hat in D. Sin. Minusk. und einigen Verss. und Vätern zu schwache Zeugen gegen sich. Aber das folgende *καί* (eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.*) wird nicht nur von denselben Zeugen, sondern auch von B. L. Minusk. Copt. Pers. weggelassen, und ist als eingeschobene Verbindung zu betrachten, deren ursprüngliches Fehlen die Auslassung von *ἐπάνω π. ἐ.* nur erleichterte. — V. 34. *ὁ θεός* nach *δίδωσιν* fehlt bei B. C.* L. T.^b Sin. Minusk. Ver. Brix. Cyr.: eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Zufügung des Subjects, welches zweifelhaft schien.

V. 1 f. Jetzt wird, durch das weiterführende *δέ* angereiht, noch eine besondere wichtige Geschichte aus jener ersten Aufenthaltszeit in Jerus. hervorgehoben, *das Gespräch mit Nikodemus* — als in welchem Jesus über sein Werk und über sich selbst sich näher erklärt hat. Eine innere Verbindung mit dem Vorigen (*Lücke*: es werde nun ein Beispiel jenes höhern Wissens Jesu vorgeführt; *de Wette*, *Lange*, *Hengstenb.*: ein Beleg der ganzen Bemerkung 2, 23 ff.; *Tholuck*: ein Beispiel jenes Anfängerglaubens; *Luthardt*: vom *Volke*, an welches sich Jesus gewendet, werde nun zur Verhandlung mit einem *Einzelnen* übergegangen; *Ewald*: Nikod. schien eine *Ausnahme* von der allgemeinen Zurückhaltung der Grossen in Jerus. machen zu wollen) ist nicht angedeutet. — *ἄνθρωπος* nach höchst gangbarem Gebrauch einfach gleich *τις*; nicht: „un exemplaire de ce type humain que Jésus connaissait si bien“ (*Godet*). Es ist von 2, 25. ganz unabhängig, eine *neue* Erzählung anhebend. — *Νικόδημος* ein sowohl bei den Griechen (Dem. 549. 23. u. Späteren) als auch bei den Juden (נִקְדֵּם oder נִקְרִימָן, s. *Lightf.* u. *Welst.*) gangbarer Name. Ausser den Johanneischen Angaben (vgl. 7, 50. 19, 39.) ist nichts Gewisses von dem Manne bekannt *). Der Talmudische

*) Nach *Baur* p. 143. ist er eine *typische* Person, welche das gläubige und doch wesentlich ungläubige Judenthum darstellt, wie die Samariterin das gläubige Heidenthum, wobei dahin gestellt bleibe, ob mehr oder weniger Thatsächliches dabei vorausgesetzt werde. Nach *Strauss* verdankt die ganze Erzählung dem Vorwurfe, dass das Christenthum nur im niedern Volke Eingang gefunden habe, ihre Entstehung, trotz 1. Kor. 1, 26 f. *Weisse* verwirft wenigstens die

Nikodemus soll auch *Bunai* geheissen und Jerusalem's Zerstörung noch überlebt haben, und wird unter letzterem Namen als Schüler Jesu genannt. S. bes. *Delitzsch* in d. Zeitschr. f. Luther. Theol. 1854. p. 643. Die Identität Beider ist möglich, aber unsicher. Das s. g. *Evangelium Nicodemi* umfasst, jedoch in zweifelhafter Gestalt, die zwei verschiedenen Schriften Acta Pilati und Descensus Chr. ad inferos. S. *Tischend.* evang. apocr. p. 203 ff. — ἄρχων) Er war Mitglied des Sanhedrin, 7, 50. Luk. 23, 13. 24, 20. — Des *Nachts* kam er zu Jesu *), um, noch unentschieden wie er war, Verdacht und Anfeindung seiner Collegen zu vermeiden. Nicht ein *Heuchler* nämlich war er (gegen *Koppe* in *Pott* Sylloge IV. p. 31 ff.), welcher sich einfältig gestellt, um Anklagestoff von Jesu herauszulocken, was Joh. nicht unbemerkt gelassen haben würde, besonders nach dem, was er 7, 50. u. 19, 39. von ihm anführt; er war vielmehr bei ziemlich langsamem Naturel ein *ehrlicher* Charakter, welcher nebst Anderen (οἶδαμεν, vrgl. ἱμας V. 7.) durch Jesu Wunder im Allgemeinen überzeugt war, dieser sei ein göttlich gesandter und unterstützter Lehrer, daher Nikod. durch eine vertraute Unterredung mit ihm sein dermaassen halbgläubiges Urtheil näher festzustellen, und namentlich zu ermitteln wünschte, ob er vielleicht gar der Messias wäre. Sein Pharisäer- und Sanhedristenstand lässt dieses Bedürfnis bei ihm nur um so dringender und redlicher erscheinen. Vrgl. 12, 42. — Ueber den ganzen Abschnitt s. *Knapp* Scripta var. arg. I. p. 183 ff. *Fabricius* Commentat. Gott. 1825. *Scholl* in *Klaiber's* Studien V. 1. p. 71 ff. *Jacobi* in d. Stud. u. Krit. 1835. 1. *Hengstenb.* in d. evang. K. Z. 1860. 49. *Steinfass* in d. Meklenb. Zeitschr. 1864. p. 913 ff. — Dass bei der Unterredung die Jünger, und namentlich Johannes bei Jesu gewesen, hat (gegen *de Wette* u. M.) nichts wider sich, da Nikodemus nur aus Furcht vor den

Treue des *Berichts*, welchen *de Wette* als das Werk „einer geistes-trunkenen dichterisch freien Reproduction“ bezeichnet. S. dagegen *Brückn.* Nach *Hilgenf.* erhält das ganze Gespräch ein wirkliches Licht überhaupt erst, „wenn man es vom Standpunkte des Evangelisten aus auffasst“, und darnach soll sein ganzer Inhalt die Auseinandersetzung dessen sein, wodurch sich das Christenthum von dem Judenthum wesentlich unterscheidet. Nach *Scholten* wird ohne geschichtliche Wirklichkeit die siegende Macht des Christenthums über die Geistesträgheit und die Vorurtheile der Schriftgelehrten dargestellt.

*) Dieser einfachen Geschichtsangabe ist nicht eine symbolische Beziehung auf das noch *umnachtete Gemüth* unterzulegen (gegen *Hengstenb.*).

Juden des Nachts kam, und die lebensvolle Eigenthümlichkeit und harmonische Charakterzeichnung der wenngleich Johanneisch verarbeiteten Darstellung dient nur zur Empfehlung der Annahme, dass Joh. Zeuge gewesen. War er's nicht, so muss er vom Herrn selbst empfangen haben, was er berichtet hat, wie es ihm tief in unvergänglicher Erinnerung geblieben. Vom *Erfolg* des Gesprächs wird geschichtlich treu nichts berichtet, weil eben kein sofortiger Erfolg bei Nikod. hervorgetreten war. Vrgl. aber 7, 50. 19, 39. — ὅτι ἀπὸ Θεοῦ ἐλήλ. διδάσκαλος) dass du von Gott gekommen bist als Lehrer. Der Gedanke göttlicher *Sendung*, aber nicht die *Logos-Idee* ist ausgedrückt (gegen *Bretschn.*). — ταῦτα τὰ σημεῖα) nachdrücklich: haecce tanta signa. — ἐὰν μὴ ἢ ὁ Θεὸς μετ' αὐτοῦ) ὅτι οὐκ ἐξ οἰκείας δυνάμεως ταῦτα ποιεῖ, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ, *Euth. Zig.* Nikod. schliesst also aus den Wundern (2, 23.) auf den *Beistand* Gottes, und aus diesem auf das *Gesendetsein* von Gott.

V. 3. Nikod. hat V. 2. erst die Vorrede zu dem, was er zu fragen auf dem Herzen hat, gehalten; die Frage selbst sollte nachkommen. Da unterbricht ihn Jesus, und kommt ihm mit der Antwort auf die Frage, welche er thun will, schon zuvor. Diese Frage, welche nicht mit vornehm klugem Abwarten zurückgehalten wurde, wie *Lange* gegen das sonstige Verhalten des Mannes meint, ist also lediglich aus der Antwort Jesu zu entnehmen, und ist hiernach keine andere als die allgemeine: was muss man thun, um in's *Messiasreich* zu kommen? nicht etwa die specielle, ob *hierzu die Johannestaufe* genüge (*Baeuml.*), da ja im Folgenden vom Joh. gar keine Rede ist; vrgl. vielmehr Matth. 19, 16. Jene Frage *liest* der Herr im Herzen des Nikod. und giebt *Bescheid* darauf, — einen Bescheid, in welchem er sofort das Anliegen des Fragenden im tiefsten Grunde erfasst und alles pharisäische, jüdische, menschliche Selbst-, Stück- und Scheinwerk über den Haufen wirft. Ausgelassene *Zwischenreden* vorauszusetzen (*Maldonat.*, *Kuinoel* u. M.), ist eben so willkürlich wie die Beziehung der Antwort Jesu auf die bloße *Anrede* des Nikodemus. Letzteres ist deshalb zu verwerfen, weil Jesus ihn zum Vortrage der Absicht seines Kommens gar nicht hat gelangen lassen. Daher darf man weder annehmen, Jesus habe ihn vom *Wunderglauben* auf den sittlich umwandelnden Glauben führen wollen (*Augustin*, *de Wette*, vrgl. auch *Luthardt* u. *Ebrard*), noch: er habe ihm, der mit seiner Anrede etwas *Grosses* gesagt zu haben glaube, zum Bewusstsein bringen wollen,

dass er noch nicht einmal in die Vorhallen der wahren Erkenntniss gedrungen sei (*Chrys.*), noch: er habe sagen wollen, dass er nicht als *Lehrer*, sondern zur sittlichen Umbildung der Welt gekommen sei (*B. Crus.* vrgl. schon *Cyrrill.* u. *Theophyl.*), noch: „Videris tibi, o Nicodeme, *videre* aliquod signum apparentis jam regni coelorum in hisce miraculis, quae ego edo; amen dico tibi: nemo potest *videre* regnum Dei, *sicut oportet*, si non etc.“ (*Lightf.*, gebilligt von *Lücke* u. im Wesentlichen auch von *Godet*). — ἐὰν μὴ τις γενν. ἄνωθεν) *wenn nicht Jemand von oben geboren sein wird*, d. i. wer nicht von Gott zu einem neuen sittlichen Leben umgewandelt sein wird. Vrgl. z. 1, 13. Die Forderung entspricht dem μετανοεῖτε etc., womit Jesus überh. seine Predigt eröffnete, Mark. 1, 15. ἄνωθεν, das Gegentheil von κάτωθεν, kann sowohl örtlich (hier gleich ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, vrgl. Xen. Mem. 4, 3, 14. Symp. 6, 7. Thuc. 4, 75, 3. Soph. El. 1047. Eur. Cycl. 322. Bar. 6, 63. Jak. 1, 17. 3, 15.) als auch zeitlich (gleich ἐξ ἀρχῆς) gefasst werden; beide Fassungen berichtet *Chrys.* Letztere ist nach *Syr.*, *Augustin.*, *Vulg.*, *Nonnus*, *Luther*, *Castal.*, *Calvin*, *Beza*, *Maldonat.* u. V. die gewöhnliche (so auch *Tholuck*, *Olsh.*, *Neand.*, nicht wesentlich verschieden *Luthardt*, *Hengstenb.*, *Godet*), weil Nikod. V. 4. so verstanden habe. Man nimmt nach ihr ἄνωθεν gleich *iterum*, von Neuem, wie auch *Grimm* z. Sap. 19, 6. will. Aber diess ist schon an sich sprachlich unrichtig, da das zeitliche ἄνωθεν nicht *iterum* oder *denuo*, sondern (u. so fassen es *Ewald* u. *Weiss*) *von vorne*, *von Anbeginn an**) heisst (Luk. 1, 3. Act. 26, 5. Gal. 4, 9. Sap. 19, 6. Dem. 539, 22. 1082, 7. 13. Plat. Phil. 44. D.), und Johanneisch richtig ist nur die örtliche Fassung nicht bloß in sprachlicher Beziehung (V. 31. 19, 11. 23.), sondern auch der Vorstellung nach, da

*) Dieses, nicht „wieder von vorne“, was *Hofm* unwillkürlich unterlegt (s. dessen Schriftbew. II. 2. p. 11.), heisst ἄνωθεν. Dass aber der Begriff *von vorne* zum *Geborenwerden* nicht passt, erhellt von selbst. Nicht einmal „wieder von vorne“ passt dazu, sondern bloß *wieder*. „Wieder von vorne“ wäre πάλιν ἄνωθεν wie Sap. 19, 6. Gal. 4, 9. Uebrigens ist auch die Stelle Joseph. Antt. 1, 18, 3., welche *Hofm.* u. *Godet* nach *Krebs* u. M. für jenen Sinn anführen, nicht beweisend. Denn da heisst φιλικὴν ἄνωθεν ποιεῖται: er macht Freundschaft *von vorne an*, ohne die frühere unnütze Freundschaft fortzusetzen oder wieder eintreten zu lassen. Auch Artemidor. Oneirocr. 1, 14. p. 18. (von *Tholuck* nach *Wetst.* angeführt), wo von einer geträumten leiblichen Geburt die Rede ist, heisst ἄνωθεν nicht *wiederum*, sondern ebenfalls *coelitus* nach der Vorstellung *göttlicher* Wirksamkeit im Traume (*Herm.* gottesd. Alterth. §. 37, 7. 19.).

Joh. die Wiedergeburt nicht nach dem Momente der *wiederholten*, sondern der *göttlichen* Geburt aufgefasst hat; s. 1, 13. 1. Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. Die Vorstellung der Sache als *erneuerter* Geburt ist *Paulinisch* (Tit. 3, 5. vrgl. Rom. 12, 2. Gal. 6, 15. Eph. 4, 23 f. Kol. 3, 9.) und *Petrinisch* (1. Petr. 3, 23.). Richtig nehmen daher *Orig.*, *Goth.* („iupathrô“), *Cyrrill.*, *Theophyl.*, *Aret.*, *Beng.* u. M. auch *Lücke*, *B. Crus.*, *Maier*, *de Wette*, *Baur*, *Lange*, *Hilgenf.*, *Baeuml.*, *Weizsäck.* (der jedoch einen Doppelsinn will), *Steinfass* ἀνωθεν gleich ἐκ θεοῦ. — ἰδεῖν) nämlich als Theilhaber desselben. Vrgl. εἰσελθεῖν V. 5. u. s. V. 36., auch ἰδεῖν θάνατον (Luk. 2, 26. Hebr. 11, 5.), διαφθοράν (Act. 2, 27.), ἡμέρας ἀγαθὰς (1. Petr. 3, 10.), πένθος (Apoc. 18, 7.). Aus Classikern: *Jacobs* ad Del. epigr. p. 387 f. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 343. Daher nicht: „auch *nur* zu *sehen*, geschweige denn zu *betreten*“, *Lange*, vrgl. *Ewald* z. V. 5. Beachte noch, dass der Ausdruck βασι. τοῦ θεοῦ nur hier und V. 5., und sonst nicht bei Joh. vorkommt *) — ein Zeichen der genauen Ursprünglichkeit, in welcher er den wichtigen Spruch gegeben hat. 18, 36. redet Christus auf absonderliche Veranlassung von *seinem* Reich. Der *Begriff* des Reichs ist bei Joh. kein anderer als sonst im N. T. (s. z. Matth. 3, 2.). Auch das nothwendige Correlat dazu, die Parusie, fehlt bei Joh. nicht (s. z. 14, 3.).

V. 4. Der Sinn der Frage ist weder: „Wenn doch die Wiederholung der leiblichen Geburt etwas so schlecht-hin Unmögliches ist, wie soll ich das ἀνωθεν γεννηθῆναι verstehen?“ (*Lücke*), noch: „Wie kann dieses ἀνωθεν γενν. statt finden, ohne mit einer zweiten leiblichen Geburt?“ so dass Nikod. den Anfang eines neuen persönlichen Lebens nicht ohne neuen Anfang des Naturlebens zu denken vermocht habe (*Luthardt*, vrgl. *Hofm.*), noch: wie es komme, dass ein Jude gleich einem Proselyten (denn diese vergleichen die Rabbinen mit Neugeborenen, *Jevamoth* f. 62. 1. 92. 1.) neu geboren werden solle (*Knapp*, *Neand.*, vrgl. *Wetst.*), noch: diese Forderung sei von einem schon alten Menschen so unerfüllbar, als wenn einer noch einmal u. s. w. (*Schweizer*, *B. Crus.*, *Tholuck*, vrgl. *Baumg.* u. *Hengstenb.*). Alles diess steht nicht da, und wird *eingelesen*. Die Meinung aber, Nikod. habe Jesum „in seinen Worten *fahen*“ wollen (*Luther*), oder dessen Forderung in gereizter Empfindlichkeit geflissentlich buchstäblich genommen, um

*) Auch der Ausdruck βασι. τῶν οὐρανῶν (vrgl. d. krit. Anm.) findet sich bei Joh. nicht.

sie *ad absurdum* zu führen (*Riggenb.*) oder „mit einem Fechterstreich der rabbinischen Disputirkunst“ für überstark zu erklären (*Lange* L. J. II. p. 495.), ist der ehrlichen Erscheinung des einfachen Mannes widersprechend. Nach dem Texte fragt Nikod. wirklich *etwas Ungereimtes*. Ja diess ist der Art, dass es mit dem selbst nothdürftigsten Bildungsstande eines Jüdischen Theologen (V. 10.), dem doch die alttestamentlichen Ideen der Herzensbeschneidung (Deut. 30, 6. Jer. 4, 4.), des neuen Herzens und Geistes (Ex. 11, 19 f. 36, 26 f. Ps. 51, 12. 86, 4 ff.), so wie der Geistesergießung in der Messianischen Zeit (Joel 3. Jer. 31.), nicht unbekannt sein konnten, nur mittelst der Annahme vereinbar wird, dass der ohnehin etwas beschränkte, in seinem Wunderglauben befangene Mann theils durch den gewaltigen Eindruck Jesu überhaupt, theils durch das überraschende Gefühl, seine Gedanken von ihm gekannt zu sehen (s. z. V. 3.), theils durch das ihm Unerwartete und Unverständliche des *ἄνωθεν γεννηθῆναι*, worin er aber etwas Wunderbares ahnet, überwältigt, verwirrt, ja wirklich *perplex* geworden ist. In dieser seiner *Verwirrung* und nicht etwa in *ironischer Laune* (wie *Godet* unpassend zur ganzen Erscheinung meint) thut er die thörichte Frage, als ob Jesus, der von einem Geborenwerden der *sittlichen* Persönlichkeit redet, von einer *leiblichen* Geburt gesprochen hätte. Um so weniger aber hat diese Frage den Verdacht der *Erdichtung*, mit welcher Joh. den Nikod. als einen sehr thörichten Mann habe darstellen wollen (*Strauss*, vrgl. *de Wette* u. *Reuss*), was selbst unter Voraussetzung der Absicht, die Gespräche durch Missverständnisse der Zuhörer fortzuspinnen, allzu plump gewesen wäre. — *γέρον ὧν* wenn er ein Greis ist; diess hat Nikodemus zur mehrern Augenscheinlichkeit des Unmöglichen in Anwendung auf sich selbst hinzugesetzt. — *δευτερον* bezieht sich auf den Aufenthalt im Mutterleibe vor der Geburt. Das *ἄνωθεν* aber hat er nicht gleich *δευτερον*, sondern gar nicht verstanden.

V. 5. Nun erklärt sich Jesus über das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* näher bis V. 8. — *ἐξ ὕδατος κ. πνεύματος* Wasser, sofern damit zur Vergebung der Sünden (Act. 2, 33. 22, 16. 2. Kor. 6, 11.) getauft wird (1. Joh. 5, 7 f. Eph. 5, 26.), und Geist, sofern der heil. Geist dem Getauften zur sittlichen Erneuerung und Heiligung mitgetheilt wird. Beides zusammen *), jenes als Causa medians, dieser als Causa

*) Mit grossem Unrecht hat *Weisse*, welcher überh. die christliche Wassertaufe nicht auf die Stiftung Christi zurückführt, sondern

efficiens, bildet das objective ursächliche *Element*, aus welchem (vgl. 1, 13.) das von oben Geborenwerden hervorgeht (ἐκ), daher auch die Taufe λουτρὸν παλιγγενεσίας (Tit. 3, 5.) ist. Vgl. Tert. c. Marc. 1, 28. Dass aber die *christliche* (V. 22. 4, 2.), nicht die *Johannes-Taufe* (B. Crus., Hofm. Schriftbew. II. 2. p. 12., *Lange*, jedoch ideal verallgemeinernd, u. Aeltere) bei ὕδατος zu denken sei, ergibt sich schon aus dem damit verbundenen κ. πνεύματος, so wie daraus, dass der als Messias bereits Aufgetretene die Taufe seines Vorläufers nicht mehr zur Bedingung, nicht einmal zur Vorbedingung des Messiasheils machen konnte; er hätte wenigstens sagen müssen οὐκ ἐξ ὕδατος μόνον, ἀλλὰ καί. Hat *Nikod.* ὕδατος noch nicht in jener bestimmten Beziehung, sondern etwa nur im Allgemeinen in der symbolischen Bezeichnung Messianischer Entsündigung und Läuterung, nach alttestamentlichen Andeutungen (Ez. 36, 25. Jes. 1, 16. Mal. 3, 3. Zach. 13, 1. Jerem. 33, 8.) und nach dem, was er von der Johannestaufe wusste, fassen können: so blieb er für das bestimmtere Verständniss auf die nahe *Zukunft* angewiesen, in welcher ihm der thatsächliche Aufschluss (4, 2. 3, 22.) nicht ausbleiben konnte. Daher hat man aus dieser Bezugnahme auf die Taufe nicht auf eine *proleptische Dichtung* (*Strauss*, *B. Bauer*) zu schliessen, und ausser Matth. 18, 3. unkanonische Fortbildungen bei Justin und in den Clementinen vorauszusetzen (*Hilgenf.* u. *M.*, vgl. Einl. §. 2.), aber auch nicht so zu deuten, als verweise Jesus den Nikodemus nicht auf die Taufe als solche, sondern nur anspielend auf die *symbolische Bedeutung* des Wassers in der Taufe (*Lücke*, vgl. *Neand.* p. 910.). Letzteres genügt dem bestimmten γεννηθῆναι ἐξ nicht, welches anderseits *Theodor. Mopsv.* u. *M.* und neuerlich besonders *Olsh.* auf eine ungehörige Weise pressen, indem sie das Wasser als das *weibliche* Princip (den Geist als das männliche) der Wiedergeburt fassen, welches nach *Olsh.* „das in lauterer Busse gereinigte Element der Seele“ sein soll. Verwerflich sind ferner alle Erklärungen, die, um die Beziehung auf die Taufe zu entfernen*), auf ein ἐν διὰ δυοῖν hinauslaufen, da Wasser und Geist zwei ganz disparate

aus seinen Reden über die Geistestaufe entstehen lässt, die Abhängigmachung der Wiedergeburt von der Wassertaufe für „kaum etwas Besseres als eine Gotteslüsterung“ (Evangelienfrage p. 194.) erklärt.

*) Neuerlich will auch *Krummacher* in d. Stud. u. Krit. 1859. p. 509 ff. unter dem Wasser die Wirkung des heil. Geistes verstehen. Aber wie unstatthaft, da der Geist als *besonderer* Factor *neben* dem Wasser genannt ist!

Begriffe sind. Diess namentlich gegen *Calvin*: aus Wasser, *welches der Geist ist*, und *Grot.*: „spiritus aqueus, d. i. aquae instar emundans.“ Man merke übrigens noch 1) dass bei der Artikellosigkeit der beiden Elemente dieselben *generisch* gedacht sind, sofern nämlich das Taufwasser und der heil. Geist in die Kategorien *Wasser* und *Geist* gehören; erst V. 6. wird die Bezeichnung *concret*; 2) dass ὕδατος vorangeht, weil die Geistesmittheilung regelmässig (Act. 2, 38.) auf die Taufe *folgte* (Act. 10, 47. ist ein Ausnahmefall); 3) dass das Gläubiggewordensein an Jesum als Messias als Bedingung der Taufe vorausgesetzt ist (Mark. 16, 16.); 4) dass die Nothwendigkeit der Taufe zur Theilnahme am Messiasreich (wogegen sich besonders *Calvin* u. a. reformirte Ausleger sträuben) allerdings in u. Stelle begründet, aber auf zum Christenthume Uebertretende bezüglich, und nicht in gleicher Weise auf Christenkinder zu erstrecken ist, da diese schon durch ihre Gemeinschaft mit christlichen Eltern ἅγιοι sind (s. z. 1. Kor. 7, 14.). Wegdeutungen dieser Nothwendigkeit, wie durch die comparative Wendung: „*nicht nur Wasser. sondern auch Geist*“ (*B. Crus.*, vrgl. *Schweizer*, welcher an die Proselytentaufe denkt, u. *Ewald*) werden *eingelegt*.

V. 6. Gegensätzliche Näherbestimmung dieser Geburt, zur weitem Belehrung über dieselbe. — Es werden aber im Folgenden nicht zwei ursprünglich verschiedene *Classen* der Menschen bezeichnet (*Hilgenf.*), da ja die neue Geburt das Bedürfniss *Aller* ist (s. V. 7.; vrgl. auch *Weiss* Lehrbegr. p. 128 ff.), sondern zwei verschiedene successive *Lebensepochen*. — τὸ γεγεννημ.) *Neutr.*, obwohl Personen bezeichnend, zur Hervorhebung der *allgemeinen Kategorie*. S. *Winer* p. 167. — ἐκ τῆς σαρκός) die σὰρξ ist die leiblich seelische, dem Göttlichen abgewendete und widerstrebende *Menschennatur*, ethisch bestimmt durch die von der Sündenpotenz erregten Triebe, deren Sitz sie ist, lebendig und wirksam mit dem Principe des sinnlichen Lebens, der ψυχή. S. z. Rom. 4, 1. *Was aus der solcher-gestalt sündlich beschaffenen Menschennatur* (also nicht auf dem Wege der geistlichen Geburt *aus Gott*) *geboren ist, ist ein Wesen von der nämlichen sündlich beschaffenen Natur**),

*) Schon die *Nothwendigkeit* der Geburt aus dem Geiste (V. 3. 7.) setzt die *sündliche* Beschaffenheit der σὰρξ voraus; vrgl. 1. Joh. 2, 16. Es wird daher dem Joh. nicht eine ihm fremde paulinische Anschauung durch obige Erklärung zugetragen. Diess gegen *Weiss* p. 130., nach welchem Jesus blos darauf hinweist, „wie die leibliche

ohne das höhere geistlich ethische Leben, welches nur durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes entsteht; vrgl. 1, 12 f. Ohne diese Wirksamkeit ist der Mensch ein σαρκικός, ψυχικός (1. Kor. 2, 14.), πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν (Rom. 7, 14.), welcher, ungeachtet seines natürlichen sittlichen Bewusstseins und Willens im νοῦς, von der sündlichen Macht in der σάρξ beherrscht wird (Rom. 7, 14—25.). Die σάρξ als der ethische Gegensatz des πνεῦμα verhält sich zum menschlichen πνεῦμα mit dem νοῦς als die eben so sündlich überwiegende wie sittlich kraftlose niedere Lebenspotenz zum höhern sittlichen Lebensprincip (Matth. 26, 41.) mit dem Gotte zugekehrten Willen; zu dem göttlichen πνεῦμα aber als das widergöttlich Bestimmte zu dem das neue Leben göttlich Bestimmenden (Rom. 8, 1 ff.). In beiderlei Beziehung sind σάρξ u. πνεῦμα Gegensätze, Matth. 26, 41. Gal. 5, 17 ff.; daher beim Unwiedergeborenen die *lucta carnis et mentis* (Rom. 7, 14 ff.), beim Wiedergeborenen die *lucta carnis et Spiritus* (Gal. 5, 17.). — ἐκ τοῦ πνεύματος) was aus dem Geiste geboren, d. i. dessen ethisches Wesen und Leben aus der Wirksamkeit des heiligen Geistes hervorgegangen ist *), ist ein Wesen geistiger Natur, frei von der Herrschaft der σάρξ, und ganz von einem geistigen Principe, nämlich vom heiligen Geiste, erfüllt und regiert (Rom. 8, 2 ff.), ἐν καινότητι πνεύματος lebend (Rom. 7, 6.). — Die Allgemeinheit des Satzes verbietet eine Beschränkung auf die Juden, als leibliche Nachkommen Abrahams (Kuinoel u. M.), welche aber dem Gemeinspruche mit subsumirt sind; vrgl. V. 7. ὑμᾶς. — In den Nachsätzen vertreten die Substantiva σάρξ und πνεῦμα, aber bezeichnender und stärker (vrgl. 6, 63. 11, 25. 12, 50. 1. Joh. 4, 8. Rom. 8, 10.), die Adjectiva σαρκικός u. πνευματικός und sind qualitativ zu nehmen.

V. 7 f. Um das Befremden des Mannes (V. 4.) über die Forderung V. 3. noch mehr zu erledigen, fügt nun Jesus eine Analogie zur besprochenen Wirksamkeit des heiligen Geistes aus der Natur hinzu. Der Mensch wird ergriffen von dem menschlich unbestimmbaren Geiste, weiss aber nicht, woher er an ihn kommt und wohin er ihn

Geburt nur die leiblich sinnliche Seite erzeugt.“ Aehnlich J. Müller v. d. Sünde I. p. 449. II. p. 382. ed. 5. Vrgl. dagegen auch Luthardt v. freien Willen p. 393.

*) Das übrigens von selbst verständliche, weil nach V. 5. dem ἐκ τοῦ πνεύμ. zur Voraussetzung dienende ἐκ τοῦ ὕδατος hat Jesus nicht wiederholt, weil es ihm hier nur darauf ankam, die Entgegensetzung von σάρξ und πνεῦμα hervortreten zu lassen.

treibt. — ὁ μᾶς) das Allgemeine individualisirend: „te et eos, quorum nomine locutus es“, *Beng.* In der *ersten* Person hätte sich Jesus *nicht* ausdrücken *können*. — τὸ πνεῦμα) ist wegen πνεῖ vom *Winde* (Gen. 8, 1. Hiob 30, 15. Sap. 13, 2. Hebr. 1, 7., oft b. Classikern) gemeint, nicht vom *Geiste* (*Steinfass*). Der zwiefache Sinn des Wortes (vgl. פּנֵי) hat grade *diese* Natur-Analogie veranlasst. Eine ähnliche Vergleichung, aber der *menschlichen* Seele, sofern sie des göttlichen Wesens theilhaftig ist, mit der zwar erfahrenen aber unbegriffenen Wirksamkeit des Windes s. b. Xenoph. Mem. 4, 3, 14. Vgl. auch Cohel. 11, 5. Ps. 135, 7. Zum *Ausdrucke* τὸ πνεῦμα πνεῖ: *Lobeck* Paral. p. 503. — ἔπou θέλει) der bald da bald dort wehende Wind ist *personificirt* wie ein freies Wesen, der Vergleichung mit dem persönlichen heiligen Geiste (1. Kor. 12, 11.) entsprechend *). — ποῦ) bei einem Verbum der Bewegung. Vgl. Hom. Il. 13, 219. Soph. Trach. 40.: κείνος δ' ὅπου βέβηκεν, οὐδεὶς οἶδε, u. s. *Lobeck* ad Phryn. p. 45. *Mätz.* ad Antiph. p. 169. §. 8. Anticipation der Vorstellung der auf die Bewegung folgenden Ruhe. Im N. T. oft so bei Joh. (7, 35. 8, 14. 12, 35.) u. Hebr. 11, 8. — οὕτως ἐστὶ πᾶς etc.) populär concreter Ausdruck (Matth. 13, 19. al.) statt: *so verhält es sich*, nämlich in Bezug auf den erfahrenen Hergang seiner höhern Geburt, *mit jedem aus dem Geiste Geborenen* (Perfect.). Die in οὕτως liegenden Vergleichungspunkte sind: 1) *die freie Selbstbestimmung*, nicht bloß die Grösse der Kraft (*Tholuck*), des heiligen Geistes (ὅπου θέλει, vgl. 1. Kor. 12, 11. Joh. 5, 21.); 2) die *Erfahrung* seiner Wirksamkeit auf Seiten des Menschen (τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκ.) und 3) das gleichwohl *Unbegreifliche* derselben hinsichtlich des Ursprungs und Ziels (ἀλλ' οὐκ οἶδας etc.), welches letztere der sittlichen Welt angehört und in's ewige Leben reicht, während ersterer, eben als ein Ausgehen von Gott, zu seinem Verständniss die bereits erfahrene göttliche Gnadenwirkung und den Glauben daran erfordert. Der Mensch fühlt die Gnadenwirkung, die ihn zur Geburt von oben antritt, und weiss nicht woher, ihren Zug, und weiss nicht wohin. Diese verschiedenen Momente der Abbildung sind von Jesu so bestimmt bezeichnet, dass man mit dem allgemeinen Vergleichungspunkte der Unbegreiflichkeit (*Hengstenb.*) auf Grund von Cohel. 11, 5. nicht ausreicht.

*) Vgl. über die Persönlichkeit des Geistes bei Joh. besonders Kap. 14—16.

V. 9 f. Diese ganze Bewandniss der Geburt von oben (*ταῦτα*) ist dem Nikod. gleichwohl immer noch nach ihrer *Möglichkeit* (*δύναται* hat den Nachdruck) räthselhaft, was bei der Befangenheit des pharisäischen Schriftgelehrten in Buchstabe und Form begreiflich genug ist. In dieser *Unkunde* fragt er („haesitantis est“, *Grot.*), nicht aus *Hochmuth* (*Olsh.*). Als Schriftkundiger aber hätte er die Möglichkeit begreifen *können* und *sollen*, da ja die Macht des göttlichen Geistes und die Nothwendigkeit der Erneuerung an Geist und Herz, so wie das göttliche Schaffen dieser Erneuerung so oft im A. T. besprochen wird. Daher hat Jesus Recht, verwundert zu fragen: *Du bist der Lehrer* u. s. w.? wobei das *artikulierte* *ὁ διδάσκει* und das zugesetzte *τοῦ Ἰσρ.* den Mann nicht bloß als *amtlichen* (*Ewald*) Lehrer, was den *Einzelnen* nicht auszeichnen würde, sondern als den viel *bekannten und anerkannten Lehrer* des Volks bezeichnet. S. *Bernhardy* p. 315. *Winer* p. 110. Zu viel legt *Hengstenb.* hinein: „die *ideale* Person des Lehrers Isr. concret geworden“; vgl. *Godet*. Aber Nikod. muss in einem gewissen Ansehen gestanden haben, welchem die jetztbewiesene Unkunde nicht entsprach; es liegt in dem *Artikel* ein Anflug von *Ironie*, wie in der *Frage* eine gewisse *Indignation* (*Nügelsh.* z. *Ilias* ed. 3. p. 424.).

V. 11. Jetzt deckt Jesus dem fortan schweigenden Nikod. in steigender Erregung die *Quelle* seines Nichtverstehens auf; sie sei der *Unglaube* an das, was er bezeuge, und was gleichwohl aus eigener Wissenheit und Anschauung komme. — Die *Plurale* *οἱ δαμεν* u. s. w. sind, wohin auch die gleich folgenden *Singulare* V. 12. weisen, lediglich rhetorisch als *Plurale der Kategorie* zu fassen (s. *Sauppe* u. *Kühner* ad *Xen. Mem.* 1, 2, 46.) und *bloß auf Jesum selbst* zu beziehen. Vgl. 4, 38. u. den häufigen Gebrauch bei Paulus, wo er von sich im Plur. redet. Die Jünger mit einzuschliessen (*Hengstenb.*, *Godet*), oder gar aus der *Allgemeinheit des christlichen Bewusstseins* dem Jüdischen Bewusstsein gegenüber zu erklären (*Hilgenf.*), würde nicht einmal zu dem Ausgesagten selbst passen (s. bes. *ὁ ἑωράκ. μαρτ.*). *Johannes den Täufer* (*Knapp*, *Hofm.*, *Luthardt*, *Weizsäcker*, *Weiss*, *Steinfass*), oder *diesen und die Propheten* (*Luther*, *Beza*, *Calvin*, *Tholuck*), oder gar *Gott* (*Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.*, *Calov.* u. M.), oder den *heil. Geist* (*Bengel*) mit zu verstehen, ist willkürlich ohne Spur des Textes, ja wegen *ἑωράκ.* diesem zuwider, da namentlich auch der Täufer nicht durch 1, 34. auf gleicher Stufe des *ἑωρακέναι* mit Christo steht. Ganz contextwidrig auch *B.*

Crus.: bei οἶδαμεν und ἐώραξ. seien die Menschen überhaupt das Subject, so dass menschliche Dinge, was man weiss und sieht (τὰ ἐπίγεια V. 12.), bezeichnet seien. — Man beachte die *Steigerung* im Parallelismus, in welchem ἐώρακαμεν nicht etwa auf das Gewonnenhaben der Erkenntniss im irdischen Leben (*Weizsäcker*), sondern auf das Geschauthaben bei Gott in der Präexistenz geht. Vrgl. V. 32. 1, 18. 6, 46. 8, 38. 17, 5. — οὐ λαμβάνετε ihr Juden; vrgl. τοῦ Ἰσραήλ V. 10., und zur Sache 1, 11 f. Der Vorwurf, gleich dem οὐ πιστεύετε V. 12., trifft im Grossen und Ganzen, beziehungsweise auch den Nikodemus selbst. Die *fragende* Fassung (*Ewald*) schwächt nur das tragische Verhältniss der zweiten Vershälfte zur ersten.

V. 12. Traurige Aussicht, welche dieser euer Unglaube an meine bisherigen Belehrungen auf die Zukunft eröffnet! τὰ ἐπίγεια) das auf Erden Befindliche, das was auf der Erde (nicht im Himmel) vor sich geht. Diese Wortbedeutung ist hier wie in allen Stellen (1. Kor. 15, 40. 2. Kor. 5, 1. Phil. 2, 10. 3, 19. Jak. 3, 15.) strenge festzuhalten. Vrgl. Sap. 9, 16. u. dazu *Grimm* Handb. p. 189. Zur *Kategorie* dieser irdischen Dinge gehörte auch die Geburt von oben (gegen *Baeuml.*), da sie, wenngleich vom Himmel aus gewirkt, auf der Erde verläuft, eine auf Erden, weil in Busse und Glauben vor sich gehende, im irdischen Bereiche des sittlichen Lebens liegende *Veränderung* ist, und weil es geschichtlich gewiss ist, dass Christus grade mit der Predigt der μετένοια überall sein Wirken eröffnete. Aber er meint nicht die dem Nikod. so eben vorgelegene Lehre von der Wiedergeburt allein, sondern, wie schon der Plural der Angeredeten zeigt, Alles, was er bisher den Juden vorgetragen (εἶπον ἡμῖν); das seien noch lauter ἐπίγεια gewesen, noch keine ἐπουράνια *), von denen zu sagen er noch vorhabe. Daher war es unrichtig, den Ausdruck auf das die höheren Lehren abbildende Gleichniss vom Winde V. 8. (*Beza*) und von der leiblichen Geburt (*Grot.*) zu beziehen, da ja das Verhältniss zum Glauben nicht in diesen Bildern, sondern in ihrer übersinnlichen Bedeutung lag. Verändert wird der Wortsinn, wenn

*) εἶπον ist dixi, nicht dixerunt, wie *Ewald* will, welcher die Alten im A. T. als Subject denkt und dann nach zu schwachen Zeugen ἐπιστεύσατε liest statt πιστεύετε. Dieses neu eintretende Subject müsste ausgedrückt und ihm im Nachsatz ein ἐγώ gegenübergestellt sein. Vrgl. Matth. 5, 21 f. Ueberdiess würde das Irdische wohl zum Gesetz (nach Kol. 2, 17. Hebr. 8, 5. 10, 1.), aber nicht zu den Propheten passen.

man ihn in „*Menschliches*, und zwar *Sittliches*“ (*B. Crus.*) umsetzt, oder ihn auf das im Zusammenhange der Schrift *Naheliegende* (*Lücke*) deutet, oder mit *de Wette* den Gegensatz der *thätigen* und der bloß *gläubigen* Empfänglichkeit des Menschen zum Merkmal des Unterschiedes macht. — Das Gegentheil der ἐπίγεια sind die ἐπουράνια, von denen Jesus in Zukunft zu ihnen reden will, d. i. *das im Himmel Befindliche* (so in allen Stellen, Matth. 18, 35. 1. Kor. 15, 40. 48 f. Eph. 1. 3. Phil. 2, 10. al.). Zu dieser Kategorie gehören namentlich *die messianischen Geheimnisse*, d. i. *die göttlichen Rathschlüsse zur Erlösung und Beseligung der Menschen*, welche ἐπουράνια sind, weil sie (vgl. Sap. 9, 16 f.) *im Willen Gottes* liegen, dessen Verwirklichung zwar schon im gegenwärtigen αἰών durch das ganze Werk und insonders durch den Tod Jesu und den Glauben der Menschen eintritt, aber noch unvollendet dem göttlichen Rathe angehört und erst durch den erhöhten Christus im Messiasreiche sich vollenden und völlig offenbaren soll, wo dann die ζῶν αἰώνιος am Ziele der Vollkommenheit sich enthüllen (Kol. 3, 4.) und es erscheinen wird, was wir sein werden u. s. w. Zu den ἐπουρανίοις gehört daher nicht erst das von seiner Erhöhung zu Sagende Matth. 26, 64. (*Steinfass*), sondern schon, und zwar als nächstes Hauptstück, dasjenige, was Jesus gleich nachher V. 14 ff. vorträgt, wo das Moment des Himmlischen, d. i. *des im Rathschluss Gottes Befindlichen* V. 15. 16. klar enthalten ist. Nach dem Zusammenhange ist das Himmlische *schwerverständlich*, welcher Begriff aber *mit dem Worte selbst nichts zu thun hat* (gegen *Lücke*).

V. 13. Und kein Anderer als ich kann euch die himmlischen Dinge offenbaren. *Dieses*, nicht seine *Gottheit* als erstes der himmlischen Dinge (*Hengstenb.*), wobei ja die negative Ausdrucksweise ganz unmotivirt wäre, macht Jesus durch seine richtig verstandenen Worte klar. Vgl. 1, 18. 6, 46. — Das καὶ ist nur *fortführend*, nicht *gegensätzlich* (*Knapp, Olsh.*), noch *begründend* oder *motivirend* (*Beza, Tholuck; Lücke, Lange*). οὐδεὶς ἀναβέβηκεν etc.) welches schon wegen des Perf. nicht auf die wirkliche *Himmelfahrt Christi* *) bezogen werden kann (gegen *Augustin., Beda, Theophyl., Rupert., Calov., Bengel* u. M.),

*) So auch *Weizsäcker*. unter Annahme einer Zurücktragung sogar aus der Erfahrung der apostolischen Zeit in den Mund Christi. Ein Anachronismus, welcher auf schriftstellersche Unbedachtsamkeit hinauslief.

aber auch den schriftwidrigen *raptus in coelum* der Socinianer (s. *Oeder* ad Catech. Racov. p. 318 ff.) nicht stützt, noch aus der *Unio hypostatica* der menschlichen mit der göttlichen Natur, vermöge deren die erstere in den Himmel eingetreten sei, zu erklären ist (*Calov.*, *Maldonat.*, *Steinfass* u. M.), wird *gewöhnlich* im tropischen Sinne genommen, nämlich von der *geistigen Erhebung zu Gott* behuf Erkenntniss des Göttlichen, von dem Hinangekommensein zur Erkenntniss der göttlichen Geheimnisse, welche so von Christo aus dem Himmel gleichsam herabgeholt worden (s. neuerlichst besond. *Beyschlag*), weshalb auf Deut. 30, 12. Prov. 30, 4. Bar. 3, 29. Rom. 10, 6 f. verwiesen wird. Diess ist aber unrichtig, weil Christus seine unmittelbare Erkenntniss des Göttlichen aus dem Zustande seiner *Präexistenz* mitgebracht (V. 11. 1, 18. 8, 26. al.) und in fortwährender Gemeinschaft mit dem Vater hat, mithin die bildliche Vorstellungsform, er habe sie *während seines irdischen Lebens durch Himmelsaufschwung herabgeholt*, unzutreffend und fremdartig wäre. Auch ist $\acute{\omicron} \epsilon\kappa \tau\omicron\upsilon \omicron\upsilon\theta\epsilon\varsigma \kappa\alpha\tau\alpha\beta\epsilon\iota\gamma\epsilon$ *eigentlich*, d. h. vom *wirklichen* Herabgestiegensein gesagt, und daher ist kein Grund im Contexte vorhanden, $\acute{\alpha}\nu\alpha\beta\epsilon\iota\gamma\epsilon \tau\omicron \omicron\upsilon\theta\epsilon\varsigma$ *symbolisch* zu deuten. *Hengstenb.* fasst richtig im eigentlichen Sinn, *ergänzt* aber am Schlusse des V.: *der wird gen Himmel fahren*. Willkürlich an sich und am wenigsten bei Joh. zu erwarten; unpassend zum Zusammenhange und am wenigsten für einen Nikod selbstverständlich, obwohl es die Pointe des Spruchs wäre; daher nicht geeignet zur Verschweigung und am wenigsten als *Futuratz*. *Godet* kommt über die Ausdeutung von wesentlicher Gottesgemeinschaft Jesu *seit seiner Geburt* nicht hinaus. Einfach wortgetreu ist nur die Erklärung: Statt zu sagen: Niemand ist in dem Himmel *gewesen* ausser u. s. w., sagt Jesus, da diess bei jedem Andern durch *Aufsteigen* in den Himmel hätte geschehen müssen: Niemand ist in den Himmel *aufgestiegen* ausser u. s. w., so dass also $\epsilon\iota \mu\eta$ auf den Begriff des im Himmel *Gewesenseins* geht, welcher in $\acute{\alpha}\nu\alpha\beta\epsilon\iota\gamma\epsilon\upsilon\varsigma$ liegt. So richtig *Jansen*: „Nullus hominum in coelo fuit, quod ascendendo fieri solet, ut ibi coelestia contempleretur, nisi etc.“, und neuerlich *Fritzsche* d. Aeltere in s. Novis opusc. p. 230., jetzt auch *Tholuck*, desgl. *Holtzm.* in *Hilgenf.* Zeitschr. 1865. p. 222. — $\acute{\omicron} \epsilon\kappa \tau\omicron\upsilon \omicron\upsilon\theta\epsilon\varsigma \kappa\alpha\tau\alpha\beta\epsilon\iota\gamma\epsilon$) was durch die *Menschwerdung* geschehen ist. Diese Worte, so wie $\acute{\omicron} \tilde{\omicron}\nu \epsilon\nu \tau\omicron \omicron\upsilon\theta\epsilon\varsigma$ sind *argumentativ*, denn sie setzen das im Himmel *Gewesensein* nothwendig voraus; $\acute{\omicron} \tilde{\omicron}\nu$ aber, welches ja Attributivbestimmung von $\acute{\omicron} \nu\iota\omicron\varsigma \tau\omicron$.

ἀνθρ., aber nicht zu καταβάς gehörig und deshalb mit Artikel gesetzt ist, kann nicht gleich ὃς ἦν sein (*Luthardt, Hofm.* I. p. 134., *Weiss u. M.*), als ob ποτε, τὸ πρότερον oder dergl. dabeistände, sondern ist gleich ὃς ἐστι: *dessen Sein im Himmel ist*, der darin seinen wesentlichen Sitz, seine Heimath hat *). — ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.) messianische Selbstbezeichnung gemäss der durch das καταβάς angetretenen Erfüllung der prophetischen Schauung Dan. 7, 13. (vgl. z. 1, 52.). Für *Nikod.* konnte das Verständniss fürerst nur noch Aufgabe weiterer Glaubens- und Erkenntnissentwicklung sein.

Anmerkung. Nach *Beyschlag* p. 99 ff. steht u. St. der Ableitung der höhern Erkenntniss Jesu aus präexistenter Erinnerung schlagend entgegen. Man beachte aber noch 1) dass die Vorstellung eines *Aufschwungs* zu Gott zur Erkenntniss seiner Geheimnisse (von welchem *Beyschl.* einzig richtig zu erklären meint) niemals im N. T. in Bezug auf Jesum vorkommt, was besonders bei Joh. befremden müsste, wenn sie von Jesu selbst ausgesprochen wäre. Sie ist aber *nicht* von ihm ausgesprochen, weil er sie nicht *hat*, sondern seine Erkenntniss als die väterliche Mitgift seiner Sendung weiss (10, 36.). 2) Jenen Aufschwung zum Himmel hätte er nicht *ausschliesslich* sich selbst vindiciren können, da ein derartiges Sichaufschwingen auch anderen Männern Gottes, wenn auch nicht in gleicher Potenz, zukommen muss. Er hätte also wenigstens *vergleichungsweise* sich ausdrücken müssen, etwa: οὐδεὶς οὕτως ἀναβέβηκεν ἔ. τ. οὐρ. ὡς ὁ etc. Noch heute singt ja die Kirche: „*Schwing dich auf, mein ganz Gemüthe, und geh' in den Himmel ein.*“ Bei Christo war specifisch mehr, nämlich in Bezug auf die Vergangenheit das *Gewesensein* im Himmel und das *Herabgestiegensein*, in Betreff seiner irdischen Gegenwart das *Sein* im Himmel.

V. 14 f. Hat Jesus V. 13. den *Grund* an ihn zu glauben ausgesprochen, so geht er nun auf die *Seligkeit* der Glaubenden über, welche der Zweck seines Erlörungswerkes sei, — um desto mehr zur Erfüllung der im Glauben enthaltenen Grundbedingung der Theilnahme an seinem Reiche zu reizen. Dieser logische Fortschritt ergibt sich daraus, dass im Folgenden eben immer die Glaubens-*Seligkeit* der *Refrain* ist, s. V. 15. 16. 18. Daher ist der Fort-

*) *Nonnus*: ἀστερόεντι μελάθρῳ πάτριον οὐδας ἔχον. — Aehnlich ist 9, 25.: τυφλὸς ὢν: blind von Haus aus. — Wie *Schleierm.* das Herabgestiegensein vom Himmel auf den Begriff der *Sendung* und das Sein im Himmel auf die *Continuität des Gottesbewusstseins* zurückführt, s. z. B. in dessen *L. J.* p. 287 ff.

gang weder vom Mittheilen-Können des Himmlischen (V. 13.) zum Mittheilen-Müssen (*Lücke*), noch von den *idealen* Enthüllungen des Göttlichen auf das *realgeschichtliche* Hauptmysterium der Heilslehre (*de Wette*, vrgl. *Tholuck* und *Brückn.*), noch von dem ersten der göttlichen Dinge, von der *Gottheit* Christi, auf das zweite, die zu stiftende *Ver-söhnung* (*Hengstenb.* vrgl. *Godet*), noch vom *Wort* zur *Er-scheinung* (*Olsh.*), noch von der *Erleuchtung* zur *Beseligung* (*Scholl*), noch von dem jetzigen *Mangel* zur künftigen *Entstehung* des Glaubens (*Jacobi*: „der Glaube wird aber erst dann entstehen, wenn meine *ὑψωσις* wird eingetreten sein“), noch vom *Werke* Christi auf seine *Person* (*B. Crus.*), noch umgekehrt (*Lange*). — Das Num. 21, 8. enthaltene Ereigniss benutzt Jesus als den Typus der göttlich bestimmten Art und Wirksamkeit seines künftigen Todes*), um die dem Nikod. für jetzt noch räthselhafte Vorhersagung an eine ihm bekannte geschichtliche Anschauung zu befestigen. Die Vergleichungspunkte sind 1) das *Emporgerichtetwerden* (der bekannten ehernen Schlange an der Stange und Jesu am Kreuze), 2) das *Gerettetwerden* (zur Genesung durch den Hinblick auf die Schlange, und zur ewigen *ζωή* durch den Glauben an den Gekreuzigten). Vrgl. Sap. 16, 6. und aus der ältesten christlichen Literatur Barnab. ep. c. 12. Ignat. ad Smyrn. 2. interpol. Justin. Apol. 1, 60. Dial. c. Tr. 94. Weitere Ausspinnungen der Vergleichung sind willkürlich, wie die von *Beng.*: „ut serpens ille fuit serpens sine veneno contra serpentes venenatos, sic Christus homo sine peccato contra serpentem antiquum“, vrgl. *Luther* u. M., gebilliget von *Lechler* in d. Stud. und Krit. 1854. p. 826. Am weitesten geht dabei *Lange*, vrgl. *Ebrard* z. *Olsh.* p. 104. Auch darin liegt kein typisches Moment, dass die Mos. Schlange ein *todtes Bild* war („als Zeichen ihrer Ueberwindung durch die heilende Kraft des Herrn“, *Hengstenb.*). Denn abgesehen davon, dass Christus *lebendig* am Kreuz erhöht ward, so ist auch das Moment des Schlangengebildes als etwas *Todten* weder Num. 21. noch an u. St. hervorgehoben. — *ὑψωθῆναι* nicht: *verherrlicht*, d. i. in seiner Hoheit anerkannt werden (*Paulus*), was nach *ὑψωσε* ganz contextwidrig wäre, sondern (vrgl. 8, 28. 12, 32 f.) *aufgerichtet werden*, nämlich am *Kreuze***),

*) welchen er also nicht erst 6, 51. klar vorhergesehen (*Weizsäck.*); vrgl. z. 2, 19.

**) Die höhere Bedeutung, welche Christi Person und Werk durch seinen Tod erhalten hat (*Baur* neut. Theol. p. 379.), liegt nicht in dem Worte *ὑψωθῆναι*, sondern in der Vergleichung mit der *Schlange*

dem Aram. ܩܠܐ (vgl. d. Hebr. קָלַי Ps. 145, 14. 146, 18.) entsprechend, welches von dem Aufhängen des Missethätters am Pfahl gebraucht wird. S. Esr. 6, 11. *Gesen. Thes. I. p. 428.* Heydenr. in *Hüffell's Zeitschr. II. 1. p. 72 ff.* Brückn. p. 68 f. Vgl. Test. XII. patr. p. 739.: *κρίσιος ὑψωθήσεται καὶ ἐπὶ ξύλον ὑψωθήσεται.* Die ausdrückliche Vergleichung mit der Emporrichtung der ehernen Schlange, welche Geschichte dem Nikod. genau bekannt sein musste, leidet nicht, ὑψωθήσ. = רַם von der Erhöhung Jesu zur Herrlichkeit zu erklären (*Bleek Beitr. p. 231.*), oder mit zu erklären, so dass das Kreuz die Vorstufe der Herrlichkeit sei (*Lechler, Godet*), oder auf das nahe *Kommen des Reichs* zu beziehen, durch welches ihn Gott in seiner Grösse erweisen werde (*Weizsäcker*), oder beim Begriffe der *Schaustellung* stehen zu bleiben (*Hofm. Weissag. u. Erf. II. p. 143.*), welche Christus durch sein öffentliches Leiden und Sterben erfuhr, oder von der *Form* der Erhöhung (die allerdings durch das Kreuz und dann in den Himmel geschehen sei) ganz abzusehen (*Luthardt*) und an eine Erhöhung zur allgemeinen Sichtbarwerdung (*Holtzm.*) zu denken, wie auch *Schleierm. L. J. p. 345.* wollte, oder als den für Nikod. verständlichen Sinn nur den der *Hinwegschaffung* anzunehmen, wobei übrigens Jesus der Erhöhung an's Kreuz und zu Gott sich bewusst gewesen sei (*Hofmann Schriftbew. II. 1. p. 301.*). — δεῖ nach göttlichem Rathschluss, Matth. 16, 21. Luk. 24, 26., geht nicht mit auf den Typus, sondern nur auf den Antitypus (gegen *Olsh.*), um so mehr als zwischen der *Person* Jesu und der Schlange als solcher eine typische Beziehung nicht statt finden kann. — Dass übrigens Jesus so früh schon eine wenigleich damals noch räthselhafte Hindeutung auf seinen Kreuzestod giebt, ist aus der Lehreigenthümlichkeit desselben und aus der ausserordentlichen Wichtigkeit seines Todes als der Erlösungsthatsache begreiflich. Vgl. zu 2, 19. Und bei Nikod. gedieh das räthselhafte Saatkorn zur Frucht, 19, 39. — Nach der Lesart ἐν αὐτῷ (s. d. krit. Anm.) ist dieses nicht zu πιστεύων zu beziehen, sondern, da μὴ ἀπόληται, ἀλλ' unächt ist (s. d. krit. Anm.), zu ἔχῃ: jeder Glaubende soll in ihm (d. i. als in ihm ursächlich beruhend) das ewige Leben haben. Vgl. 20, 31. 5, 39. 16, 33. 13, 31. —

und im folgenden *Zwecksatze*. Schon diese Stelle aber (vgl. 1, 29.) hätte *Baur* von der Behauptung (p. 400.) abhalten sollen, im Joh. Lehrbegriff fehle eine solche Bedeutung des Todes Jesu wie sie Paulus lehrt. S. auch 6, 51. 53 f.

ζωὴν αἰώνιον) ewiges *Messianisches* Leben, welches aber der Glaubende schon im αἰὼν οὗτος als immanenten Besitz hat (ἔχῃ), nämlich in der selbstbewussten zeitlichen Entwicklung der wahren sittlichen und seligen, vom Tode unabhängigen ζωή, deren Vollendung und Verherrlichung mit der Parusie eintritt. Vrgl. 6, 40. 44. 53. 54. 58. 14, 3. 17, 24. 1. Joh. 3, 14. 4, 9.

V. 16. *Fortsetzung der Rede Jesu an Nikod.* bis V. 21. *), nicht, wie *Erasm.*, *Rosenm.*, *Kuinoel*, *Paulus*, *Neand.*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier* wollen (vrgl. auch *Bäuml.*), erläuternde Betrachtung des *Evangelisten*, zu welcher Annahme weder eine Andeutung im Texte noch das Wort μονογενής berechtigt, welches aus der Johanneischen Sprache in den Mund Jesu gelegt sein muss (nicht umgekehrt, wie *Hengstenb.* urtheilt), da es allerdings dieser sonst nirgends gebraucht, so oft er auch von seiner Sohnschaft Gottes redet. Vrgl. z. 1, 14. Das reflexionsmässige Gepräge aber in der folgenden Rede verträgt sich mit der belehrenden Absicht Jesu so hinreichend, und die Praeterita ἡγάπησαν und ἦν verlangen eine Erklärung vom Standpunkte einer spätern Zeit so wenig, dass nicht einmal die *vermittelnde* Ansicht, Joh. habe beim fortgesetzten Bericht der Rede Jesu V. 16 ff. stärker als vorher mit Erläuterungen und Reflexionen eingegriffen (*Lücke*, *de Wette*, *Brückn.*), begründet genug erscheint, so wenig sie auch (gegen *Kling* u. *Hengstenb.*) mit der Glaubwürdigkeit des Joh. streiten würde, welche bei der Wiedergebung längerer Reden grade an der lebendigen eigenen Erinnerung die sattsame Gewähr *wesentlicher Sicherheit* hat. — οὕτω) *so sehr*; s. z. Gal. 3, 3. — γὰρ) Grund des V. 15. angegebenen Zweckes. — ἡγάπησεν) *liebte*, bezieht sich auf die Zeit des ἔδωκεν. — τὸν κόσμον) d. i. die *Menschheit*, die ganze **), vrgl. πᾶς V. 15. 17, 2. u. 1. Joh. 2, 2. — τὸν μονογ.) lässt den Liebeserweis *stärker* fühlen, 1. Joh. 4, 9. Hebr. 11, 17. Rom. 8, 32. — ἔδωκεν) er behielt ihn nicht für sich, sondern *gab* ihn,

*) Mit Recht preist *Luther* an dieser Rede die „Majestät, Einfachheit, Deutlichkeit, Nachdruck, Wahrheit, Reiz.“ Er hatte diesen Text „aus der Maassen lieb.“

**) An diesem Spruch scheitert die absolute Prädestination und (gegen *Baur* u. *Hilgenf.*) der vermeintliche metaphysische Dualismus der Johann. Anthropologie. Gut erörtert *Calov.* aus u. St. 1) *salutis principium* (ἡπάγ.), 2) *dilectionis objectum* (der κόσμος, nicht die *electi*), 3) *donum amplissimum* (sein eingeborner Sohn), 4) das *pactum gratiosissimum* (der Glaube, nicht Werke), 5) *finem missionis Chr. saluberrimum*.

nämlich *der Welt*. Es enthält mehr als ἀπέστειλεν V. 17., welches die Art und Weise des ἔδωκεν ausdrückt *), bezeichnet aber nicht speciell die Hingabe in den *Tod*, sondern den ganzen Zustand der Erniedrigung, in welchen Gott seinen Sohn aus dessen präexistenter Herrlichkeit (17, 5.) eintreten liess, und dessen Letztes der *Tod sein sollte*, 1. Joh. 4, 10. Der *Indicat.* nach ὅστε bezeichnet die Sache *objectiv*, als geschehene Thatsache. S. z. Gal. 2, 13. u. *Klotz* ad Devar. p. 772. — μὴ ἀπόληται etc.) über die vergegenwärtigenden *Conjunctive* s. *Winer* p. 271. Man beachte den Wechsel von *Aor.* u. *Praes.*, wodurch das Zugrundegehen (durch Verweisung in die Hölle beim Messian. Gericht) als vollzogen werdender Act, der Besitz der Messianischen ζωῆ aber in seiner schon jetzt statt findenden (mit der Wiedergeburt beginnenden) und ewig bleibenden Dauer (vgl. z. V. 15.) bezeichnet wird.

V. 17. Bestätigung von V. 16., wobei ἀπέστειλεν dem ἔδωκεν, κρίνη dem ἀπόληται, und σωθῇ dem ἔχη ζωὴν αἰώνιον V. 16. entspricht. Bei dieser genauen Correlation ist es sehr willkürlich, das zweite τὸν κόσμον mit Neueren (auch *Lücke*, *B. Crus.*) anders als das erste und das V. 16. gesagte τ. κόσμον, nämlich im Jüdisch-particularistischen Sinne von der *Heidenwelt* zu verstehen, zu deren Gericht, d. i. Verurtheilung, nach Jüdischer Lehre der Messias kommen sollte (s. *Bertholdt* Christol. p. 203. 223.). Es ist im ganzen Context gleichmässig von der *ganzen Menschenwelt* zu fassen. Von *ihr* sagt Jesus, er sei nicht gesandt, sie zu richten, was wegen der Sünden Aller ein *Verdammungsgericht* hätte sein müssen, sondern ihr die Messianische σωτηρία durch sein Erlösungswerk zu verschaffen. „Deus saepe ultor describitur in veteri pagina; itaque conscii peccatorum merito expectare poterant, filium venire ad poenas patris nomine exigendas“, *Grot.* Man beachte dabei, dass er von seiner Ankunft im Stande der Erniedrigung redet, in welchem er nicht das Gericht zu vollziehen, sondern das σώζεσθαι durch sein Wirken und seinen Tod zu vermitteln hatte. Das Gericht über die darnach Ungläubiggebliebenen war ihm (vgl. 5, 22. 27.) zur Parusie aufbehalten; das κρῖμα aber, welches sich auf Erden an sein Wir-

*) Mit Ungrund vermisst *Weizsäcker* in d. Zeitschr. f. Deutsche Theol. 1857. p. 176. bei Joh. eine Andeutung Christi, dass er der *freiwillig* gekommene Logos sei. Er ist aber der von Gott *gesandte* Logos, welcher sich dieser Sendung gehorsam unterzogen hat. So der Sache nach im ganzen N. T., welchem der Gedanke, Christus sei αὐτοθελής gekommen, völlig fremd ist.

ken knüpfen sollte, ist ein anderes (s. z. 9, 39.). — Das dreimalige κόσμος hat etwas Feierliches. Vrgl. 1, 10, 15, 19.

V. 18. Nähererklärung über den negativen Theil von V. 17. Die Menschen sind entweder *gläubig*, so sind sie damit dem Gerichte entnommen (vrgl. 5, 24.), weil der Messias, wenn er die Welt zu richten gekommen wäre, eben nur die Sünde zu richten hätte, diese aber dem Gläubigen vergeben ist und er bereits die ewige ζωή hat; oder aber sie sind *ungläubig*, so ist das Gericht an ihnen bereits der Idee nach (als innere Thatsache) vollzogen*), weil sie den Eingeborenen Gottes verwerfen, daher es eines Richt-Actes von Seiten des Messias an ihnen nicht bedarf; ihr eigener Unglaube eben hat über sie das Verdammungs-Urtheil gefällt. „Wer nicht glaubt, der hat schon die Hölle am Halse“, *Luther*; er ist ἀποκατάκριτος Tit. 3, 11. Vom jüngsten Gerichte, welches die feierliche und endgültige Vollendung dieses zeitlichen Gerichtes sein wird**), redet auch V. 18. nicht, stellt es aber auch nicht im Gegensatz gegen den Jüdischen Messiasglauben in Abrede (*Hilgenf.*). S. z. 5, 28—30. 12, 31. Gut *Euth. Zig.*: ἡ ἀπιστία κατέκρινε πρὸ τῆς κατακρίσεως. Vrgl. V. 36. — πεπίστευκεν) *gläubig* geworden ist (und ist); die *subjective* Verneinung im Causalsatze (gegen den altclassischen Gebrauch) wie oft bei *Lucian* etc., das Verhältniss als ein in der Vorstellung des Redenden *gesetztes* bezeichnend. S. *Herm. ad Viger.* p. 806. *Winer* p. 442. Anders 1. Joh. 5, 10. — τοῦ μορογ. υἱοῦ τ. Θεοῦ) nachdrucksvoll das ἤδη κέχριται in's Licht setzend, weil die *Grösse der Schuld* hervorhebend.

V. 19. Das ἤδη κέχριται wird nun näher dargestellt, und zwar nach seiner sittlichen Natur, als Verwerfung des

*) Hieraus erhellt, dass die Fassung des κρίνειν vom *verdamnenden* Gerichte die richtige ist, nicht die Erklärung von *Weiss* Lehrbegr. p. 184., nach welchem hier das Gericht überhaupt die Entscheidung über Leben oder Tod sein soll. Dann müsste ja auch vom *Gläubigen* nicht οὐ κρίνεται, sondern ἤδη κέχριται gelten. Dieser Unterschied aber, οὐ κρίνεται vom Gläubigen und ἤδη κέχριται vom Ungläubigen, macht die Erklärung vom *verurtheilenden* κρίνειν unzweifelhaft. Diess auch gegen *Godet*, welcher in Betreff des Gläubigen die Auskunft trifft, der Herr habe das Gericht (nämlich das „constater l'état moral“) *anticipirt*. Aber nach den Worten Jesu würde diese Auskunft vielmehr auf den *Ungläubigen* passen.

**) Dieses *zeitliche* Weltgerichte ist die Weltgeschichte, deren Abschluss das *jüngste* Gericht ist (5, 27.), welches nicht mit *Schleierm.* (L. J. p. 355.) durch u. St. zu einem natürlichen Erfolg der Sendung Jesu zu verflüchtigen ist. Vrgl. z. 5, 28. S. auch *Groos* in d. Stud. u. Krit. 1868. p. 251 ff.

Lichts, d. i. der göttlichen Heilswahrheit, deren Inhaber und Bringer der in die Welt gekommene Christus war, und als Liebe der Finsterniss: *Darin aber besteht das* (als innere sittliche Thatsache nach V. 18. bereits geschehene) *Gericht, dass u. s. w.* ἡ κρίσις ist das in Rede stehende Gericht, auch hier dem ganzen Zusammenhange entsprechend von der *verdammenden* Seite zu fassen. Aber nicht der *Grund* (Chrys. u. seine Nachf.), sondern das charakteristische *Wesen* desselben wird durch αὐτή — ὅτι (vgl. 1. Joh. 5, 11.) angegeben. — ὅτι τὸ φῶς etc. καὶ ἡ γὰρ ἡσσαν) Der erste Satz nicht in abhängiger Form (ὅτι ὅτε τὸ φῶς etc., oder mit Genit. absol.), sondern selbstständig ausgedrückt zur nachdrücklichern Hervorhebung des die Schuld aufdeckenden Contrastes. S. Kühner II. p. 416. Winer p. 585. — ἡ γὰρ ἡσσαν) nachdem es gekommen war. So konnte Jesus *schon jetzt* erfahrungsmässig reden, sein Verhältniss zu den Menschen *im Ganzen* betrachtend; der *Aor.* setzt nicht das Bewusstsein einer spätern Zeit voraus. S. 2, 23 f. Uebrigens ist ἡ γὰρ. mit tragischem Nachdruck vorangestellt, welchem auch das einfache καὶ (nicht: *und doch*) dient. Der Ausdruck selbst: *sie liebten die Finsterniss vielmehr* (*potius*, nicht *magis*, vgl. 12, 43. 2. Tim. 3, 4.) *als das Licht*, wobei μᾶλλον nicht zum Verbum, sondern zum Nomen gehört und ἡ die beiden *Begriffe* vergleicht (Ellendt Lex. Soph. II. p. 51. Büuml. Partik. p. 136.), ist eine wehmüthige *Meiosis*; denn sie liebten gar nicht, sondern *hassten* das Licht V. 20. Der Grund dieses Hasses aber liegt nicht (vgl. z. V. 6. 1, 12.) in einem principiellen metaphysischen Gegensatze (Baur, Hilgenf., Colani), sondern in der lichtscheuen Entsittlichung, zu welcher die Menschen durch ihr freies Thun (denn sie hätten auch die ἀλήθεια thun können V. 21.) gelangt waren. Der Quell des Unglaubens ist Immoralität. — ἦν γὰρ αὐτῶν etc.) Der *Grund* davon, dass sie vielmehr die Finsterniss (s. z. 1, 5.) liebten u. s. w., war ihre *unsittliche Lebensthätigkeit*, nach welcher sie das Licht scheuen, ja hassen mussten (V. 20.). — Man merke auf den steigenden Nachdruck, welcher von αὐτῶν auf πονηρά fortgeht: *denn es waren von ihnen* (im Gegensatz gegen die einzelnen Liebhaber des Lichtes) *böse die Werke*, welches πονηρά übrigens in der populären Ausdrucksweise nicht einen höhern Grad als φαῦλα V. 20. bezeichnet (Beng.), sondern mit diesem gleich ist wie böse mit *schlecht* (*nichtsnutzig*); Fritzsche ad Rom. p. 297. Vgl. 5, 29. Rom. 9, 11. 2. Kor. 5, 10. Jak. 3, 16.; φαῦλα ἔργα b. Plat. Crat. p. 429. A. 3. Makk. 3, 22.

V. 20. Γάρ) War durch das vorherige γάρ der Satz ἡγάπησαν οἱ ἄνθρωποι etc. geschichtlich *begründet*, so verhält sich nun dieses zweite γάρ zu jenem Satze *explicativ* (s. z. Matth. 6, 32. 18, 11. Rom. 8, 6.), eine allgemeine Erläuterung desselben einführend, und zwar aus dem psychologisch ganz natürlichen Verhältniss der Böses Thuen- den zu dem (in Christo) erschienenen Lichte (τὸ φῶς nicht anders als V. 19.), welches sie als das ihnen entgegenstehende Princip hassen, und zu welchem sie, weil sie den ἔλεγχος, den sie davon erfahren müssten, vermeiden wollen, nicht kommen. Dieses *Kommen* zum Lichte wäre das gläubige sich Anschliessen an Jesum, welches aber die μετάνοια durchzumachen hätte *). — ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ) Absicht. Dieser ἔλεγχος ist die *züchtigende Rüge*, welche sie sowohl wegen der Beschämung vor der Welt, als auch wegen des drohenden Reue- und Schmerzgefühls im Selbstbewusstsein scheuen. Vrgl. Luk. 3, 19. Joh. 8, 9. Eph. 5, 11. 13. „Gravis malae conscientiae lux est“, *Senec.* ep. 122, 14. Diese Scheu ist sittlicher Hochmuth und sittliche Verweichlichung zugleich. Nach *Luthardt* (vrgl. *B. Crus.*) bezieht sich das ἐλέγχεσθαι nur auf den psychologischen Vorgang des *innerlichen* Gerichts. Dagegen aber ist das parallele φανερωθῇ V. 21. — Bemerke noch theils das Partic. *Praesent.* (denn der πράξας könnte sich dem Lichte zuwenden), theils den Unterschied von πράσσω (welcher *treibt, agit*, als Ziel seiner Thätigkeit verfolgt) und ποιῶν V. 21. (welcher *thut, facit*, als Thatsache herstellt). Vrgl. Xen. Mem. 3, 9, 4.: ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τάναντία, auch 4, 5, 4. al. Rom. 1, 31. 2, 3. 7, 15. 13, 4. S. überh. *Franke* ad Dem. Ol. 3, 15.

V. 21. Ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν) Gegentheil von ὁ φαῦλα πράσσω V. 20., daher ἀλήθεια im *ethischen* Sinne: wer das thut, was *das sittlich Wahre ist*, so dass sein Handeln mit der göttlichen ethischen Norm übereinstimmt. Vrgl. Jes. 26, 10. Ps. 119, 30. Neh. 9, 33. Tob. 4, 6. 13, 6. 1. Joh. 1, 6. 1. Kor. 5, 8. Eph. 5, 9. Phil. 4, 8. *Geoffenbart* war die sittliche ἀλήθεια vor Christo nicht blos im Gesetz (*Weiss*), sondern auch (s. Matth. 5, 17.) in den Propheten und ausserhalb der Schrift in der Schöpfung und im Gewissen (Rom. 1, 19 ff. 2, 14 ff.). Vrgl. *Groos* a. a. O. p. 255. — ἵνα φανερ. αὐτοῦ τὰ ἔργα) φανερ. ist das Gegentheil des μὴ ἐλεγχθῇ V. 20. Während der Böse

*) Gegen *Colani*, welcher V. 19. 20. einen Cirkel im Beweis findet, s. *Godet*.

wünscht, dass sein Thun nicht gerügt werde, sondern im Finstern bleibe, wünscht der Gute, dass *sein* Thun *an den Tag komme und offenkundig werde*, und deshalb ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, denn Christus, als das persönlich erschienene *Licht*, der Träger der göttlichen Wahrheit, kann nicht anders als die guten Thaten in dieser ihrer Eigenschaft durch seine Wirksamkeit erkennen lassen; die Offenbarung der wahren Sittlichkeit durch Christum muss nothwendig über das sittliche Thun derer, die zu ihm kommen, die rechte Klarheit geben und es in seiner wahren Natur und Gestalt offenbar machen und darstellen. Die Absicht ἵνα φανερ. etc. beruht nicht in Selbstsucht, sondern in dem mit moralischer Nothwendigkeit vorhandenen Bedürfnisse der sittlichen Genugthuung an sich und des Sieges des Guten über die Welt. — αὐτοῦ) nachdrücklich vorgerückt: dem Thäter des Bösen gegenüber, welcher eine ganz andere Absicht in Betreff seiner Thaten hat. — ὅτι ἐν Θεῷ etc.) Grund der vorher bezeichneten Absicht. Wie sollte er diese Absicht nicht hegen und die φανερώσεις nicht wünschen, da die Werke *in Gott* gethan sind! So hat er ihre Enthüllung nicht bloß nicht zu *scheuen*, sondern wie die Offenbarung alles Göttlichen zu *erstreben*. Dieses ἐν Θεῷ ist wie das häufige ἐν Χριστῷ von dem *Elemente* zu fassen, in welchem sich das ἐργάζεσθαι bewegt hat; nicht ohne und ausser Gott, sondern in ihm lebend und webend hat der Gute gehandelt. So ist das κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ 1. Joh. 5, 14. und κατὰ θεόν Rom. 8, 27. 2. Kor. 7, 10. auch εἰς θεόν Luk. 12, 21. die nothwendige *Beschaffenheit* des ἐν Θεῷ, aber nicht dieses *selbst*. — ἔργα ἐργασμένα) wie 6, 28. 9, 4. Matth. 26, 10. al. u. oft bei Classikern. — Beachte aus V. 21., dass Christus, welcher hier allgemein, aber doch erfahrungsmässig sich ausspricht, zu der Zeit als er seine erleuchtende Wirksamkeit antrat, nicht bloß φαῦλα πράσσοντες, sondern auch Rechtthuende und in Gott Lebende angetroffen. Von dieser Art waren ein Nathanael und überhaupt die Jünger, gewiss auch Viele, die auf des Täufers Predigt Busse gethan, so wie andere alttestamentlich Fromme, vielleicht Nikod. selbst. Sie waren vom Vater gezogen, zu Christo zu kommen (6, 44.) und ihm gegeben (6, 37.); sie waren aus Gott und hatten Ohr für sein Wort (8, 47. vrgl. 18, 37.): sie waren gewillt den Willen des Vaters zu thun (7, 17.); sie waren *sein* (17, 6.). Aber nach V. 19. waren sie im Vergleich mit der gegentheiligen Masse nur Ausnahmen, und auch ihre Frömmigkeit bedurfte der Läuterung und Verklärung zur wahren δικαιοσύνη, die

nur durch die Gemeinschaft Christi erreicht werden kann, daher bei ihnen der Weg der christlichen Busse durch die vom Lichte Christi gewirkte *φανερώσις* ihrer in Gott gethanen Werke nicht etwa ausgeschlossen, sondern gezeigt und seine Betretung vermittelt wurde, weil diesem vollen höchsten Lichte gegenüber grade dem aufrichtig alttestamentlich Frommen das Bedürfniss jener Busse und der Mangel sittlicher Genugsamkeit erst recht fühlbar werden musste. Daher bleibt der Satz V. 3. 5. bestehen.

V. 22 f. Nach diesem Vorgange *) mit Nikod. (*μετὰ ταῦτα*) begab sich Jesus mit seinen Schülern aus der Hauptstadt in das Judäische *Land*, nordöstlich nach dem Jordan zu. — *Ἰουδαίαν*) ist wie Mark. 1, 5. Act. 16, 1. 1. Makk. 2, 23. 14, 33. 37. 2. Makk. 5, 23. 3. Esr. 5, 47. Anthol. 7, 645. *Adjectiv.* — *ἐβάρτυζεν*) während der Dauer seines dortigen Aufenthalts (*Imperf.*), aber nicht selbst, sondern durch seine Jünger 4, 2. Nach *Baur* freilich ist auch diese Ausdrucksweise in der Idee des Verf. bestimmt motivirt. Er habe nämlich Jesum und den Täufer in gleichem Berufe möglichst nahe zusammen treten lassen wollen. So hätte er ja mit der Bemerkung 4, 2. eine sonderbare Inconsequenz begangen; s. ausserdem *Schweizer* p. 194 f. Allerdings übrigens war die Taufe Jesu noch Fortsetzung der Johanneischen und hatte noch nicht das volle neue Characteristicum von Matth. 28, 19. (denn s. 7, 39.); aber dass sich doch schon das Höhere, welches der Johannestaufe noch nicht beiwohnte (vrgl. Act. 19, 2 f.), nämlich die Einwirkung des Geistes, dessen Träger Christus war (V. 34.), zur Vollziehung der Geburt von oben damit verband, erhellt aus V. 5., welcher Ausspruch nicht eine Prolepsis oder Prophetie sein kann. — *ἦν δὲ καὶ Ἰωάνν.* etc.) *es war aber auch Joh. mit Taufen beschäftigt* (nämlich) *in Aenon* u. s. w. Dieser Name, meist für Intensivform oder für Adjectivform von *טָבַח* gehalten, ist vielmehr = *טָבַח יֵין*, *Taubenquell*; der Ort selbst ist sonst unbekannt, wie auch die Lage von *Salim*, obwohl von Euseb. u. Hieron. acht Röm. Meilen südlich von Scythopolis gesetzt, um so unsicherer ist, da Aenon nach u. St. (vrgl. 4, 3.) in Judaea, nicht in Samarien, gelegen haben muss, und deshalb auch nicht das von *Robins.* (neuere Forschung. p. 400.) gefundene Ainun sein kann. *Ewald* denkt an die beiden Orte *שלחים ועין*

*) Eine längere Zeit, namentlich Rückkehr und Aufenthalt in Galil. dazwischenzulegen, ist durchaus willkürlich. Erst 4, 3. geht Jesus nach Galiläa.

Jos. 15, 32. So auch *Wieseler* p. 247 f. Keinesfalls kann die Stätte am Jordan gelegen haben, weil sonst die Angabe *ἔτι ἵδατα πολλὰ* etc. ganz ungehörig wäre. Vrgl. *Hengstenb.*, welcher ebenfalls auf Jos. 15, 32. zurückgeht, während *Pressel* (in *Herzog's* Encykl. XIII. p. 326.) die Angabe des Euseb. u. Hieron. vorzieht. Uebrigens hat die Versuchungsgeschichte, welche *Hengstenb.* in den Zeitraum von V. 22. setzt, mit der Oertlichkeit u. St. nichts zu thun; sie gehört gar nicht hieher. — Die Frage, warum Johann. nach dem Auftritte Jesu noch *forttauft* und nicht *auf Jesum* tauft, beantwortet sich einfach daraus (gegen *Bretschn.*, *Weisse*, *Baur*), dass Jesus noch gar nicht, wie es Joh. vom Messias erwartete, *als solcher aufgetreten* war, und mithin der Täufer seine Aufgabe, durch seine Busstaufe für das Messiasreich vorzubereiten, noch nicht für vollendet halten konnte, sondern dafür erst der göttlichen Entscheidung zu harren hatte. Daher steht dieses Fortfahren des Johannes in seinem Taufberufe mit seiner göttlich empfangenen Gewissheit von der Messianität Jesu nicht in Widerspruch (gegen *Weizsäck.* p. 320.), und das Nebeneinanderwirken Beider ist nicht an sich als Zersplitterung der Messianischen Bewegung (*Keim*) für unwahrscheinlich zu halten.

V. 24. berichtet beiläufig die synoptische Ueberlieferung *), die Joh. als weitverbreitet kannte, und deren Verschiedenheit weder dadurch zu erledigen ist, dass man die Gefangenennahme zwischen J. 4, 2. u. 3. setzt und die dasselbst erzählte Reise Jesu nach Galiläa mit der Matth. 4, 12. berichteten für gleich hält (*Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Ebrard*, *Hengstenb.* u. M.), noch dadurch, dass man die Reise Matth. 4, 12. mit der Joh. 6, 1. erwähnten zusammenfallen lässt (*Wieseler*). S. z. Matth. 4, 12. Ohne jene berichtigende Absicht, die besonders durch Matth. 4, 17. hervortritt (Spitzfindigkeiten dagegen b. *Ebrard*), wäre die Bemerkung, deren Inhalt sich ja ganz von selbst verstand, wenigstens überflüssig, selbst zur bloßen Raumgewinnung für das neue Nebeneinander Jesu und des Täufers (*Keim*) überflüssig, auch wenn man ihr, wovon der Text nichts sagt, die Andeutung unterlegen dürfe, dass Jesus, weil die Zeit des Täufers noch nicht abgelaufen war, im Anschluss an die Form des Täufers das Reich Gottes nahe zu bringen sich veranlasst gesehen habe (*Luthardt* p. 79.).

*) Man meint freilich: Joh. wolle blos sagen, dass das V. 22—36. Berichtete vor Matth. 4, 12. zu setzen sei (*Hengstenb.*). Aber im Zusammenhange des Matthäus hat es ja vor 4, 12. gar keinen Platz.

V. 25 f. *Ὁὖν* in Folge des V. 23. Berichteten (V. 24. ist eine eingeschaltete Bemerkung). Das Nähere über diese Streitfrage (*ζήτησις*), welche von den Schülern des Joh. ausgehend entstand (*ἐγένετο ἐκ τῶν μαθ. Ἰωάνν.*, vrgl. Lucian. Alex. 40. Herod. 5, 21.), beruht auf sich. *Ueber Reinigung* (*περὶ καθαρισμοῦ*) war das Thema, welches nach dem Contexte nicht überhaupt in Betreff der üblichen Vorschriften und Gewohnheiten (*Weizsäck.*), sondern in näherer Beziehung auf das Taufen Johann. und Jesu *mit einem Juden* verhandelt wurde, der wahrscheinlich die Taufe Jesu höher und wirksamer erachtete in Betreff der Reinigungskraft (von Sündenschuld) als die des Joh. Vrgl. V. 26. Möglich, dass dabei auch die prophetische Idee von einer dem Messiasreiche vorangehenden Reinigungsweihe (Ez. 36, 25. Zach. 13, 1.; *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 87.) zur Sprache kam. Wer der *Ἰουδαῖος* war (*Hofm.*, *Tholuck*: ein Pharis.), ist nicht zu bestimmen. Ein *Judenchrist* (*Chrys.*, *Euth. Zig.* u. M., auch *Ewald*) würde näher bezeichnet sein. Nach *Luthardt* war es ein *feindlicher Ἰουδαῖος*, welcher das Taufen des Joh. für nunmehr entbehrlich erklärt habe, und den Täufer dadurch habe verleiten wollen, seinem Berufe untreu zu werden, wornach er dann desto besser gegen Jesum wirken zu können gemeint habe. Eine künstliche Combination, welche nicht vom Texte unterstützt wird, auch nicht durch *ὃ σὺ μεμαρτύρηκας* V. 26. Denn dass dieses ein *Irrewerden der Jünger an dem Berufe des Meisters* ausspreche, findet in der folgenden Rede des letztern keine Bezugnahme. Es spricht vielmehr in jenem *ὃ σὺ μεμαρτ.* wie in dem ganzen Anbringen der Johannesjünger, die daher auch Jesum nicht einmal nennen, sondern nur kennzeichnen, eine *eifersüchtige Gereiztheit* darüber, dass ein Mann, welcher selbst erst aus der Gemeinschaft des Täufers hervorgegangen sei und sein Ansehn dem zu seinen Gunsten (*ᾧ*) abgelegten Zeugniß desselben verdanke, eine derartige Concurrenz mit diesem eröffnet habe, dass Johannes dadurch in Schatten gestellt werde. Durch die Aeusserungen jenes Juden, mit welchem sie die Reinigungsfrage verhandelt hatten, war ein gewisser Neid in ihnen lebendig geworden, dass Jesus, dieser vormalige Schüler (wie sie meinten), dieser Zeugnisempfänger ihres Meisters, jetzt als sein überlegener Rival sich geltend zu machen sich anmaasse. Sie sahen darin eine Eigenmächtigkeit, die sie mit der vormaligen Stellung Jesu zum Täufer nicht zu reimen wussten. Dagegen vertheidiget dieser Jesum V. 27., und setzt dann V. 28 ff. die weit höhere

Stellung desselben, welche alle Eifersucht ausschliesse, in's Licht. — ἵς ἦν μετὰ σοῦ etc.) 1, 28 f. — Ἰδε und οὐ-τος hat den Nachdruck des Unerwarteten, dass nämlich dieser grade (nach ihrer Meinung) ihrem Meister in seinen Beruf fällt, und mit solchem Erfolg! — καὶ πάντες etc.) Uebertreibung der Gereiztheit. Vrgl. 12, 19. Nicht: „Alle, die sich überhaupt taufen lassen wollen“ (*Hengstenb.*).

V. 27 f. Der Täufer giebt ihnen zunächst den Bescheid, und zwar in der Form einer allgemeinen Wahrheit, dass die grössere Wirksamkeit Jesu diesem von Gott gegeben sei, und erinnert sie sodann an die untergeordnete Stellung, welche er selbst im Verhältniss zu jenem habe. Die Beziehung des allgemeinen Satzes auf den Täufer selbst, welcher damit sagen wolle: „non possum mihi arrogare et raptare, quae Deus non dedit“, *Wetst.* (so *Cyrrill.*, *Rupert.*, *Beza*, *Clarius*, *Jansen*, *Bengel*, *Lücke*, *Maier*, *Hengstenb.*, *Godet* u. M.), ist nicht contextgemäss, da das eifersüchtelnde Anbringen der Jünger V. 26. lediglich eine Rechtfertigung Jesu aus dem Munde des Täufers vorbereitet hat, und da im Folgenden zu diesem Behufe die Vergleichung Beider, wie sie V. 27. u. 28. nach unserer Erklärung einander gegenüberstehen, immer durchklingt; s. V. 29. 30. 31., so dass immer Jesus zuerst und dann Joh. charakterisirt wird. Daher ist V. 27. auch nicht auf Beide zu deuten (*Kuinoel*, *Tholuck*, *Lange*, *Brückn.*, *Ewald*, *Luthardt* *). — οὐ δί-ναται) relativ, nämlich nach göttlicher Ordnung. — ἄν-θρωπος) ganz allgemein ein Mensch, Jemand, nicht wie *Hengstenb.*, auf Johannes deutend, will: weil ich ein bloßer Mensch bin. λαμβάνειν) nicht: sich herausnehmen (ἐαντῷ λαμβ., Hebr. 5, 4.), sondern einfach: nehmen, dem Gegebenwerden entsprechend. — αὐτοὶ ὑμεῖς) obgleich ihr über jenen so gereizt seid. — μαρτυρ.) Indicat.: ihr selbst seid mir Zeugen u. s. w., s. 1, 19—28., dessen Inhalt Johannes zusammenfasst: οὐκ εἰμι etc. Sie hatten sich V. 26. auf seine μαρτυρία über Jesum berufen; er aber περι-τρέπει ταύτην κατ' αὐτῶν *Euth. Zig.* — ἀλλ' ὅτι) Uebergang in die abhängige Rede. *Winer* p. 539. — ἐκείνου) geht nicht auf das appellative ὁ Χριστός, sondern auf Jesum als den Χριστός.

*) welcher, nach Maassgabe seiner Auffassung von V. 26., in V. 27. ausgedrückt findet: Gottgeordnet ist unser Beider Thun, daher ich, was mich betrifft, das meinige auch nach Jesu Auftritt noch mit Recht fortsetze, so lange man nämlich dem Selbstzeugnisse Jesu nicht glaubt.

V. 29 f. Sinnbildliche Darstellung seines untergeordneten Verhältnisses zu Jesu; Letzterer der Bräutigam; Johannes der ihm dienende Freund; die Braut die Gemeinde des Messiasreichs; die Hochzeit die nahe, im Gemälde des Täufers vergegenwärtigte Errichtung desselben (vgl. Matth. 9, 15. 25, 1 ff.), — welcher Vergleichung das alttestamentliche Bild der Verbindung Gottes mit seinem Volke als einer Ehe (Jes. 54, 5. Hos. 2, 18 f. Eph. 5, 32. Apoc. 19, 7. 21, 2. 9.) zu Grunde liegt. Ob bei diesem Bilde auch das Hohelied (bes. 5, 1 f.) vorgeschwebt habe (*Beng., Luthardt, Hengstenb.*), ist mit Grund zu bezweifeln, da im N. T. keine Stelle desselben angeführt wird, mithin überhaupt eine allegorische Deutung dieses Singspiels auf messianische Verhältnisse im N. T. keinesweges mit Sicherheit vorauszusetzen ist. Vgl. z. Luk. 13, 31. Anm. — *Wem die Braut (die bestimmte Braut des Hochzeitsfestes) gehört, ist Bräutigam*, — also ich nicht. — *Der Freund desselben* (καὶ ἑξοχήν: der bestimmte, auf der Hochzeit dienende) ist der παρὰνύμφιος, welcher auch *Sanhedr. f. 27. 2. אורח* heisst, gewöhnlich aber *שׁוֹשֵׁבֵן*, *Lightf. p. 980. Buxt. Lex. Talm. s. v. Schoettg. p. 335 ff. u. s. z. 2. Kor. 11, 2. — ὁ ἑστῆς καὶ ἀκούων αὐτοῦ* welcher dasteht (tanquam apparitor, *Beng.*) und auf ihn hört, um nämlich sein Geheiss zu vollziehen *). Structurwidrig (καί) und eintragend *B. Crus.:* welcher ihn erwartet (ἑστῆς.) und wenn er ihn hört, nämlich die Stimme des *Ankommenden* (?). Eintragend auch *Tholuck nach Chrys.:* welcher sein *Vorläufergeschäft vollendet habend* dasteht. Der Täufer hatte ja noch fortzuwirken und wirkte noch fort. Zwar ist das ἑστῆς als auf der Hochzeitsfeier, nicht schon auf dem Brautzuge (*Ewald*, welcher auf das öftere Haltmachen während desselben bezieht) geschehend zu denken; aber es bedeutet nicht das Stehen an der Thür des Brautgemachs, und ἀκ. αὐτοῦ die vernommene Lust der Neuvermählten. Unzarte Versinnlichung (noch bei *Kuinoel*) ohne Grund des Textes. — χαρὰ χαί-

*) Jesu Wirken war so öffentlich und jetzt dem Täufer so nahe, dass sich daraus dieser Zug des Bildes völlig erklärt. Die Frage, ob und welchen persönlichen Verkehr der Täufer mit ihm unterhielt (*Hengstenb.* meint: durch Mittelspersonen, besonders durch den Ap. Johannes), beantwortet sich aus u. St. nicht u. auch sonst nicht. Namentlich ist die Annahme, dass dem Täufer (durch die Jünger Jesu, die früher Johannesschüler gewesen) das Gespräch mit Nikod. bekannt geworden sei, zum Verständniss der folgenden Rede unnöthig (gegen *Godet*).

ρει) *er freut sich sehr*. S. Lobeck Paralip. p. 524. Winer p. 434. Vrgl. 1. Thess. 3, 9., wo ebenfalls διὰ dabei steht statt des classischen ἐπὶ, ἐν, oder Dativ. — διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφ. Diess ist nicht von seinem lauten Kösen und Liebeaussprechen (*Grot.*, *Olsh.*, *Lange*), nicht von dem Befehle des Bräutigams, das Tuch mit dem Signum virginitatis wegzunehmen (so das schöne Bild besudelnd *Michael.*, *Paulus*), nicht von der Unterredung des Bräutigams mit der Braut (*Tholuck* u. Aeltere) zu verstehen, was alles dem allgemeinen Ausdrucke nicht entspricht, sondern überhaupt von dem *Reden und Jubeln des Bräutigams während der hochzeitlichen Freude*. Vrgl. Jerem. 7, 34. 16, 9. 25, 10. Auch die Erklärung von der Stimme des ankommenden Bräutigams, welcher der Braut zur Heimholung ruft, müsste (gegen *B. Crus.* u. *Luthardt*) näher angedeutet sein, passt auch nicht zu ὁ ἑστηκώς*), und die Wirksamkeit Jesu ist schon *mehr* als Ruf zur Heimholung, womit sein *erstes* Auftreten zu verbildlichen gewesen wäre. Vrgl. Matth. 9, 15. — Bemerke übrigens, wie der angelegentliche Ausdruck der *Freude* den neidischen Regungen der Johannesjünger entgegensteht. — αὕτη οὖν ἡ χαρὰ etc.) οὖν folgert das αὕτη aus der Anwendung des Bildes: *diese Freude* also, welche die meinige ist, nämlich über die Stimme des Bräutigams. — πεπλήρωται) *ist erfüllt*, vollständig, so dass nichts mehr daran fehlt. Der Täufer sieht in der glücklichen Wirksamkeit Jesu und in dem Zudrange des Volks zu ihm mit prophetischem Vorausschauen den bereits vorhandenen Anbruch des Messiasreichs (das Eintretenensein der Hochzeit). Zu πεπλήρ. vrgl. 15, 11. 16, 24. 17, 13. 1. Joh. 1, 4. — δεῖ) wie V. 14. Auf der klaren Gewissheit über den *göttlichen Rath* beruhete diese edle Selbstverzichtung. — ἀβξάνειν) an Geltung und Wirksamkeit. — ἐλαττοῦσθαι) Gegentheil des Wachsens: *kleiner werden*, Jer. 30, 16. Symm. 2. Sam. 3, 1. Sir. 35, 23. al. Thuc. 2, 62, 4. Theophr. H. pl. 6, 8, 5. Joseph. Antt. 7, 1, 5. Vrgl. Plat. Leg. 3. p. 681. A.: ἀξανόμενων ἐκ τῶν ἐλαττόνων.

V. 31 f. Nicht Betrachtung des *Evangelisten* bis V. 35. (so *Wetst.*, *Beng.*, *Kuinoel*, *Paulus*, *Olsh.*, *Tholuck*, *Klee*, *Maier*, *Büuml.*), wofür besonders V. 32. vrgl. mit V. 29 f. zu sprechen scheint, sondern, da der Text nichts Anderes andeutet, und da der Faden ununterbrochen fortläuft, auch

*) Denn der παραινόμενος steht nicht da und *erwartet* den Bräutigam, sondern *begleitet* ihn auf dem Wege in's Brauthaus. Das Dastehen und Erwarten ist Sache der Brautführerinnen Matth. 25, 1 ff.

der Inhalt dem nicht entgegensteht, noch *weiterer*, wenn gleich in der ganzen Art und Färbung Johanneisch verarbeiteter *Vortrag des Täufers*, doch nicht so, dass die Darstellung des Evangelisten fast ganz *in seine eigene Betrachtung übergeht* (*Lücke, de Wette*, vrgl. auch *Ewald*). Wir vernehmen wie der Täufer vor seinen Jüngern, in deren engerem Kreise er redet, mit steigender Begeisterung des letzten Propheten noch die ganze Hoheit Jesu im Sinne dieses letztern selbst enthüllt, und damit wie mit seinem Schwanengesang seine Zeugnisse *vollendet*, ehe er aus der Geschichte verschwindet *). Selbst damit jedoch (vrgl. z. 1, 29.) ist die spätere momentane Irrewerdung Matth. 11. psychologisch nicht unvereinbar, eben weil er ἐκ τῆς γῆς ist. Nicht übergetreten aber zu Jesu, trotz seines Zeugnisses von ihm, ist der Täufer, weil er den Beruf des *Vorläufers* einmal göttlich überkommen hatte und so lange treiben zu müssen sich bewusst war, als das Messiasreich noch nicht errichtet sei. Diese Bemerkungen zugleich gegen die Benutzung dieser Reden zu dem Schlusse, dass die ganze Scene ungeschichtlich sei (*Strauss, Weisse, Reuss, Scholten*, nach *Bretschn.*). — ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος) *der von oben Kommende*, d. i. Christus (vrgl. V. 13. 8, 23.), dessen *Kommen*, d. h. dessen messianisches Erscheinen als Menschgewordener aus der göttlichen Herrlichkeit noch im Verlaufe seiner wirksamen Selbstdarstellung, mithin als *gegenwärtiges* Erscheinen (vrgl. 8, 14.) gedacht ist, so lange noch nicht abgeschlossen, als es nicht in der Errichtung des Reichs sich vollendet hat. — πάντων) *Mascul.* Joh. meint die Kategorie, zu welcher Jesus gehört, *alle Dolmetscher Gottes*, wie aus dem Folgenden V. 31. 32. erhellt. — ὁ ὢν ἐκ τ. γῆς) d. i. der Täufer, der als gewöhnlicher Mensch von der Erde, nicht vom Himmel her stammt. — ἐκ τ. γῆς ἐστὶ) bezeichnet als Prädicat die durch solche Herkunft bedingte *Beschaffenheit*: er ist von keiner andern Art und Natur als eben ein von der Erde Stammender, wobei übrigens die göttliche Sendung (1, 6.), wie bei allen Propheten, und insonders die göttliche Verleihung des Taufberufs (Matth. 21, 25 f.) unberührt bleibt. — καὶ ἐκ τ. γῆς λαλεῖ) *und von der Erde aus redet er*, seine Rede hat nicht den Himmel zum Ausgangspunkt, wie die des Messias, welcher aussagt, was er im Himmel geschaut hat (s.

*) Es erhellt von selbst, wie alles V. 31 ff. Gesagte die Jünger des Joh. reizen sollte an Jesum zu glauben und vor dem Unglauben zurückschrecken.

V. 32.), sondern sie geht von der Erde aus, so dass er redet, was ihm auf Erden, also in der Beschränkung irdischer Bedingtheit zur Erkenntniss gekommen ist, womit aber so wenig wie bei den Heiligen des A. T., die ja auch von irdischer Herkunft, Art und Rede waren, so wenig auch wie späterhin z. B. bei Paulus, die empfangene Offenbarung (1, 33. Luk. 3, 2.) ausgeschlossen wird *). Daher braucht der *Inhalt* der Rede nicht bloss τὰ ἐπίγεια (3, 12.) zu betreffen (*Weiss*), sondern kann sich auch auf ἐπουράνια beziehen, deren Erkenntniss und Verkündigung aber nicht über das ἐκ μέρους (1. Kor. 13, 9 ff.) hinauskommt. Der Ausdruck ἐκ τ. γῆς λαλ. ist nicht zu verwechseln mit ἐκ τοῦ κόσμου λαλεῖν 1. Joh. 4, 5. — ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. ἐρχ. etc.) feierliche Wiederholung des ersten Satzes, um das Weitere daran zu knüpfen, nämlich den noch beizubringenden Gegensatz von ἐκ τ. γῆς λαλεῖ. — ὁ ἐώρακε κ. ἤκουσε) nämlich in seiner Vormenschlichkeit bei Gott 1, 15. 18. 3, 11. Von da hat er die *unmittelbare Erkenntniss* der göttlichen Wahrheit **), deren *Zeuge* (μαρτυρεῖ) er daher ist. Bemerke den *Wechsel der Tempora* (*Kühner* II. p. 75.). — τοῦτο) diess und nichts Anderes. — κ. τ. μαρτ. αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβ.) tragisches Verhältniss zum Vorigen, mit dem blossen καὶ desto überraschender eingeführt. Vrgl. 1, 10. 3, 11. Der Ausdruck οὐδεὶς λαμβ. ist die Hyperbole des tiefen Schmerzes über die im Vergleich mit der grossen Menge der Ungläubigen *so geringe Zahl* derer, welche sein Zeugniss annehmen, deren Gemeinschaft also die Braut der Hochzeit ist. Joh. selbst restringirt das οὐδεὶς durch das folgende ὁ λαβὼν etc. Vrgl. 1, 10. 11 f. Der Zulauf, welchen Jesus gefunden (V. 26.), und die Freude des Täufers über dessen Wirken (V. 29 f.), kann seinen tiefern Blick in den Unglauben der Welt nicht bestechen. Daher *Freude* V. 29. und *Schmerz* V. 32., Beides das edle Gegentheil der Eifersucht seiner Schüler V. 26.

V. 33. Αὐτοῦ) nachdrücklich voran: *sein* Zeugniss, mit dem folgenden ὁ θεός correlat. — ἐσφράγισεν) der

*) Richtig weisen schon die Väter auf das *relative* Verhältniss dieser Selbstaussage hin: *Euth. Zig.*: πρὸς σύγκρισιν τῶν ὑπερφῶν λόγων τοῦ Χριστοῦ. Diess erkennt *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 14., V. 31. gar nicht auf den Täufer beziehend.

**) Gegen *Beyschlag* p. 96., welcher nur ein *prophetisches* Schauen und Hören durch den Geist versteht, entscheidet theils der Gegensatz gegen den Täufer, der doch selbst Prophet war, im ganzen Contexte, theils jenes ἐπάνω πάντων ἐστίν, welches Jesum *höher* stellt als die Propheten. Vrgl. auch Hebr. 12, 25.

hat durch dieses Angenommenhaben *besiegelt*, d. h. thatsächlich *bestätiget, ratihabirt*. S. zu diesem tropischen Gebrauch 6, 27. Rom. 4, 11. 15, 28. 1. Kor. 9, 2. 2. Kor. 1, 22. Eph. 1, 13. *Jacobs* ad Anthol. IX. p. 22. 144. 172. — ὅτι ὁ Θεὸς ἀληθ. ἐστίν) In der Annahme des Zeugnisses *Jesu* liegt die thatsächliche, menschlicherseits gegebene Bestätigung der Wahrhaftigkeit *Gottes*, das menschliche „Ja gewiss“ zu dem Satze: „Gott ist wahrhaftig“, da ja *Jesus* (s. V. 34.) *Gottes* Gesandter und Dolmetscher ist. Die Nichtannahme jenes Zeugnisses, durch welche man es für unwahr erklärt, würde eine Verwerfung der göttlichen Wahrhaftigkeit sein, das *Nein* zu jenem Satze. Vrgl. 1. Joh. 5, 10. Die Beziehung auf die alttestamentlichen *Verheissungen* (*Luthardt*) liegt dem Contexte fern.

V. 34. Das erste γὰρ dient zur Begründung von ἐσφράγισεν, ὅτι etc.; das zweite begründet das τὰ ῥήματα τ. Θεοῦ λαλεῖ, sofern nämlich, wenn Gott den Geist ἐκ μέτρον gäbe, es zweifelhaft bleiben würde, ob das, was sein Gesandter redet, göttliche Offenbarung sei; es könnte auch ganz oder theilweise Menschenwort sein. — ὃν γὰρ ἀπέστ. ὁ Θεός etc.) nicht allgemeiner Satz, auf jeden Propheten passend, sondern nach V. 31. näher zu bestimmen von der himmlischen (ἄνωθεν, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) Sendung, und *Jesum* meinend. Das fordert der Context. Aber das folgende οὐ γὰρ ἐκ μέτρον etc. ist nothwendig als allgemeiner Satz zu fassen, da nicht αὐτῷ dabeisteht. Die Ausleger wollen αὐτῷ ganz willkürlich hinzudenken *), so dass gesagt werde, nicht bemessen und beschränkt, sondern ungemessen und in ganzer Fülle gebe Gott Christo den heiligen Geist. Schon diese unbefugte Ergänzung, aber auch das Praes. δίδωσιν, da Christus als den Geist längst inne habend gedacht sein muss, hätte hiervon abhalten sollen. Der Sinn des allgemeinen Satzes ist vielmehr: nicht nach einem Maasse (so dass er also ausser Stande oder nicht gewillt wäre, über eine gewisse wie durch ein bestimmtes Maass gesetzte quantitative Gränze der Geistesverleihung hinauszugehen) giebt er den Geist; er verfährt dabei vielmehr unabhängig von irgend einem μέτρον, von keiner maassgebenden Schranke beengt und gehemmt. Daraus ergibt sich dann die auf *Jesum* zu machende Anwendung, dass Gott diesen, als er ihn aus dem Himmel (V. 31.) abordnete, seinem Wesen und seiner Bestimmung gemäss mit der reichsten Geistbegabung,

*) nicht besser ist die Ausflucht *Hengstenb.*: es sei „in vorliegendem Fall“ hinzuzudenken. Vrgl. auch *Lange*.

nämlich *mit der ganzen Fülle des Geistes* (πάν τὸ πλήρωμα, Kol. 1, 19.), ausgestattet haben muss *), reicher also als die Propheten und alle Anderen, was er nicht gekonnt hätte, wenn er überhaupt bei der Geistesmittheilung *an ein Maass* gebunden wäre **). — ἐκ μέτρου) ἐκ von der Norm. S. Bernhardt p. 230. Vrgl. z. 1. Kor. 12, 27. Uebrigens steht das οὐ γὰρ ἐκ μέτρου etc. nicht in dem Verhältniss einer verschiedenartigen Anschauung zu V. 32. (vrgl. Weiss p. 269.); denn der Geist war in Christo das Princip der *Mittheilung* (des λαλεῖν) des bei Gott Geschaue-ten an die Menschen. Vrgl. z. 6, 63 f. auch z. Act. 1, 2.

V. 35. Weitere Beschreibung der Hoheit Christi. Der Vater hat dem geliebten Sohne *unumschränkte Gewalt ver-
liehen*. — ἀγαπ.) Grund des δέδωκ. — πάντα) Neutr. und unbeschränkt. Falsch Kuinoel: omnes doctrinae suae partes (vrgl. Grot.: „omnia mysteria regni“)! Nichts ist ausgenommen von der Messianischen ἐξουσία, vermöge deren Christus κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα ist, Eph. 1, 22., und πάντων κύριος Act. 10, 36. Vrgl. 13, 3. 17, 2. Matth. 11, 27. 1. Kor. 15, 27. Hebr. 2, 8. — ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ) Erfolg der Richtung des Gebens, bekannte Prägnanz. *Wi-
ner* p. 385.

V. 36. Um so folgenschwerer ist Glaube und Unglau-
be an den Sohn! ächtprophetischer Schluss auf Leben und Tod. — ἔχει ζ. αἰ.) er *hat* ewiges Leben, nämlich die Messianische ζωὴ, welche in ihrer zeitlichen Entwicklung schon ein *gegenwärtiger* Besitz des Gläubigen ist; vrgl. z. V. 15. 16. Bei der Parusie wird sie vollendet und ver-
herrlicht; daher der auf den künftigen αἰὼν gehende Ge-
gensatz οὐκ ὁψεται ζωὴν berechtigt ist, weil er das οὐκ

*) οὐ γὰρ μέτρα λόγῳ [vielmehr πνεύματος] φέρει λόγος, Nonnus.

**) Hitzig in *Hilgenf. Zeitschr.* 1859. p. 152 ff., die erste Vers-
hälfte als allgemeinen Satz nehmend, welcher auf jeden Propheten
passe, will dann statt οὐ das Relativum οὗ lesen: „nach welchem
Maasse nämlich er den Geist verleiht.“ Schon wegen des γὰρ eine
Unmöglichkeit. — Am nächsten unserer Fassung treten Ewald und
Brückn. Verfehlt machen B. Crus. u. Ebrard (zu Olsh.) ὃν ἀπέστ.
etc. gar zum Subject von δίδωσιν (ὁ θεός ist unächt, s. d. krit. Anm.),
was einen Gedanken ergiebt, der weder richtig an sich noch in den
Zusammenhang passend ist. Godet legt einen gegensätzlichen, aber
rein egetragenen Nachdruck auf δίδωσιν; den anderen Gottgesandten
sei der Geist nicht *gegeben*, sondern *geliehen* worden durch eine „vi-
site momentanée“; wenn aber Gott einmal den Geist *gebe*, so geschehe
es ohne Maass, wie es zum ersten Mal bei der Taufe Jesu geschehen
sei. Das ist exegetische Dichtung.

ἔχει ζ. zur Voraussetzung hat. — ἀπειθῶν) nicht: wer dem Sohne *nicht glaubt* (Luther u. V.), sondern: wer *ungehorsam ist* dem Sohne, aber nach dem Contexte: sofern der Sohn *den Glauben verlangt*. Vrgl. Act. 14, 2. 19, 9. Rom. 11, 30. Fritzsche ad Rom. I. p. 17. Gegentheil: die ὑπακοὴ πίστεως Rom. 1, 5. — ἡ ὀργή) nicht die *Strafe*, sondern der *Zorn* als nothwendiger Affect der Heiligkeit; s. z. Rom. 1, 18. Eph. 2, 3. Matth. 3, 7 — μένει) weil unversöhnt, da eben das Aneignende der Versöhnung, der Glaube (3, 16.), verweigert wird; vrgl. 9; 41. Dieses μένει (nicht ἔρχεται heisst's) setzt voraus, dass der den Glauben Verweigernde in einem sittlichen Zustande sich befindet, der dem göttlichen Zorne verfallen ist, welche Zornverfallenheit bei ihm, statt durch den Glauben aufgehoben zu werden, durch den Unglauben *bleibt*. Der Zorn wird also nicht erst durch die Glaubensverweigerung *erregt* (Ritschl de ira Dei p. 18 f., Godet), sondern ist schon da und wird durch dieselbe *erhalten* *). Ob aber dieser Zorn schon *von Geburt her* auf ihm laste (Augustin., Thomas. Chr. Pers. u. Werk I. p. 289.), darüber ergiebt u. St. nichts. S. z. Eph. 2, 3. — Dass schon *der Täufer* so reden konnte, erhellt aus 1, 29. — ἐπ' αὐτόν) wie 1, 32 f.

Kap. IV.

V. 3. πάλιν) fehlt bei A. u. vielen anderen Majuskeln u. Minusk., Syr. p. Pers. p. Or. Chrys. Es findet sich zwar bei B. (am Rande) C. D. L. M. T.^b Sin., ward aber leicht zur Bezeichnung der *Rückkehr* zugesetzt. — V. 5. οὗ) Elz., Tisch.: ὅ, gegen C.* D. L. M. S. Minusk. Chrys.; unfeine Besserung. — V. 6. ὥσεί) ὥς haben Lachm. und Tisch., für welche die Zeugen entscheiden. — V. 7—10. Statt πειῖν hat Tisch. nach B.* C.* D. Sin.* πειν, statt dessen sich auch πῖν findet. πειν ist wegen der überwieg. Zeugen aufzunehmen. — V. 14. Die Worte οὐ μὴ bis δὴ ὥσω αὐτῷ fehlen bei C.* Minusk. u. einigen Verss. u. Vätern, auch Or.; eingeklammert von Lachm. Zur Streichung sind die Zeugen zu schwach, und wie leicht entstand die Auslassung durch Homoeoteleut.! — Statt διψήσῃ haben Lachm. u. Tisch. διαψήσει nach überwieg. Zeugen. Aber das Futur. scheint mit einer alten Weglassung von μὴ (welche sich noch bei D. findet)

*) Diess auch gegen Hengstenb. Allerdings aber ist das μένει nach dem Contexte ein *ewiges*, wenn die ὑπακοὴ πίστεως nicht eintritt.

zusammenzuhängen. — V. 15. *ἐρχομαι* der ungriechische *Indicat.* *ἐρχομαι* oder *διέρχομαι* (so *Tisch.*) hat Zeugniß genug wider sich (A. C. D. U. V. *Δ.*; auch Sin.*, welcher *διέρχομαι* hat), um als Schreibfehler angesehen zu werden; vrgl. z. 17, 3. — V. 16. *ὁ Ἰησοῦς* fehlt bei B. C.* Heracl. Or.; Zusatz. — Die Stellung *σου τὸν ἄνδρα* (*Tisch.*) ist durch B. Minusk. Or. (dreimal) Chrys. zu schwach bezeugt. — V. 21. *γύναι, πίστευσόν μοι* *Lachm.*: *γ. πίστευέ μ.*; *Tisch.*: *πίστευέ μ. γ.* Bei vielfachen Verschiedenheiten der Zeugen ist letzteres durch B. C.* L. Sin. Ver. Sahid. Heracl. Or. Ath. Cyr. Chrys. Hilar. das Beglaubteste und aufzunehmen. — V. 27. Statt *ἐθαύμαζον* hat *Elz.* *ἐθαύμασαν*, gegen entscheidende Zeugen. — V. 30. Nach *ἐξῆλθον* hat *Elz.* *οὐν*, gegen entscheidende Zeugen. Verbindungszusatz, statt dessen sich auch *δέ* findet, und C. D. Verss. *καί* vor *ἐξῆλθον* haben, daher *Lachm.* diess *καί* in Klammern hat. — V. 34. *ποιῶ*) B. C. D. K. L. T.^b II. Minusk. Clem. Heracl. Or. Cyr. Chrys.: *ποιήσω*; empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* Gleichstellung nach dem Folgenden. — V. 35. Statt *τετράμηνος* hat *Elz.* *τετράμηνον* gegen fast alle Uncialen. Ungeschickte Besserung. Vrgl. Hebr. 11, 23. — V. 36. Vor *ὁ θεολ.* hat *Elz.* *καί* (eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.*), welches von B. C.* D. L. T.^b Sin. Minusk. Verss. u. Vätern verurtheilt wird. Bei der schon sehr alten Verschiedenheit, *ἥδη* mit dem Folgenden (A. C. D. Cyr.) oder aber mit dem Vorhergehenden (Or.) zu verbinden, ist die Einschlebung von *καί* in Folge der letztern Verbindungsweise geschehen. Wäre *καί* ächt, so würde keine von beiden Verbindungen die Weglassung motivirt haben. — V. 42. Nach *κόσμου* hat *Elz.* *ὁ Χριστός*, welches nach bedeutenden Zeugen auch *Lachm.* u. *Tisch.* als exeget. Zusatz getilgt haben. — V. 43. *καὶ ἀπελήθεν* fehlt bei B. C. D. T.^b Sin. Minusk. Codd. d. It. Copt. Or. Cyr. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.*; ergänzender Zusatz nach V. 3., der Johann. Ausdrucksweise nicht entsprechend. — V. 45. Statt *ἃ* ist nach A. B. C. L. Minusk. Or. Cyr. Chrys. mit *Lachm.* u. *Tisch.* *ὅσα* aufzunehmen. Da der Begriff von *ὅσα* schon in *πάντα* liegt, schien *ἃ* passender, welches daher auch V. 29. u. 39. in Codd. sich findet. — V. 46. Nach *οὐν* hat *Elz.* *ὁ Ἰησοῦς*, welches bei erheblichen Zeugen ganz fehlt, bei anderen hinter *πάντων* steht (so *Scholz*). Gewohnter Zusatz. — V. 47. *αὐτόν* nach *ἡρ.* fehlt bei B. C. D. L. T.^b Sin. Minusk. Verss. Or. Aug. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Ergänzung. — V. 50. *ᾧ*) *ὃν* haben nach A. B. C. L. Sin.** *Lachm.* u. *Tisch.* Unkundige Besserung. — V. 51. *ἀπήντησαν*) B. C. D. K. L. Sin. Minusk.: *ὑπήντησαν*. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig, weil Joh. sonst immer *ὑπαντ.* hat (11, 20. 30. 12, 18.). — *ὁ παῖς σου*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *ὁ π. αὐτοῦ*, nach so erheblichen Zeugen, dass die Recepta als mechanische Aenderung nach V. 50. zu be-

trachten ist. — V. 52. Statt $\chi\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ ist nach überwiegenden Codd. mit *Lachm.* u. *Tisch.* $\xi\chi\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ aufzunehmen.

V. 1—3. $\Omega\varsigma\ \omicron\upsilon\acute{\nu}\ \acute{\epsilon}\gamma\gamma\omega$ etc.) $\omicron\upsilon\acute{\nu}$, *igitur*, nämlich in Folge des vorher berichteten Zulaufs, den er hatte. Bei diesem Zulauf konnte nicht ausbleiben, dass er in Erfahrung brachte ($\acute{\epsilon}\gamma\gamma\omega$, nicht von übernatürlicher Erkenntniss, sondern vrgl. V. 53. 5, 6. 11, 57. 12, 9.), es sei zu den Ohren der Pharisäer gekommen, dass er u. s. w. Diess veranlasste ihn aber, sich nach Galiläa zurückzuziehen, *weil er hier ihren Feindseligkeiten weniger unmittelbare Nahrung und Reizung darbieten würde* als in Judäa an der Quelle der Hierarchie. Vor der Zeit, ehe seine Stunde nahe und sein bewusster Beruf erfüllt war, sich preis zu geben, war seinem Bewusstsein vom göttlichen Geschehe und Zwecke seiner Sendung entgegen. Darum begnügte er sich für jetzt mit der Erregung, welche er bereits in Judäa für sein Werk hervorgebracht hatte, und zog sich vorläufig in sein weniger beachtetes Heimathsland zurück *). Ueber die Zeit dieser Rückkehr s. V. 35. Dass er mit dem Verlassen Judäa's *das Taufen aufgegeben*, weil die Gefangennahme des Joh. (?) einen Bann der Unreinheit über Israel gebracht

*) Nach *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 168 f., dem *Lichtenstein* folgt, zieht sich Jesus zurück, weil er besorgt, das, was den Pharisäern zu Ohren gekommen war, werde von ihnen zur *Verdächtigung des Täufers* benutzt werden. Allein diess ist um so weniger glaubhaft, als Jesus gewiss eben so wie Johannes selbst (3, 30.), die göttliche Nothwendigkeit, dass er wachsen und der Täufer abnehmen müsse, im Bewusstsein trug, und daher schwerlich durch Rücksichtnahmen der angenommenen Art seine Schritte bemass. Auch konnte er ja durch sein Zeugniß für den edlen Johannes in dessen Nähe wirksamer etwaigen Verdächtigungen desselben entgegentreten, als durch Zurückgehen vom Schauplatz. Nein, Jesus weicht der Gefahr aus, die ihm selbst drohete, und welcher er sich auszusetzen als noch unzeitig erkannte. Vrgl. 7, 1. 10, 40. 11, 54. *Nonnus*: $\phiεύγων\ λύσαν\ ἁπιστον\ ἀκηλήτων\ Φαρισαίων$. Dabei ist jedoch nicht mit *Hengstenb.* u. *M.* die Entweichung nach Galiläa dadurch motivirt zu denken, dass Joh. bereits *das Opfer pharisäischer Verfolgung geworden sei*, Jesus also noch mehr diese Verfolgung zu besorgen gehabt habe. Davon, dass die *Pharisäer* den Täufer dem Herodes überliefert haben, findet sich nirgends eine Spur. Diese Auskunft beruht lediglich auf dem Bemühen der Harmonistik, unsere Reise nach Galiläa mit Matth. 4, 12. gleich zu setzen.* Vrgl. z. 3, 24.

habe (*Lange* L. J. II. p. 515 f.), ist eine willkürliche Erfindung. Das Getauftwerden versteht sich auch fernerhin bei Bekehrungen (wie V. 53.) von selbst, vrgl. 3, 5., und Matth. 28, 19. enthält nicht ein völlig *neues* Taufgeheiss, sondern dessen Vervollständigung und Erstreckung auf alle Zukunft und alle Völker. — οἱ Φαρισ.) Nur *diese* Jüdische Parthei, die mächtigste und gefährlichste, wird noch von Johannes, dem am meisten dem Judenthum fern gewordenen Evangelisten, genannt. — ὅτι Ἰησοῦς etc.) *wörtliche* Wiedergebung der Kunde; daher der *Name* (1. Kor. 11, 23.) und die *Praesentia*. Vrgl. Gal. 1, 23. — ἡ Ἰωάννης) welchen sie überdiess wegen seines gesetzlichen Standpunktes und nach seinen Erklärungen 1, 19 ff. weniger zu fürchten hatten, als den gleich so reformatorisch, wunderthätig und erfolgreich in Jerusalem aufgetretenen und vom Joh. so bedenklich bezeugten Jesus. — V. 2. ist *nicht* zu parenthesiren, weil die Structur nicht unterbrochen wird. — καίτοι γε) *quonquam quidem, und doch*; s. *Baeuml.* Partik. p. 245 ff. *Klotz* ad Devar. p. 654 f. Man hatte die Sache dermaassen bezeichnet, dass „semper is dicitur facere, cui praeministratur“, *Tertull.* Dass *Johannes* selbst taufte, gab hierzu die Handhabe. *Warum aber Jesus nicht selbst taufte?* Nicht um nur der Predigt obzuliegen (vrgl. 1. Kor. 1, 17.), denn das Nichttaufen muss *grundsätzlich* gewesen sein, da es Joh. so unbeschränkt bemerklich macht (gegen *Thomas, Lyra, Maldonat.* u. M.); auch nicht weil er *auf sich selbst* hätte taufen müssen (so schon *Tertull.* de bapt. 11.), denn *Er* hätte diess gekonnt; auch nicht zur Klarerhaltung der Wahrheit. „dass er es ist, welcher *Alle* tauft bis auf den heutigen Tag“ (*Hengstenb.*), was eine willkürlich erdachte und selbst dem N. T. ganz fremde Abstraction ist. *Nonnus* deutet das Richtige an: οὐ γὰρ ἄναξ βάπτιζεν ἐν ὕδατι. Treffend *Beng.*: „baptizare actio ministralis Act. 10, 48. 1. Kor. 1, 17; Johannes minister sua manu baptizavit, discipuli ejus ut videtur neminem, at Christus baptizat *Spiritu sancto*“; was den Jüngern erst später (7, 39.) möglich war. Vrgl. *Ewald.* — Uebrigens enthält V. 2. nicht eine Selbstberichtigung des Evangelisten (*Hengstenb.* u. Aeltere), von welchem gar nicht abzusehen ist, weshalb er sich nicht *gleich* richtig hätte ausdrücken sollen, sondern eine Berichtigung der V. 1. angegebenen *Form des Gerüchts*. Vrgl. 3, 26. *Nonn.*: ἐγγύμος οὐ πέλε φήμι. Darin liegt (gegen *Baur* u. *Hilgenf.*) das geschichtliche Interesse der Bemerkung, welche man nicht als

ungeschichtliche Consequenz der Verlegung der christlichen Taufe in die Zeit Jesu zu betrachten hat.

V. 4 f. Ἔδει) *der geographischen Lage nach*, daher auch der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer durch Samarien ging (Joseph. Antt. 20, 6, 1.), wenn man nicht zur Vermeidung des verhassten Landes durch Peräa ziehen wollte, wozu aber Jesus jetzt noch keinen Anlass hatte. Vrgl. Luk. 9, 52. — εἰς πόλιν) *nach einer Stadt hin* (nicht hinein, V. 28 ff.); vrgl. Matth. 21, 1. S. *Fritzsche* ad Marc. p. 81. — Συχάρ) nicht Σιχάρ, wie *Elz.* gegen die besten Zeugen hat, ist nach der herkömmlichen Annahme, zu welcher sich freilich schon das auf einen unbekannten Ort deutende λεγομένην (vrgl. 11, 54.) nicht schicken will, dieselbe Stadt, welche Gen. 33, 18. Jos. 20, 7. Jud. 9, 7. al. שִׁכָר (LXX. Συχέρμ, vrgl. Act. 7, 16., auch Σίχιμα, vrgl. Joseph.), nach dem Zeitalter Christi aber *Neapolis* (Joseph. Bell. 4, 8, 1.) und jetzt *Nabulus* heisst. S. *Crome* Beschreib. von Pal. I. p. 102 ff. *Robinson* III. p. 336. *Rosen* in d. Zeitschr. d. morgenl. Gesellsch. 1860. p. 634 ff. Ueber die jetzt noch geringen Reste der Samariter in dieser Stadt: *Rogers* on the modern Samarit. Lond. 1855. *Bargès* les Samaritains de Naplouse, Paris 1855. Der Name Συχάρ*), dessen Zurückführung auf einen Schreibfehler ganz willkürlich von *Credn.* versucht ist, wäre hiernach eine *Entstelung* des alten Namens, vielleicht eine, obwohl zur gewöhnlichen Benennung gewordene *absichtliche* Entstellung, auf *Saufstadt* (nach Jes. 28, 1.), oder aber *Lügenstadt* oder *Heidenstadt* nach Hab. 3, 18: (שָׁקַר) lautend. Ersteres meint *Reland*, Letzteres *Lightf.* u. *Hengstenb.*, welcher annimmt, *Johannes selbst* habe die Aenderung zur Charakterisirung des *Samaritanischen Lügenwesens* gemacht, — ganz gegen den schlichten Bericht überh. u. gegen das ausdrückliche λεγομένην insonders. Diess λεγομ. und die Verschiedenheit des Namens, so wie das folgende πλησίον etc. und V. 7. lässt erkennen, dass Sychar eine *besondere* in der Nähe von Sychem befindliche Stadt gewesen sei (*Hug*, *Luthardt*, *Lichtenst.*, *Ewald*, *Brückn.*, *Baeuml.*); s. bes. *Delitzsch* in *Guericke's* Luth. Zeitsch. 1856. p. 244 ff. *Ewald* Jahrb. VIII. p. 255 ff. und in d. Johann. Schr. I. p. 181. Der Name verräth sich noch in dem heutigen *al Askar* östlich von Nabulus. Noch *Schenkel* sieht auch hier den

*) Ueber den Talmudischen Namen שִׁכָר s. *Wieseler* Synopse p. 256 f.

Irrthum eines heidenchristlichen Verfassers. — Das χωρίον gehörte zu Sychem (Gen. 33, 19. 48, 22. LXX., Jos. 24, 32. *)), muss aber *nach Sychar* zu gelegen haben. — πλησίον) Die Stadt lag *in der Nähe* des Feldes u. s. w. Nur hier im N. T., sehr häufig bei Classikern, als *reines* Adverb.

V. 6. Πηγὴ τοῦ Ἰακώβ) ein *Quellbrunnen* (V. 11.), dessen Herrichtung die Ueberlieferung dem *Jakob* zuschrieb. Noch jetzt, jedoch ohne Quellwasser, vorhanden und verehrt. S. *Robinson* III. p. 330. *Ritter* Erdk. XVI. p. 654 ff. Die alte Heiligkeit dieses Orts machte ihn dem Joh. um so bemerkenswerther. — οὕτως) *so ohne Weiteres*, ohne alle Umstände und Vorbereitung, „ut locus se obtulerat“, *Grot.*; ἀπλῶς ὡς ἔτυχε, *Chrys.* S. *Ast* Lex. Plat. II. p. 495. *Nägelsb.* z. *Ilias* p. 63. ed. 3. Die Fassung: *ermüdet wie er war* (*Erasm.*, *Beza*, *Winer*, *Hengstenb.*), so dass es das vorherige Particip dem Sinne nach wiederhole (s. *Bornem.* in *Rosenm.* Rep. II. p. 246 ff. *Ast* l. l. *Stallb.* ad Plat. Protag. p. 314. C.), würde οὕτως wie Act. 27, 17. 20, 11. *vorangestellt* fordern. — ἐπὶ τῇ πηγῇ) *am Brunnen*, die unmittelbare Nähe bezeichnend, 5, 2. Mark. 13, 29. Ex. 2, 15. S. *Bernhardy* p. 249. *Reisig* ad Oed. Col. 281. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 541. — ὥρα — ἔκτῃ) die Mittagsstunde, δίψιος ὥρῃ, *Nonn.* Auch hier nicht Römische Stundenzählung (s. z. 1, 40.), obgleich die Abendzeit **) die gewöhnlichere des Wasserholens wäre. Aber der ungewöhnlichen Zeit ist auch nicht die Bestimmung unterzulegen, dass im Zusammenhange damit Jesus erkannt habe, „dass ihm das Weib vom Vater geschenkt sei“ (*Luthardt* p. 80.). Das hat Jesus unabhängig von der Stunde erkannt. Aber dem *Johannes* war die Stunde dieser ersten Samariterpredigt *unvergesslich wichtig* geblieben; *darum* nennt er sie. Vrgl. 1, 40.

V. 7—9. Ἰυνὴ ἐκ τ. Σαμαρ.) gehört zusammen, eine *Samariterin*. Joh. hebt die Landesangehörigkeit her-

*) An die Uebersetzung der LXX., sofern sie Gen. 48, 22. שכם durch Σίχημα geben, ist der Fehler der, dass sie das Hebr. Wort unmittelbar als *Name* fassten, während es doch nur eine *Anspielung* auf die Stadt Sichem ist.

**) Wäre es Abends 6 Uhr gewesen (wie auch *Isenberg* in d. *Luther. Zeitschr.* 1868. p. 454 ff. im Interesse von 19, 14. will): wie viel zu kurz wäre dann der noch verbleibende Tagesrest für alles Folgende bis V. 40.! Namentlich muss man für V. 28—30. eine längere Zeitdauer annehmen, und gleichwohl setzt V. 35. noch die Tageshelle voraus.

vor, um das Charakteristische des folgenden Gesprächs vorzubereiten. Nicht die zwei Stunden entfernte *Stadt* (*Sebaste*), sondern das *Land* ist gemeint. — ἀντλήσαι ὕδωρ) Das jetzige Nabulus liegt 1/2 Stunde von dem südlicher gelegenen Brunnen entfernt, hat auch in seiner nächsten Umgebung viele Quellen. S. *Robinson* III. p. 333. Um so wahrscheinlicher, dass Sychar eine besondere Stadt gewesen, aus welcher das Weib gekommen war *). — Ueber die Formen *πεῖν* und *πῖν* (so *Jacobs* Del. epigr. 6, 78.) s. *Herm.* Herodian. §. 47. *Buttm.* neut. Gr. p. 58., welcher das von *Fritzsche* (de conform. Lachm. p. 27.) für Schreibfehler gehaltene *πῖν* vorzieht. Ueber den Ausdruck *δίδωμι πιεῖν* ohne ausgedrücktes Object: *Krüger* §. 55, 3, 21. Dass übrigens jenes „gieb mir zu trinken“ den „geistlichen Untersinn“ gehabt habe: gieb mir *geistliche* Erquickung (durch deine Bekehrung), wie *Hengstenb.* meint, ist an sich willkürlich angenommen und gegen V. 8., welcher keinesweges überhaupt begründet, weshalb sich Jesus in's Gespräch mit dem Weibe eingelassen habe; denn das konnte er auch im Beisein der Jünger, welche er freilich nach *Hengstenb.* Vermuthung absichtlich weggeschickt haben soll (nur den Johannes ausgenommen **)), um mit dem Weibe ungestört zu sein. Dergleichen ist rein eingetragen. — V. 8. γάρ) Grund weshalb er den Dienst *der Frau* in Anspruch nahm; die *Jünger*, deren Bedienung er sonst beansprucht hätte, waren abwesend. — ἵνα τροφὰς ἄγορ.) Nach der spätern Tradition („Samaritanis panem comedere aut vinum bibere prohibitum est, *Rasche ad Sota* p. 515.) wäre diess nicht gestattet gewesen. Aber so schroff konnte damals die Trennung nicht sein, zumal im Handelsverkehr und für die Galiläer, da deren Pilgerweg durch Samarien ging. Ueberdiess war Jesus über die feindliche Volksscheidung erhaben (Luk. 9, 52.). — V. 9. Das Weib erkennt in Jesu den *Juden* ohne Zweifel an der *Sprache*, nicht bloß *Aussprache*. — πῶς) *qui fit ut*. In der Rede der Frau ist eine kecke weibliche *Caprice* des Nationalgefühls. Die Ahnung, einen über das gewöhnliche Judenthum Erhabenen vor sich zu haben (*Hengstenb.*), wird ihr jetzt schon ganz ohne Grund geliehen. — οὐ γάρ etc.) nicht Parenthese, aber Worte des *Evangelisten*. — *Juden* mit *Samaritern*, ohne Artikel.

*) Dass sie wegen der *Heiligkeit* des Wassers den weiten Weg aus Sichem nicht gescheut habe (*Hengstenb.*), ist ohne alle Andeutung des Textes.

**) der auch nach *Godet* dageblieben sein soll. Willkürliche Zutragung, um einen Gewährsmann für den Bericht zu bekommen.

V. 10. Gewiss hat Jesus die *Empfänglichkeit* des Weibes unmittelbar erkannt; daher, mit Beiseitesetzung seines Bedürfnisses, die Anknüpfung des Gesprächs, welche frappant genug war, um gleich das ganze Interesse der sanguinischen Frau zu erregen, wenn es auch zunächst nur das der weiblichen Neubegierde war. — *τὴν δωρ. τ. θεοῦ*) die Gabe Gottes, welche dir jetzt zu Theil wird, nämlich mit mir in Verkehr zu treten. Nicht schon die *Person Jesu selbst* (die Griechen, *Erasm.*, *Beza* u. M., auch *Hengstenb.* u. *Godet*), auf welche sich erst der Fortschritt der Rede mit dem näher bestimmenden καὶ bezieht. — *σὺ ἂν ἤπισας*) du hättest ihn gebeten (nämlich dir zu trinken zu geben) und er hätte u. s. w. Man beachte den Nachdruck von *σύ* (von deiner Seite wäre das Bitten geschehen). — *ἰδωρ ζῆν*) Das Weib versteht: *quellendes Wasser*, מֵיִם הַיִּים Gen. 26, 19. Lev. 14, 5. Jer. 2, 13., Gegensatz gegen Cisternenwasser. Vrgl. *vivi fontes* u. dergl. bei Römern; s. *Wetst.* Christus meint zwar auch *Quellwasser*, aber wie 7, 38. in *geistlichem* Sinne (vrgl. V. 14.), nämlich die göttliche *Gnade und Wahrheit* (1, 14.), welche er, der Inhaber derselben, mittelst seines Wortes aus seiner Fülle mittheilt, und in deren lebendiger, regenerirender und zur Befriedigung des geistlichen Bedürfnisses immer frisch wirksamer Kraft sich das Wesen des quellenden Wassers gegenbildlich darstellt. Vrgl. analoge Stellen: Sir. 15, 3. 24, 21. Bar. 3, 12. und aus den Rabbinen bei *Lightf.* p. 792. *Schoettg.* zu V. 14. *Buxtorf* Lex. Talm. p. 2298. Er meint nicht *sich selbst*, sein eigenes Leben (*Olsh.*, *Godet* nach *Epiphan.* u. M.), wie er in diesem Sinne 6, 35. vom Brode redet, was aber an keiner Stelle der gegenwärtigen Unterredung angedeutet ist; auch nicht den *Glauben* (3, 15.), wie *Lücke* will, noch den *Geist* (*Calov.*, *B. Crus.*, *Luthardt*, *Hofm.*), welche erst in Folge der Mittheilung des lebendigen Wassers eintreten. Die Beziehung auf die *Taufe* (*Justin.*, *Cyprian*, *Ambros.* u. M.) liegt dem Texte fern. Im Wesentlichen richtig sieht *Calvin* die *totam renovationis gratiam* abgebildet.

V. 11 f. Das Quellwasser hier im Brunnen kannst du nicht meinen; denn das könntest du mir nicht geben, weil du kein Schöpfgefäß *) hast, welches bei der Tiefe des

*) ἄντλημα, sonst das Schöpfen, ist im Sinne von *haustrum* aufbehalten. *Nonnus* erklärt es *ζάδον ἐλκυστήρα* (Zieh-Eimer). — Das Weib hat eine ὄδα V. 28. (vrgl. 2, 6.), muss aber auch ein mit einem längern Stiel oder mit einem Strick versehenes ἄντλημα zum

Brunnens nöthig ist; *woher hast du also das gemeinte Quellwasser?* — κύριε) Das τίς ἐστίν ἐ λέγων σοι etc. V. 10. hat auf die Frau den augenblicklichen Eindruck eines gewissen, doch mit Ironie gemischten *Respectes* gemacht. — οὐτε mit folgendem καί ist selten; 3. Joh. 10. S. Winer p. 460. *Baeuml.* Partik. p. 222. Klotz ad Devar. p. 714. — μὴ σὶ μερίζων etc.) Beachte das nachdrücklich vorangestellte σὺ: doch nicht *Du* bist grösser u. s. w.? *Du* siehst doch nicht darnach aus! Vrgl. 8, 53. — μερίζων) d. i. *mehrvermögend*, etwas Besseres zu geben im Stande. Von ihm ward uns der Brunnen gegeben, und ihm selbst war er gut genug, mit den Seinigen daraus zu trinken, und Du redest da, als ob Du anderes und besseres Quellwasser hättest! Das Weib benimmt sich auf das räthselhafte Wort Christi zunächst ähnlich wie Nikodemus 3, 4., aber sinniger und aufgeweckter, zugleich kecker und weiblich redselig. — τοῦ πατρὸς ἡμῶν) denn auf *Joseph* führten die Samariter ihre Abstammung zurück. Joseph. Antt. 7, 7, 3. 8, 14, 3. 11, 8, 6. Und rein heidnischen Ursprungs (*Hengstenb.*) waren sie gewiss nicht. S. Keil z. 2. Reg. 17, 24. *Peterm.* in *Herzog's* Encykl. XIII. p. 367 f. — ὃς ἔδωκεν etc.) Samaritanische Ueberlieferung, nicht aus dem A. T. — καὶ αὐτὸς etc.) καὶ das einfache *und*, — weder für καὶ ὃς, noch *und zwar*. — Die θρέμματα sind das *Vieh* (Plat. Polit. p. 261. A. Xen. Oec. 20, 23. Ages. 9, 6. Herodian. 3, 9, 17. Joseph. Antt. 7, 7, 3.), nicht das *Gesinde* (*Majus, Kypke* *), welches gar nicht besonders angeführt zu werden brauchte; die *Heerden* machen das Bild des *nomadischen* Erzvaters vollständig. — τὸ ὑδωρ τὸ ζῆν) welches du zu geben hast. V. 10.

V. 13 f. Nicht Auslegung, sondern (vrgl. 3, 5.) weitere Ausführung des Bildes, um die Frau dem höhern Sinne näher zu bringen. — τοῦτον) auf den Brunnen hinweisend. — οὐ μὴ διψ. εἰς τ. αἰῶνα) wird gewisslich nicht *dürsten in Ewigkeit*, Gegensatz der vorübergehenden leiblichen Erquickung V. 13. Vrgl. 6, 34. *Die himmlische Gnade und Wahrheit, welche Christus mittheilt, durch den Glauben in's innere Leben aufgenommen, bewirkt die Befriedigung des Heilsbedürfnisses auf ewig*, so dass man nie-

Heraufholen des Wassers dabeigehabt haben, oder wenigstens eine Vorrichtung zum Hinunterlassen der ὑδρία selbst.

*) Von *Slaven* kommt das Wort, dessen allgemeiner Begriff *quicquid enutritur* ist, auf Inschriften vor; bei Classikern auch von *Kindern* (*Valck.* Diatr. p. 249.), wie Soph. Phil. 243. vrgl. Oed. R. 1143. Die LXX. u. Apokr. haben es nicht.

mals den Mangel dieser Befriedigung empfindet, weil man sie immer hat. Treffend *Beng.*: „Sane aqua illa, quantum in se est, perennem habet virtutem; et ubi sitis recurrit, hominis, non aquae defectus est.“ Der Ausdruck Sir. 24, 20.: οἱ πίνοντές με (die Weisheit) ἔτι διψήσουσι, beruht auf einer andern Anschauung des fortwährenden Genusses, nämlich nach seinen einzelnen im steten Wechsel von Verlangen und Befriedigung sich vollziehenden Momenten, nicht nach der aus ihnen bestehenden Einheit und Zuständigkeit im Ganzen. — γενήσεται ἐν αὐτῷ etc.) nach der negativen Wirkung die *positive* (wobei τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ mit Nachdruck wiederholt ist): *die im Glauben angeeignete göttliche Gnade und Wahrheit wird ihr Leben in ihm so energisch in unversiegbarer Fülle entwickeln, dass dessen treibende volle Kraft in's ewige Messianische Leben hineindauert.* Bei seinem Eintritt in's Messiasreich (vgl. 3, 3. 5.) nimmt er diese innere lebendige Macht der aufgenommenen göttlichen χάρις καὶ ἀλήθεια mit hinein. Vgl. 6, 27. — ἄλλεσθαι εἰς, *hineinspringen*, häufig auch bei Classikern (Hom. Il. α, 537. Xen. Mem. 1, 3, 9.), aber vom *Wasser* nur hier; der Grieche sagt προσεῖν εἰς; doch ist der Ausdruck an u. St. stärker, lebensvoller. Die ζωὴ αἰών. ist, dem Bilde einer weitspringenden Quelle entsprechend, örtlich gedacht. εἰς zum ewigen Leben *gereichend* zu fassen (*B. Crus., Luthardt, Brückn., Ewald*), verlässt willkürlich das concrete Bild, zu dessen wesentlichen Zügen auch die endlose Quellkraft gehört. In deren Darstellung als des in das ewige Leben *hineinsprudelnden* Quells liegt erst der *Abschluss* des Gemäldes. Vgl. zu εἰς ζ. αἰ. V. 36.

V. 15 f. Das Weib, die höhere Bedeutung des Wassers noch nicht ahnend (gegen *B. Crus., Lange*), aber einigermassen verwirrt geworden, bittet nicht ironisch, wie *Lightf., Tholuck* wollen, sondern treuherzig um das wunderbare Wasser, welches ihr jedenfalls sehr zu statten kommen werde. — Jesus bricht ab, und hebt an, durch die anscheinend unbedeutende Aufforderung: rufe deinen Mann die Frau *in ihrem innern Leben* zu erfassen, *um sie die Anfänge des Glaubens an ihn an sein übernatürliches Wissen ihrer besonderen sittlichen Verhältnisse anknüpfen zu lassen.* Diese Anknüpfung musste die *Erregung des Schuldgefühls* (s. V. 29.) mit sich führen, und so den Weg zur μετάνοια bahnen, und wer mag leugnen, dass diess ausser jenem nächsten Zwecke mit in der *Absicht* Jesu gelegen habe? wenngleich er nicht gradezu straft, sondern die Erregung sich selbst überlässt (gegen *Strauss u. M.*). — φά-

νησ. τ. ἄνδρα σου) Was der Mann *gesollt* habe, ist nicht einmal zu fragen (*Chrys.*, *Euth. Zig.*: als habe er an der vorliegenden Heilsgabe mit Theil nehmen sollen, so auch *Lücke*), da die Aufforderung nur *scheinbar*, nicht *Ernst* ist, weil Jesus das Verhältniss der Frau *wusste*, nicht aber erst durch ihre Antwort seine prophetische Gabe geweckt sah, wie von *Lücke* u. *Godet* ganz willkürlich angenommen wird. Das τ. ἄνδρα σου war der *wunde Fleck*, an welchem die Heilung ansetzen sollte. Nach *Lange* L. J. II. p. 530 f. wäre es unpassend gewesen, wenn sich Jesus nun, da sich die Frau bereit gezeigt, seine Jüngerin zu werden (?), länger mit ihr ohne Beisein des Mannes unterhalten hätte; sein Verlangen sei also „nach dem höchsten feinsten Socialrechte“ gewesen. Aber der Mann war ja ein *Buhle!* — ἐλθέ) nach dem Contexte im Sinne *Wiederkommens*. Hom. Od. α, 408. β, 30. Xen. Anab. 2, 1, 1. 5, 1, 4. Bar. 4, 37. Tob. 1, 18. *Heind.* ad Plat. Prot. p. 310. C. Vrgl. 14, 18. Luk. 19, 13.

V. 17 f. Die Frau ist *betroffen*; ihr leichtes, naiv schalkhaftes Wesen ist jetzt vollends vorüber; sie will dem empfindlichen Punkte mit dem nur nach dem Wortlaut wahren οὐκ ἔχω ἄνδρα schnell aus dem Wege gehen; aber Jesus greift tiefer. — καλῶς) *richtig, zutreffend*, 8, 48. Matth. 15, 7. Luk. 20, 39. *Wiefern* treffend, s. d. Folgende, nämlich nur relativ, daher die Billigung nur *scheinbar* ist und etwas Ironisches hat. — ἄνδρα οὐκ ἔχω) *einen Mann* habe ich nicht. Hier war der *Begriff* ἀνὴρ der Hauptpunkt, den Jesus zu betonen hat, daher ἄνδρα an der Spitze. — πέντε γὰρ etc.) Ob sie *wirklich* fünf Männer hintereinander gehabt, von denen sie theils durch Tod, theils wohl auch durch Scheidung getrennt war, oder ob Jesus *Buhlen* mitzähle, ἄνδρας je nach den verschiedenen Subjecten in verschiedener Beziehung nehmend, oder ob er gar *alle fünf* als Scortatores meine (*Chrys.*, *Maldon.* u. M.)? Das Erste ist anzunehmen, da der *jetzige* Mann, der nicht ihr *Ehemann* ist, den früheren Männern *entgegengesetzt* wird. Sie war also nach fünfmaligem Ehēstande (*dessen* Geschichte schon ihr Gewissen brandmarkt V. 29.; wie? beruht auf sich) jetzt eine Wittwe oder Geschiedene, welche nun gar einen Buhlen hat (νόθρον ἀκοίτην, *Nonn.*), der mit ihr wie Mann lebt, aber ihr Mann *nicht* ist (daher das nachdrücklich vorgesetzte οὐκ ἔστι). Das ganze Verhältniss von den fünf Männern als *Symbol der Geschichte des Samarit. Volks* (nach 2. Reg. 17, 24 ff. Joseph. Antt. 9, 14, 3.: πέντε ἔθνη — — ἕκαστον ἰδίον θεὸν εἰς Σαμαρ. κομίσαντες) auf-

zufassen, entweder als göttlich gefügtes Zusammentreffen (*Hengstenb.*, *Köstlin*, vrgl. *Baumg.* u. *Scholten*), oder als Typus im Sinne des Evangelisten (*Weizsäck.* p. 387.), so dass die symbolische Bedeutung eine geschichtliche Thatsache ausschliesse (*Keim* Gesch. J. p. 116.), als Dichtung (*B. Bauer*), deren mythische Grundlage jene Geschichte sei (*Strauss*), hat nicht einmal die geschichtliche Richtigkeit für sich. Denn der Mann, den das Weib *jetzt* hat, würde symbolisch den Jehova darstellen; dieser aber war bereits vor dem Eindringen der fremden Götter der Gott der Samariter, daher füglicher von *sechs* Männern geredet sein könnte (*Heracl.* las wirklich ξξ). Wie unglaublich aber, dass Jesus den Jehova unter dem Bilde eines *Buhlen* (denn in *wilder Ehe* lebte jetzt das Weib), das „fünffache Heidenthum“ des Volks aber unter dem Typus wirklicher Ehen gedacht haben sollte! — Uebrigens ist die *Kenntniss Jesu* von den Verhältnissen der Frau die *unmittelbare* und *übernatürliche*. Anzunehmen, er habe die Schicksale derselben von Anderen erfahren (*Paulus*, *Ammon*), ist gegen die Johanneische Anschauung, wie auch die Meinung, die Jünger hätten erst nachher Erfahrenes später in die Geschichte eingetragen (*Schweizer* p. 139.), ohne psychologischen Grund ist, wenn man einmal das Wissen Jesu vom sittlichen Zustand Anderer (und auch hier ist nicht bloß ein Wissen äusserer Erlebnisse, — gegen *de Wette*) nicht in den gewöhnlichen Schranken der Mittelbarkeit halten kann*). Sonderbar und unnöthig (2, 24 f.) nachhelfend fingirt *Lange*: die psychische Einwirkung der fünf Männer auf die Frau habe in ihrer Erscheinung Spuren abgedrückt, welche Jesus erkannt habe. — ἀλλήθ' ἐς) als etwas Wahres. S. *Winer* p. 433. Vrgl. Plat. Gorg. p. 493. D.: τοῦτ' ἀλλήθ' ἐστ' ἐρον εἶρηκας. Soph. Phil. 909. Lucian. D. M. 6, 3. Tim. 20.

V. 19 f. Das Weib sieht jetzt in Jesu den Mann von Gott mit höherem Wissen ausgestattet, einen *Propheten* **), und richtet daher — vielleicht auch, um die weitere unangenehme Erwähnung ihrer durchschaueten Verhältnisse aus dem Wege zu räumen — die national-religiöse Streitfrage an ihn, die zwar noch nicht die Ahnung des Vorzugs

*) daher auch nicht mit *Ewald* anzunehmen ist, Jesus habe eine *runde* Zahl der Männer genannt, die wunderbarer Weise zugetroffen habe.

**) Vrgl. 1. Sam. 9, 9.; aus Griechen und Römern: Hom. Il. 1, 70. Hesiod. Theog. 38. Virg. Georg. 4, 392. Macrobi. Sat. 1, 20, 5.

der Judäischen Religion voraussetzt (*Ewald*), deren Entscheidung aber von solch einem *Propheten*, wie sie meinte, wohl zu erwarten stand. Das grosse *volksthümliche* Interesse dieser Frage (s. Joseph. Antt. 13, 3, 4.) benimmt ihr den Schein der Unwahrscheinlichkeit selbst im Munde dieses sittlich leichtfertigen Weibes (gegen *Strauss*, *B. Bauer*). *Luthardt* meint, sie wolle im Gebet an heiliger Stätte Vergebung ihrer Sünden holen, und verlange nun zu wissen, wo? auf Garizim oder in Jerusalem. Aber so weit ist sie noch nicht; sie sagt auch nichts davon, bezeichnet auch die Stätte nicht als *Sühnstätte* (diess auch gegen *Lange*), und Jesus deutet in der Antwort nichts davon an. Ihre religiöse Wissbegierde ist noch theoretischer Art, an einen populären Streitpunkt sich knüpfend, naiv ohne persönliches tieferes Bedürfnis, wie auch ohne die principielle Reflexion, welche ihr *Hengstenb.* als Vertreterin der Samariter, die erst den nationalen Anstoss erledigt haben wolle, beimisst; s. V. 25. — *θεωρῶ περισκοπεῖται καὶ θαυμάζει*, *Chrys.* — οἱ πατέρες ἡμ.) Da *ὑμεῖς* entgegengesetzt ist, so ist nicht bis auf *Abraham* und *Jacob* (nach einer auf Gen. 12, 6 ff. 13, 4. 33, 20. gestützten Ueberlieferung) zurückzugehen (*Chrys.*, *Euth. Zig.* u. V. auch *Kuinoel* u. *B. Crus.*), sondern auf die *Samaritanischen* Altvordern zu beziehen bis zur Erbauung des Tempels auf Garizim zur Zeit des *Nehem.* — *ἐν τῷ ὄρει τούτῳ*) hinzeigend auf den Garizim, zwischen welchem und dem Ebal die Stadt Sichem (und Sychar) lag. Der Tempel daselbst war schon von *Johannes Hyrcanus* zerstört worden, aber die Stätte selbst, welche bereits Mose als die des zu sprechenden Segens bezeichnet hatte (Deut. 11, 29. 27, 12 f.), blieb dem Volke heilig (vgl. Joseph. Antt. 18, 4, 1. Bell. 3, 7, 32.), besonders auch wegen Deut. 27, 4. (wo der Samarit. Text גריזים statt עיבל hat), und ist es noch jetzt. S. *Robinson* III. p. 319 f. *Ritter* Erdk. XVI. p. 638 ff. *Abulfathi* Annal. Samar. arab. ed. *Ed. Vilmar* 1865. Proleg. 4. Ueber die *Trümmern* auf der Spitze des Berges s. bes. *Bargès* a. a. O. p. 107 ff.

V. 21. Jesus entscheidet weder für das Eine noch für das Andere, giebt aber auch nicht beidem Unrecht (*B. Crus.*), sondern stellt sich, indem er nun anheben will, ihr das lebendige Wasser, die göttliche Gnade und Wahrheit, mitzutheilen, auf den *höhern Gesichtspunkt der Zukunft*, von welchem aus beide örtliche Beschränkungen des wahren Gottesdienstes *hinwegfallen* werden, und jene Frage selbst sich aufhebe, weil mit dem Siege seines Werks alle äussere Oertlichkeit der Gottesverehrung aufhöre, zwar nicht

an sich, aber als die Freiheit des Dienstes bindend. — *προσχυνήσ.*) geht, weil zum Weibe gesprochen, weder auf die *Menschen überhaupt* (*Godet*), noch auf die Israeliten *beider* Religionsformen (*Hilgenf.* vrgl. *Hengstenb.*), sondern auf die künftige Bekehrung der *Samariter*, welche dadurch vom Dienst auf Garizim (welcher Berg deshalb *vorangestellt* ist) sollten gelöst, aber zum Dienst in Jerusalem nicht sollten gebracht werden, daher das *ἐν Ἱεροσολ.* in seiner Beziehung auf die Samariter seine Richtigkeit hat (gegen *Hilgenf.* in d. theol. Jahrb. 1857. p. 517. und in s. Zeitschr. 1863. p. 103.). Die göttliche Ordnung des Tempelcultus ist *pädagogisch*, Christus ihr *Ziel und Ende*, ihre *πλήρωσις*; die moderne Lehre von der Wiederherstellung der Jerusalemischen Herrlichkeit ein chiliastischer Traum (vrgl. z. Rom. 11, 27. Anm.). — *τῷ πατρὶ*) vom Standpunkte der künftigen Bekehrten gesagt, denen Gott mittelst des Glaubens an den Versöhner der *Vater* sein sollte. „Tacite novi foederis suavitatem innuit“, *Grot.*

V. 22. Die Frage nach dem *Wo* der Anbetung hat Jesus beantwortet; ungefragt wendet er sich aber nun zu dem *Was* der Anbetung, und darin giebt er den Juden den Vorzug. Der Gedankengang ist nicht: „wie *jetzt* die Sachen stehen u. s. w.“ (*Lücke* u. M.), welcher *Zeitwechsel* bezeichnet sein müsste. — *ὁ οὐκ οἶδατε*) *ihr betet an, was ihr nicht kennet*. Gemeint ist *Gott*, welcher aber nicht persönlich, sondern durch das Neutr. seinem Wesen und Inhalte nach bezeichnet ist, nicht als *der* Angebetete, sondern als *das* Angebetete (vrgl. zum Neutr. Act. 17, 23. nach richtiger Lesart); und diess ist eben nur *Gott selbst*, nicht *τὰ τοῦ Θεοῦ* oder *τὰ πρὸς τὸν Θεόν* (*Lücke*), was zum Begriffe von *προσχυνεῖν* nicht passt, da nicht *das Göttliche*, sondern *Gott* (vrgl. V. 21. 23. 24.) angebetet wird. Das *οὐκ οἶδατε* ist *relativ* gemeint; vrgl. 7, 28. Da nämlich die Samariter nur den Pentateuch annahmen, so entbehrten sie die in den spätern Büchern des A. T., besonders auch in den Propheten enthaltene Entwicklung der Gottesoffenbarung, namentlich die feste, reine und lebendige Entwicklung der Messiasoffnung, die sie hatten, wie ihnen denn auch mit dem Tempel und seinen Heiligthümern die beständige Vergegenwärtigung des Göttlichen abging (Rom. 3, 2. 9, 4 f.). Darum konnte Jesus ihre Kenntniss Gottes, *in Vergleich gegen die der Juden* (*ἡμεῖς*), welche die ganze Offenbarung und Verheissung hatten, als *Nichtkenntniss* bezeichnen, woran er bei jenem grossen Vorzug der Juden sich durch den Monotheismus der Samariter, so gei-

stig dieser auch war, nicht behindert sehen konnte. Nach *de Wette*, dem *Ebrard* folgt, ist der Sinn: „ihr betet an und thut dabei, was ihr nicht wisset“, — was auf die willkürliche ungeschichtliche Entstehungsart des Samarit. Cultus gehen soll. Sonach wäre *ὁ* zu erklären wie in *ὁ δὲ νῦν* ζῶ Gal. 2, 20. (vgl. *Beng.*), so dass es die *προσκύνησις* selbst sein würde, welche durch das *προσκυνεῖν* geschieht (s. *Bernhardy* p. 106.). Aber dann wäre logischer Weise zu schreiben gewesen *ὁ ὑμεῖς προσκυνεῖτε, οὐκ οἴδατε*. Falsch auch *Tittm.*, *Morus*, *Kuinoel*: *ὁ* stehe für *καθ' ὃ pro vestra ignorantia*. Es ist Objects-Accus., in welchem der Dativ oder auch Accus. des Demonstrat. (denn auf beiderlei Weise wird *προσκυν.* construiert, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 463.) eingeschlossen ist. — *ἡμεῖς*) asyndetisch und desto gewichtiger eintretend, sind die *Juden*. So nothwendig nach dem ganzen Zusammenhange, nicht: wir *Christen*, so dass *ἡμεῖς* das specifisch christliche Bewusstsein gegenüber der unbewussten Gottesverehrung des Israelitischen Stammes in seinem Samaritischen und Jüdischen Zweige gnostisch als ein völlig neues ausdrücken solle (*Hilgenf.*, vgl. auch noch in s. Zeitschr. 1863. p. 213 ff.). Dass sich Jesus mit in die *Juden* einschliesst, wie er wirklich ein solcher war (Gal. 4, 4. Joh. 1, 11.), kann im Zusammenhange des Gegensatzes nicht befremden. Aber im Folgenden erhebt sich der Herr so weit über diesen Gegensatz hinaus, dass in der Zukunft, welche er eröffnet (V. 23 f.), auch die verschiedene Volksthümlichkeit keine weitere Bedeutung mehr behält, daher er zwar den Vorzug der *Juden*, wie er jetzt noch vor der Erscheinung dieser höhern Zukunft geschichtlich war, auf die Frage der Frau einfach und bestimmt ausdrücken, nicht aber beabsichtigen konnte, „sie von der Unwahrheit ihrer Nationalität loszulösen“ (*Luthardt*), vielmehr nur dem Rechte seines Messianischen Patriotismus, wie selbiges in der Geschichte und in der Ordnung Gottes begründet war (Rom. 1, 16.), auf die gegebene Veranlassung nichts zu vergeben. — *ὅτι ἡ σωτ.* etc.) *da das Heil* (natürlich nicht ohne den *σωτήρ*, der aber nicht bezeichnet ist) *aus den Juden* (nicht aus dem Samaritischen Volke) *herührt*, — ein allgemeiner als unbestreitbar gesetzter, schon auf der Verheissung Abraham's Gen. 12. (vgl. Jes. 2, 3. Mich. 4, 2.) ruhender Lehrsatz von der *σωτηρία* des Messiasreichs, deren *künftiges* Dasein nach der Natur solcher geschichtlicher Axiome *vergegenwärtiget* ist. Ist aber das Heil aus den *Juden*, so ist diese ihre heilsgeschichtliche Bestimmung die thatsächliche Begründung (*ὅτι*) davon, dass

dieses Volk die rechte und reine Offenbarung Gottes hat, deren höchste Spitze und Vollendung eben jene σωτηρία ist, Rom. 9, 4 f. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, dass das ἡμεῖς — οἶδαμεν nicht allen Individuen der ἡμεῖς (von denen ja so viele die σωτηρία verwarfen) gelten soll, sondern dem Volke im Ganzen seiner Idee nach als dem Gottesvolke, dessen Prärogative durch die empirischen Ausnahmen nicht aufgehoben wird. So steckt die unsichtbare Kirche in der sichtbaren.

V. 23 f. Aber *) auch dieser Gegensatz (vrgl. V. 21.) wird sich auflösen, nämlich durch das προσκυνεῖν der wahren, d. i. der Idee eines solchen entsprechenden (vrgl. z. 1, 19.) Gottesanbeter, deren Zeit kommt und schon vorhanden ist (so fern Jesus bereits einen kleinen Kreis Solcher gesammelt hatte). Bei ἔρχ. ὥρα V. 21. konnte er καὶ νῦν ἐστὶν nicht hinzusetzen. — ἐν πνεύματι κ. ἀληθ.) bezeichnet das in zwei zusammengehörigen Stücken bestehende Element, in welchem das προσκυνεῖν vor sich geht, nämlich 1) in Geist, d. h. die Anbetung ist nicht eine Thätigkeit, welche in sinnlichen Handlungen, Gebährden, Ceremonien, Zeit- und Ortsbeschränkungen, überhaupt im Gebiete des Sinnlichen geschieht, sondern eine solche, welche in der höhern geistigen Natur des Menschen, die das Substrat seines sittlichen Selbstbewusstseins und der Sitz seines wahren ethischen Lebens ist, durch deren Gedanken, Gefühle, Willensstrebungen, Erregungen, Erhebungen u. s. w. vor sich geht; sonst wäre die προσκύνησις im Bereiche der σάρξ, welche der Gegensatz der wahren Anbetung ist. Vrgl. Rom. 1, 9.: ᾧ λατρεύω ἐν τῇ πνεύματί μου. Dass das πνεῦμα, in welchem diese geschieht, vom göttlichen πνεῦμα begeistert ist (vrgl. Rom. 8, 14—16. 26.), versteht sich nach alt- und neutestamentlicher Anschauung von selbst, ohne dass jedoch ἐν πνεύματι gegen V. 24. vom objectiven göttlichen Geiste zu erklären ist (Luthardt, Brückn., Bauml. nach Aelteren). Die προσκύνησις ἐν πνεύμ. ist λογική Rom. 12, 1.; sie schliesst die ritus externos nicht an sich, aber allen mechanischen Gebrauch und alles opus operatum aus. 2) in Wahrheit, d. h. nicht: mit Aufrichtigkeit und Red-

*) ἀλλὰ, gleichwohl, nicht dem ἡ σωτηρία ἐκ τ. Ἰουδαίων ἐστὶν entgegengesetzt (Hilgenf., als ob μὲν — δέ stände), sondern wie der Inhalt des Folgenden (das wahre προσκυνεῖν) beweist, dem ἡμεῖς — οἶδαμεν. Bauml. nimmt es als steigende Anknüpfung an V. 21.: „ja es kommt die Zeit“ u. s. w. So wird aber V. 22. willkürlich übersprungen.

lichkeit, was nach οἱ ἀληθινοί viel zu unbedeutend wäre, sondern: so dass die Anbetung in Uebereinstimmung mit ihrem Objecte ist, dem Wesen und den Eigenschaften Gottes nicht widersprechend, sondern entsprechend. Sonst ist sie in der Sphäre des bewussten oder unbewussten ψεύδος; dieses, nicht σκιά oder τύποι, ist der Gegensatz. — προσκυνήτης ausser bei Eust. u. Hesych. nur noch Inscript. Chandl. p. 91. — καὶ γὰρ etc.) denn auch der Vater u. s. w. Das καὶ besagt, dass das, was die προσκυνεῖται ihrerseits thun, auch von Seiten des Vaters gewollt werde. Unrichtig Luther, B. Crus., Tholuck, Hengstenb. u. M.: als ob καὶ γὰρ τοιούτους oder καὶ γὰρ ζητεῖ stände. Nach καὶ γὰρ hat immer, auch 1. Kor. 14, 9., das gleich Folgende den durch καὶ vorbereiteten Nachdruck; Stallb. ad Plat. Gorg. p. 467. B. Uebrigens kommt es bei Joh. nicht weiter vor. Gewöhnlich wird καὶ übersehen; richtig aber Vulg.: „nam et pater.“ — ζητεῖ) er verlangt darnach. Vrgl. Herod. 1, 94. Joh. 1, 39. 4, 27. al. τοιούτους ist mit grossem Nachdruck vorgestellt: als so Beschaffene begehrt er seine Anbeter. — πνεῦμα ὁ Θεός etc.) Das Prädicat mit Nachdruck voran (vrgl. 1, 1. Θεὸς ἦν ὁ λόγος): Geist ist Gott u. s. w. Diess fügt zu dem Willen Gottes (V. 23.) als weiteres Motiv für die rechte Anbetung seine Natur hinzu *), welcher auf Seiten des Menschen die Art und Weise der προσκύνησις entsprechen müsse. Eine sarkische und unwahre Anbetung, wie ganz wäre sie dem über alles Sinnliche, Oertliche, Partikularistische, Gabenbedürftige u. s. w. völlig erhabenen, schlechthin sittlichen, heiligen Wesen Gottes, der ja Geist ist, heterogen! eine geistige und wahre aber ist Θεοπρεπής κ. κατάλληλος, Euth. Zig., der Idee Gottes als Geistes homogen.

V. 25 f. Das Weib ist von der Antwort Jesu gefasst, aber fasst sie noch nicht, und beruft sich auf den Messias;

*) Das πνεῦμα ὁ Θεός ist mit der Annahme einer Leiblichkeit Gottes nicht zu vereinigen (gegen die Ausweichungen Hamberger's in d. Jahrb. f. D. Th. 1867. p. 421.). Zu verstehen aber, dass Gott Geist sei, konnte Jesus schon nach Ex. 20, 4. Jer. 31, 3. Jedem zumuthen, welcher dem alttestamentlichen Monotheismus angehörte, und es bedarf daher, um den Ausdruck der Frau gegenüber begreiflicher erscheinen zu lassen, der Spuren des Samaritanischen Spiritualismus (Gesen. de theol. Sam. p. 12. de Pentat. Sam. orig. p. 58 ff.) keineswegs. Ueberhaupt soll πνεῦμα nicht etwas Neues dem A. T. gegenüber aussagen (Lutz bibl. Dogm. p. 45., Köstlin Lehrbegr. p. 79.), sondern nur etwas Bekanntes mit dem entsprechenden Nachdruck nach seiner Wichtigkeit hervorheben. Vrgl. Hofm. Schriftbew. I. p. 68 ff. Weiss Lehrbegr. p. 54 f.

Χριστῷ Χριστὸν ἔλεξεν, *Nonn.* Treffend *Chrys.*: εἰλιγγίασεν ἡ γυνή (es schwindelte ihr) πρὸς τὰ λεχθέντα, καὶ ἀπηγόρευσε πρὸς τὸ ὄψος τῶν εἰρημένων, καὶ καμουῖσα ἀκουσον τί φησιν etc. Die Ahnung, dass Jesus selbst der Messias sei, giebt sich in ihren Worten nicht zu erkennen (gegen *Luthardt*), aber diese sind auch nicht ausweichend oder abbrechend (*Lücke, de Wette*), sondern Ausdruck des in diesem Momente der Ergriffenheit tief empfundenen Bedürfnisses der Messianischen Erscheinung, welches Jesus auch in ihr erkennt und daher durch seine Erklärung sofort befriediget. — Die Samariter erwarteten, die Jüdische Nationalhoffnung theilend und auf Grund der Messianischen Stellen des Pentateuch (wie Gen. 15. 49, 10. Num. 24. u. bes. Deut. 18, 15.), den von ihnen יהושע oder יהיה (jetzt *el Muhdy*, s. *Robinson* III. p. 320.) genannten Messias *), dessen Beruf sie mit weniger politischer Beimischung, doch auch als Wiederherstellung des Reichs Israel, und als Erneuerung des Garizim-Cultus, aber als blos menschliches Wirken fassten. S. *Gesen.* de theol. Sam. p. 41 ff. u. ad carmina Sam. p. 75 ff. *Bargès* a. a. O. *Vilmar* a. a. O. Gegen die ungeschichtliche Behauptung von *B. Bauer*, die Samariter hätten damals keinen Messiasglauben gehabt (evang. Gesch. Joh. Beil. p. 415 ff.), s. *B. Crus.* Μεσσίας (nicht mit Artik. wie 1, 42.) spricht das Weib als *Nom. propr.*; so nahm sie die zweifellos auch in Samarien bekannte Jüdische Benennung, welche zu gebrauchen ihr der Respect vor dem hochbegabten Juden, mit welchem sie es zu thun hatte, so nahe legen konnte, dass die Annahme, *Johannes* habe ihr den Namen in den Mund gelegt (*Ammon*), ohne zureichenden Grund ist. — πάντα in populär unbestimmter Allgemeinheit. — ἐγὼ εἰμι) ich bin es, nämlich der Messias V. 25., einfach allgemein Griechisch, nicht nach Deut. 32, 39. Man beachte das unumwundene Bekenntniss gegen die arglose und zum Glauben bereite Samariterin (vrgl. *Chrys.*). Die Bemerkung dieses besondern Verhältnisses, so wie der Umstand, dass hier kein politischer Missbrauch (6, 15.) zu besorgen war, hebt den Widerspruch, in welchem die frühzeitige Erklärung mit Matth. 8, 4. 16, 20. al. zu stehen scheint.

*) Der Samarit. Name יהושע oder יהיה wird theils der *Bekehrer* erklärt (so *Gesen.* u. *Ewald*), theils der *Wiederkehrende* (*Mose*), wie es *Sacy, Juynboll* (Commentar. in hist. gentis Sam. L. B. 1846.), *Hengstenb.* fassen. Sprachlich ist Beides möglich; geschichtlich wegen Deut. 18, 15. liegt letztere Fassung näher.

V. 27. Ἐπὶ τοῦτω) *Hierzu*, als diess vorging. S. *Bernhardy* p. 250. *Winer* p. 367. Oft bei Plato. — ἐθαύμαζον) Das schildernde Imperf. wechselt mit dem bloß berichtenden Aor. S. *Kühner* II. p. 74. — μετὰ γόναικιν) *mit einem Weibe*; denn sie hatten die Erfahrung noch nicht gemacht, dass sich Jesus über die Rabbinischen Satzungen von der Unwürdigkeit männlicher Unterhaltung mit Frauen und der Gesetzunterweisung derselben (s. *Lightf.*, *Schoettg.* u. *Welst.*) hinwegsetzte. — οὐδεὶς μέντοι etc.) Scheu der Ehrerbietung. — τί ζητεῖς) *was begehrtst du?* was dich nämlich zu dieser befremdenden Unterredung veranlasst hat; 1, 39. Es ist kein Grund da, μετ' αὐτῆς zeugmatisch (παρ' αὐτῆς) auch auf ζητεῖς mit zu beziehen (*Lücke*, *de Wette*); eben so wenig, ζητεῖν gegen den sonstigen Gebrauch streiten zu fassen, so dass die Jünger an einen volksfeindlichen Wortwechsel gedacht hätten (*Ewald*). — ἢ) *oder*, wenn du nichts begehrt.

V. 28—30. Οὖν) in Folge der Ankunft der Jünger, wodurch ihre Unterredung mit Jesu abgebrochen wurde. — ἀφῆκεν etc.) οὕτως ἀνήφθη τῇ πρὸς τῶν πνευματικῶν ναμάτων, ὡς καὶ τὸ ἄγος ἀφεῖναι καὶ τὴν χρείαν, δι' ἣν παρεγένετο, *Euth. Zig.* Welche Macht der entschiedenen Erweckung neuen Lebens in diesem Weibe! — πάντα ὅσα) auch oft bei Classikern zusammen. Xen. Anab. 2, 1, 2. Soph. El. 370. 880. 884. *Bornem.* ad Anab. 1, 10, 3. — ἐποίησα) was ihr Jesus V. 18. gesagt hat, *aus dem Gefühle der Schuld* bezeichnet. So war's ihr das Summarium ihrer Sittengeschichte. — μήτι οὗτος etc.) nicht: „ob er nicht wirklich der Messias sei?“ so dass die Frage eine *Bejahung* setze. So *Lücke*, aber gegen den durchgängigen Gebrauch des fragenden μήτι, nach welchem vielmehr zu fassen ist: *doch nicht etwa dieser ist der Messias?* was zwar eine *verneinende* Antwort setzt, aber aus der Scheu und Schüchternheit der Ueberraschung über den allzu grossen Fund psychologisch zu erklären ist. Die Frau glaubt die Sache, aber von der Grösse ihrer Entdeckung hingenommen, traut sie sich selbst nicht, und wagt bescheiden nur wie eine Zweiflerin zu fragen. Vrgl. z. Matth. 12, 23. *Baeuml.* Partik. p. 302 f. — Man beachte V. 30. den Wechsel von ἐξῆλθον und dem veranschaulichenden ἤρχοντο (vrgl. z. V. 27. 20, 3.). Bei letzterem sieht der Leser den Zug kommen. Vrgl. V. 40., wo sie ankommen.

V. 31—34. Ἐν τῇ μεταξὺ) *in der Zwischenzeit* (Xen. Symp. 1, 14. *Lucian* V. H. 1, 22. D. D. 10, 1.), nachdem das Weib weggegangen ist und ehe die Samariter

kommen. — V. 32. Jesus, das Sinnliche zur Folie des entsprechenden Uebersinnlichen (des *pastus animi*) machend, redet aus dem Gefühl der innern Erquickung und Befriedigung, welche er eben noch durch sein Wirken auf die Samariterin erfahren hat und fort und fort durch sein ganzes gottgewolltes Werk bis zu dessen Vollendung erfahren sollte. Diese innere Sättigung lässt ihn jetzt auf die leibliche Speise verzichten. Beachte den gegensätzlichen Nachdruck von *ἐγώ* u. *ὑμεῖς*. — Ueber *βρωσῖς* gleich *βρῶμα* V. 34. s. z. Kol. 2, 16. — V. 33. In der Frage des Unverständnisses *μήτις* etc. hat *ἤνεγκεν* den Ton: doch nicht *gebracht* hat Jemand ihm u. s. w.? — V. 34. *ἐμὸν βρῶμα* etc.) d. i. ohne Bild: *was mir Befriedigung und Genüge giebt*, ist: ich habe zu thun, was Gott von mir will, und zu vollenden *das* (Erlösungs-)Werk, welches *Er* (*αὐτοῦ* nachdrücklich voran) mir aufgetragen hat (17, 4.). Merke 1) dass *ἵνα* nicht gleich *ὅτι* ist, welches objectiv den thatsächlichen Inhalt von *ἐμὸν βρ.* ausdrücken würde, sondern das Wesen des *βρῶμα* in *telischer* Vorstellungsform bezeichnet und in die *Bestimmung* setzt, die Jesus verfolgt — ein bei Joh. sehr gangbarer Gebrauch. 2) Das *Praes. ποιῶ* ist das *fortwährende* Thun, der *Aor. τελειώσω* der *Vollendungs-Act*, die künftige Spitze des *ποιῶ*. Vrgl. 17, 4.

V. 35. Wie sehr das *ἵνα ποιῶ* etc. bereits im besten Gange war, davon waren eben jetzt die herbeikommenden Stadtbewohner (V. 30.) ein Beweis. Sie kommen durch das grüne Saatheld, und machen so die Fluren, welche erst in vier Monaten die Erndte bieten, in höherem Sinne schon jetzt zu weissen Erndtefluren. Darauf weist Jesus die Jünger hin, und knüpft an das schöne Naturbild weitere entsprechende Belehrungen bis V. 38. — *οὐχ ὑμεῖς λέγετε*) nämlich in der jetzigen Jahreszeit (*ἔτι*). Das *ὑμεῖς* tritt *dem* gegenüber, was *Jesus* sagen will, obwohl die Antithese im Folgenden durch kein *ἐγώ* bezeichnet ist, weil der Gegensatz der *Zeit* in den Vordergrund getreten *). Die Annahme, dass die Jünger (und zwar mit theologischem Sinne unter Hinweisung auf das nöthige Hoffen und Harren) auf ihrer Wanderung eine solche Bemerkung gemacht hätten (*Hengstenb.*), ist weder angedeutet noch dem *Präsens λέγετε* entsprechend. — *ὅτι ἔτι — ἔρχεται*) Die Erndte

*) wie auch bei Griechen die Beweglichkeit der Gedanken oft die gegensätzlichen Momente im Verlaufe des Satzes wechselt. S. *Dissen* ad Dem. de cor. 163. *Schaefer* ad Timocr. p. 763. 13.

begann Mitte Nisan (*Lightf.* p. 1003.), also im April. Mit- hin müssen die Worte im Decemb. gesprochen sein, wo Je- sus, da die Saatzeit in den Monat Marcheswan (Anfang Novemb.) fiel, schon von grünenden Saaten umgeben sein konnte, deren künftige Erndte aber erst noch eine Zeit von vier Monaten bedurfte. Daher: *noch vier Monate sind es und* (dauert es, bis) *die Erndte kommt.* Ueber den para- taktischen Ausdruck mit καί statt einer Zeitpartikel s. *Stallb.* ad Plat. Symp. p. 220. C. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 881. Ueber die chronologische Wichtigkeit dieses Spruchs s. *Wie- seler* Synopse p. 214 ff. Der *sprichwörtlichen* Auffassung (*Lightf.*, *Grot.*, *Tittm.* u. M. auch *Lücke*, *Tholuck*, *de Wette*, *Krafft* Chronol. p. 73.), nach welcher im *Allgemei- nen* gesagt sei: *von der Saat bis zur Erndte sind vier Mo- nate* (man müsste so die Saatzeit bis in den Decemb. hinein rechnen, vrgl. *Bava Mezia* f. 106. 2.), steht, abgesehen da- von, dass sonst das Sprichwort nicht vorkommt, entgegen, theils dass die Saatzeit nicht darin bezeichnet ist, und da- her ἔτι (vrgl. nachher ἥδη) nicht auf einen hinzuzudenken- den, sondern auf den damaligen Zeitpunkt hinweist, theils dass das betonte ὑμῖς bei einem allgemeinen Sprichworte (vrgl. vielmehr Matth. 16, 2.) gänzlich unmotivirt und wun- derlich wäre *). — Beachtenswerth ist, *wie lange* sich Je- sus in Judäa aufgehalten (seit April). — τετράμηνος sc. χρόνος, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 549. — τὰς χώρας regio- nes. Sie waren erst bestellt und mit aufspriessender jun- ger Saat versehen, und doch in einem andern Sinne schon *weiss behuf Erndtung*, weil durch die auf diesen Fluren zu Christo herauskommenden Städter in concreter Erscheinung den Augen der Jünger sich darbot (daher ἐπάρχετε τοὺς ὀφθαλμούς etc.), wie jetzt für die Menschen die Zeit der Bekehrung (der Reife) da sei, um bei der nahen Errich- tung des Messiasreichs in dasselbe gesammelt zu werden wie Erndtefrucht (vrgl. Matth. 3, 12.). Jesus giebt also hier eine prophetische Anschauung, aber nicht blos von der nahen Bekehrung der *Samariter* (Act. 8, 5 ff.), sondern er erhebt von der concreten Thatsache, die jetzt vor Augen sich darstellte, also von den durch die grünenden Saatfel- der herauskommenden Sychariten, seinen Seherblick über die *ganze Menschheit*, deren Bekehrung, von Ihm eingelei-

*) Diess auch gegen *Hilgenf.*, nach welchem ἔτι auf die Gegen- wart, nicht auf die Zukunft gehen, und der Sinn sein soll, dass der vierte Monat *noch nicht vorüber* und die Erndte *schon da sei*. Mit 11, 39. ist diese sonderbare Fassung gar nicht zu stützen.

tet, durch die Jünger vollendet werden sollte. S. bes. V. 38. Mit Unrecht leugnet *Godet* diese weitere prophetische Beziehung und bleibt blos bei dem damaligen Vorgang als einem improvisirten Erndtefesten stehen. Das genügt der weitem Rede V. 36—38. nicht, welche jenen concreten Vorgang zwar zum Anlass, aber das ganze dienstliche Verhältniss der Jünger und ihrer Arbeit dem Herrn gegenüber zum Inhalte hat. Erkennt man diess nicht an, so zwingt namentlich V. 38. zu wunderlicher Deutung. — ὅτι nicht *denn*, sondern nach gangbarer Attraction (*Winer* p. 581.): *dass* sie nämlich. — ἤδη) *eben jetzt, zur Stunde*, nicht erst in vier Monaten; mit Nachdruck am Schlusse (*Stallb.* ad *Plat. Phaedr.* p. 256. *E.* ad *Menex.* p. 235. *A.*). Vrgl. 1. Joh. 4, 3. *Kühner* ad *Xen. Anab.* 1, 8, 16. Daher nicht zum Folgenden zu ziehen (*A. C.* D. E. L. Sin. Codd. d. It. al., Schulz, Tisch., Ewald, Ebrard, Godet*), wodurch die Correlation mit ἔτι unpassend würde. Uebrigens vrgl. *Ovid. Fast.* 5, 357.: „maturis albescit messis aristas.“

V. 36. Diese Erndte, — *wie lohnend für den Erndtenden* (d. i. für euch, meine Jünger)! Der Lohn für seine Arbeit besteht darin, dass (καί explicativ.) er Frucht sammelt in das ewige Leben (dieses örtlich gedacht, wie eine Scheuer, was aus συνάγει folgt, gegen *Luthardt*, welcher εἰς vom Erfolg erklärt, vrgl. z. V. 14.), d. h. ohne Bild: dass er Menschen bekehrt und ihnen dadurch die Aufnahme in das Messiasreich vermittelt. Darüber freuen sich nach Gottes Ordnung (ἵνα) *zusammen sowohl der Süende (Christus) als auch der Erndtende*. Falsch verstehen *Chrys.* u. *M.* unter dem σπείρων die Propheten. — Zu ὁμοῦ mit Einem Verbum im Singul. und zwei Subjecten vrgl. *Hom. Il. α.* 61.: εἰ δὴ ὁμοῦ πόλεμος τε δαμῆ καὶ λοιμὸς Ἀχαιοῦς. *Soph. Aj.* 1058. Es bezeichnet aber hier allerdings das Gleichzeitige, nicht blos das Gemeinsame der Freude (*B. Crus., Luthardt*); denn es ist die Erndtefreude, die auch der Säemann zur Zeit der Erndte, nämlich über den Segen, der sich an seine Säearbeit geknüpft hat, haben soll.

V. 37 f. „Sowohl der Säende als auch der Erndtende, sage ich, denn die sind hiebei zwei Verschiedene.“ — ἐν γὰρ τούτῳ etc.) *denn hierin, in diesem Säe- und Erndteverhältniss, hat der Spruch* (das Sprichwort des gewöhnlichen Lebens, τὸ λεγόμενον, *Plat. Gorg.* p. 447. *A. Phaedr.* p. 101. *D. Pol.* 10. p. 621. *C.*, vrgl. ὁ παλαιὸς λόγος *Phaedr.* p. 240. *C. Gorg.* p. 499. *C. Soph. Trach.* 1.) *seine wesentliche Wirklichkeit*, d. i. den eigentlichen, seine Idee darstellenden Inhalt. Vrgl. *Plat. Tim.* p. 26. *E.*: μὴ πλᾶσθέντα μὴ-

θον, ἀλλ' ἀληθινόν (d. i. einen wirklichen) λόγον. Die Beziehung des λόγος auf den Spruch des Knechts Matth. 25, 24., welche *Weizsäcker* wahrscheinlich findet *), wäre sehr fremdartig; die Fassung von ἀληθινός aber gleich ἀληθής 2. Petr. 2, 22. (*de Wette* u. V.) ist ganz gegen die Johanneische Eigenthümlichkeit (auch 19, 35.). Der Artikel vor ἀληθ., welcher aus Unachtsamkeit leicht weggelassen wurde (B. C.* K. L. T. b A. Or.), setzt das Prädicat mit ausschliesslicher Bestimmtheit. Vrgl. *Bernhardy* p. 322. *Kühner* II. p. 140. Von anderen Verhältnissen (nicht ἐν τούτῳ) ist der Spruch nicht der seine eigentliche Idee ausdrückende. — Ueber das Sprichwort selbst und seine verschiedene Anwendung s. *Welst*. Das ἀληθινόν desselben wird V. 38. erklärt. — ἐγώ) mit Nachdruck: *ich*, mithin der Säende des Sprichworts. — Die *Praeter. ἀπέστειλα* und εἰς ἐλεηλ. sind nicht prophetisch (*de Wette, Tholuck*), sondern die Sendung und Berufsführung der Jünger lag sächlich schon in ihrer Annahme zur Apostelschaft **). Vrgl. 17, 8. — ἄλλοι u. αὐτῶν geht auf *Jesum* (welchen freilich *Olsk.* nach Matth. 23, 34. sogar ausschliesst!), nicht auf oder mit auf die Propheten und den Täufer (so die Väter u. die meisten Aelteren, auch *Lange, Luthardt, Ewald* u. M.), oder gar alle Organe der vorbereitenden Heilsökonomie überhaupt (*Tholuck*). Es sind Plurale der Kategorie, s. z. Matth. 2, 20. Joh. 3, 11., die Arbeit Jesu, in welche die Jünger eingetreten, überhaupt als nicht ihre, sondern Anderer, als fremde Arbeit darstellend. Aber dass *Jesus* diese Arbeit gethan, verstand sich nach dem Zusammenhang von selbst, wenn er's auch durch das plurale ἄλλοι mit sinniger Ver-

*) Ueberhaupt hat *Weizsäcker* in der Zusammenstellung synoptischer Sprüche mit Johanneischen Reden, in welchen jene frei verwendet sein sollen (p. 282 ff.), viel Fernliegendes in unerweisliche Parallelen gebracht. Die geniale Selbstständigkeit der eigenen Erinnerung und Reproduction hob den Joh. über das Suchen solcher Anlehnungen hinaus.

**) nach *Godet* soll ἀπέστ. die in V. 36. von ihm gefundene Aufforderung zum Erndtewerk an den herbeiziehenden Sychariten sein. Dann nimmt er ἄλλοι κερπ. als Beziehung auf die durch das Gespräch mit dem Weibe von Jesu gethane Arbeit. Letzteres soll sogar mit einer „finesse qu'on oserait presque appeller légèrement malicieuse“ und mit einem „aimable sourire“, weil sie ihn nämlich während ihrer Abwesenheit ruhend gedacht hätten, zu den Jüngern gesagt sein. Die sollennen Begriffe der ἀποστολή und des κόπος vertragen solche Ein- und Zwischendeutungen am wenigsten. Und in V. 36. wird die „invitation à prendre la faucille“ rein hineingetragen.

zichtung nicht gradezu ausspricht; Er hat die Bekehrung der Menschheit eingeleitet; die Jünger sollen sie vollziehen; Er hat das Saathfeld bearbeitet und gesäet; sie sollen arbeiten was noch weiter nöthig ist und erndten. Die grosse Arbeit der Apostel in ihrem Berufe wird nicht verneint, aber im Verhältniss zur Arbeit Jesu selbst als das Leichtere, weil nur Fortsetzende, und unter dem heitern Bilde der Erndte (vgl. Jes. 9, 3. Ps. 126, 6.) *ermuthigend* dargestellt. Denkt man bei ἄλλοι an die Bekehrungsthätigkeit des Philippus Act. 8, 52., in welche Petrus und Joh. eingetreten (*Baur*), oder an die Arbeit des Paulus unter den Heiden, deren Frucht den Uraposteln zugefallen sei (*Hilgenf.*), so kann man mit gleichem Rechte *alles* exegetisch Unmögliche durch ein ὑστερον πρότερον kritischer Willkür ermöglichen.

V. 39 ff. Rückkehr zur Geschichtserzählung V. 30., welcher Vers hier seine Erläuterung empfängt, woran sich dann die weitere Geschichte anreihet, V. 40—42. — Ueber die Stellung πολλοὶ ἐπ. εἰς αὐτ. τῶν Σαμ. s. *Buttm.* neut. Gr. p. 332. — ὅτι εἰπέ μοι πάντα etc.) Auslegung des *Gewissens* von V. 18. διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ) *wegen seiner Rede* (Lehre). Von *Wundern* keine Spur, woraus sich aber nicht schliessen lässt, dass das Wunderbedürfniss bei den Samaritern nicht vorhanden gewesen (s. vielmehr Act. 8, 6 ff.). Fand Jesus sein *Wort* für jetzt hinreichend, so unterliess er das Wunderthun grundsatzmässig (s. V. 48.), und sein mächtiges Wort war bei dem unbefangenen Volke desto mächtiger. — διὰ τὴν σὴν λαλίαν) *wegen deines Geredes*. So λαλιά durchgängig im altclassischen Gebrauch. Das Wort ist *gewählt*, vom Standpunkte der *Sprechenden* aus, wogegen *Johannes* als unpartheiischer *Berichterstatter* eben so passend V. 39. τὸν λόγον sagt. Ueber λαλιά 8, 43., wo Jesus *seine* Rede so nennt, s. z. d. St. Beachte übrigens den Nachdruck von σὴν, dem λόγος *Jesu*, den sie nun selbst (αὐτοί) gehört haben, gegenüber. — ἀκηκόαμεν) Das nachherige ὅτι bezieht sich auf beide Verba. *Gehört* haben sie, dass Jesus der Messias sei, indem sich diess aus seinem Reden ihnen *ergeben* hat. — ὁ σωτήρ τ. κόσμου) nicht aus der *Individualität des Joh.* (1. Joh. 4, 14.) den Leuten in den Mund gelegt, wie *Lücke* u. *Tholuck* anzunehmen geneigt sind, sondern ein Bekenntniss, welches als Frucht des zweitägigen Unterrichts Jesu begreiflich genug ist, zumal dem Samaritanischen Messiasglauben der Universalismus näher stand (s. *Gesen.* de Samar. theol. p.

41 ff.) als dem Jüdischen mit seiner concreten und energischen Volksthümlichkeit.

Anmerkung. Das Verbot Matth. 10, 5. streitet weder mit der Geschichte Joh. 4. überhaupt, noch insonders mit der Verheissung V. 35 ff., sondern hat nur eine *vorläufige* Bestimmung, wird durch Matth. 28, 19 f. Act. 1, 8. wieder aufgehoben, und zieht auch für die eigene Arbeit Jesu (der selbst Heiden nicht ganz ausschloss) keine unübersteigliche Schranken. Act. 8, 5 ff. aber weist nicht auf eine mythische Entstehung unserer Geschichte, sondern gehört zur Erfüllung ihrer Verheissung. Ihre einzelnen Züge sind so originell und psychologisch wahr, und die Reden Jesu (s. bes. V. 21—24.) so aus der lebendigen Tiefe seines Geistes, dass die Anstösse, welche man an Einzelheiten genommen (wie z. B. an den Missverständnissen der Frau, an der Rede über die Speise V. 32., an dem Geheiss Jesu zur Herbeirufung des Mannes, an der Frage des Weibes über den Ort der Anbetung, an dem Samariterglauben, welcher mit Luk. 9, 53. streite), nicht in's Gewicht fallen können, und grade nur durch die Ursprünglichkeit der Geschichte, nicht durch Annahme einer absichtlichen Dichtung sich erledigen. Diess gegen *Strauss*, *B. Bauer* und zum Theil *Weisse*; auch gegen *Scholten*, nach welchem der Verf. in nicht geschichtlicher Schilderung den *Geist* hat ausdrücken wollen, welcher Jesum auch für die Samariter beseelte. Für den Theil des Berichts, dessen Zeugen die abwesenden Jünger nicht sein konnten, tritt die nach dem urlebendigen Gepräge desselben anzunehmende Mittheilung Jesu selbst als volle Gewähr ein, und es bedarf dabei der unbegründeten Vermuthung, Joh. sei V. 8. bei Jesu zurückgeblieben (*Hengstenb.*, *Godet*), keinesweges. Wenn endlich *Baur* p. 145 ff. (vgl. auch *Hilgenf.*) unsere Geschichte in einen *Typus* auflöst: „die Samariterin als das empfängliche, dem Glauben sich bereitwillig öffnende und ein weites Erndtefeld darbietende *Heidenthum*“, ein Gegenstück zum Nikodemus, dem Typus des unempfänglichen Judenthums, — so bleibt bei aller Willkür, mit welcher der Erfinder verfahren wäre, am auffallendsten, weshalb er Jesum nicht einer wirklichen *Heidin* zugeführt hat, was nicht schwerer zu erdichten war, und weshalb er die Reden der Frau von jedem Hauch *heidnischen* Wesens so rein gehalten (V. 20 ff.), und ihr sogar die bestimmte Messiasoffnung (V. 25. 42.) in den Mund gelegt habe, mit welchen Ungeschicktheiten er völlig aus der Rolle gefallen wäre.

V. 43 f. *) *Τὰς δύο ἡμέρας.*) Der Artikel aus V. 40.

*) *S. Ewald Jahrb. X. 1860. p. 108 ff.* Derselbe trifft im Wesentlichen mit meiner Fassung zusammen; vrgl. auch dessen *Johann.*

zu erklären. — *αὐτός*) *ipse*, nicht bloß Andere in Bezug auf ihn; *er selbst* nahm keinen Anstand u. s. w. Zur Sache selbst vgl. Matth. 13, 57. Mark. 6, 4. Luk. 4, 24. Wenn aber *Schenkel* aus *προφήτης* entnimmt, Jesus habe sich noch nicht als *Messias* angesehen, so ist diess ein Missbrauch des allgemeinen Worts, in dessen Kategorie auch der Begriff des *Messias* fällt. — *ἐμαρτύρ.*) nicht im Sinne des *Plusquampr.* (*Tholuck, Godet*; s. z. 18, 24.), sondern: *damals* als er nach Galiläa zurückkehrte. — *γάρ* ist das ganz gewöhnliche *denn*; und *πατρίδι* nicht die *Vaterstadt*, sondern, wie *Γαλιλαίαν* V. 43. u. 45. klar beweist, das *Vaterland*. So gewöhnlich auch bei allen Griechen seit Homer. Die Worte enthalten den *Grund*, weshalb er nach Galiläa zurückzukehren kein Bedenken trug. Das begründende Moment aber liegt in der gegensätzlichen Beziehung von *ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι*. Fehlt's nämlich, wie Jesus selbst bezeugte, einem Propheten *im eigenen Vaterlande* an Ehre, so muss er sich dieselbe *im Auslande* erwerben. Und das hatte Jesus gethan. In der Fremde, in Jerusalem, hatte er den dort anwesend gewesenen Galiläern durch sein grosses Wirken den Respect eingeflösst, welchen man dem einheimischen Propheten zu versagen pflegt. So brachte er die Prophetenehre *aus der Fremde* mit *). Daher (V. 45.) fand er auch Aufnahme bei den Galiläern, weil sie seine Wunder in *Jerusalem* (2, 23.) mit angesehen hatten. Unrichtig ist's also schon deshalb, *Γαλιλαίαν* speciell von *Obergaliläa* im Gegensatz gegen *Untergaliläa*, wo Nazareth lag, zu verstehen. So *Lange* trotz dessen, dass *Γαλιλ.* hier die allgemeine populäre Bezeichnung der ganzen Provinz im Gegensatz von Samarien (*ἐκείθεν*) sein muss, man mag nun *καὶ ἀπῆλθεν* b. *Elz.* beibehalten oder nicht. Unrichtig ferner und rein willkürlich eintragend ist es, die *πατρίς* von *Nazareth* zu deuten, und *γάρ* darauf zu beziehen, dass er

Schr. I. p. 194 f.; desgl. *Godet*, welcher jedoch ohne irgend einen Fingerzeig des Textes eine die synoptische Ueberlieferung berichtende Absicht im Zusammenhang mit 3, 24. unterlegt. Joh. wolle „constater l'intervalle considérable qui sépara du baptême de Jésus son retour définitif et son établissement permanent en Galilée.“ Er gebe 3, 24. die Thatsache und hier den Beweggrund. *Scholten* legt den das folgende *γάρ* motivirenden Nachdruck auf *ἐκείθεν*, welches aber ganz unwesentlich ist und eben so gut fehlen könnte.

*) *Baeuml.* wendet gegen meine Erklärung ein: es sei unglaublich, dass nach den Worten „er begab sich *nach Galiläa*“ das Folgende den Grund enthalte, weshalb er früher *Galiläa verlassen* habe. Aber so ist der logische Zusammenhang gar nicht.

zwar nach Galiläa, *aber nicht nach Nazareth* (Chrys. u. Euth. Zig. gar: Kapernaum) gegangen sei (Cyrill., Nonnus, Erasm., Beza, Calvin, Aret., Grot., Jansen, Bengel u. V., auch Kypke, Rosenm., Olsh., Klee, Gemberg in d. Stud. u. Krit. 1845. 1., Hengstenb., Baeuml.). Unrichtig auch, weil ganz contextwidrig und gegen die allgemeine, auch Johanneische Betrachtungsweise, nach welcher Galiläa die Heimath Christi ist, 1, 46. 2, 1. 7, 3. 41. 52.: die *πατρίς* sei Judäa und *γάρ* gebe (trotz des bereits V. 1—3. angegebenen ganz andern Grundes!) den Grund an, weshalb Jesus Judäa verlassen habe (Orig., Maldonat, B. Bauer, Schwegl., Wieseler, B. Crus., Schweizer, Köstlin, Baur, Hilgenf., früher auch Ebrard), wobei Manche, wie Orig. u. Baur, *πατρίς* in einem höhern Sinne, nämlich als das Vaterland der Propheten*) und also auch des Messias fassen, die Meisten aber, wie auch Hilgenf., auf die Geburt in Bethlehem beziehen. Mit Recht hat Lücke in der 3. Aufl. diese Erklärung verlassen, dagegen aber *γάρ* nämlich gefasst, und als erklärend nicht auf das Vorherige bezogen, sondern auf das Folgende (im Wesentlichen so auch Tholuck, Olsh., Maier, de Wette), so dass V. 44. eine vorläufige Erläuterung darüber gebe, „dass die Galiläer diessmal Jesum zwar gut empfangen, aber nur wegen der in Jerusalem geschauten Zeichen“ (de Wette). Dagegen ist aber, dass wenngleich bei Classikern das explicative *γάρ* oft dem zu erläuternden Satze vorausgeht (s. Hartung Partikell. I. p. 467. Bäuml. Partik. p. 75 ff.), zumal in Parenthesen (s. Bremi ad Lys. p. 66. Ellendt Lex. Soph. I. p. 338.), doch diese Art des Ausdrucks im N. T. gänzlich ohne Beispiel (Rom. 14, 10. Hebr. 2, 8. gehören gar nicht hieher), und namentlich dem einfachen Redefortgang des Joh. ganz

*) So auch B. Crus., 7, 52. vergleichend. Bei der allgemeinen sprichwörtlichen Natur des Satzes ganz verfehlt. Ueberhaupt aber konnte der Leser nach 4, 3. eine Erläuterung, weshalb Jesus nicht in Judäa geblieben, gar nicht mehr erwarten. Schwegl. u. B. Bauer benutzten die Voraussetzung, dass hier Judäa als Vaterland Jesu gemeint sei, gegen die Aechtheit und Geschichtlichkeit des Evangel. Vrgl. auch Köstlin in d. theol. Jahrb. 1851. p. 186. Hilgenf. Evang. p. 266.: „eine merkwürdige Umwendung des synoptischen Spruchs“, in welcher das Evang. „als das einer freien Verarbeitung durch einen nachapostolischen Schriftsteller erscheint“ (Zeitschr. 1862. p. 17.). Auch Schweizer stösst sich so sehr daran, dass er die folgende Erzählung für eine Galiläische Interpolation zu halten mit dadurch begründet sieht. Gfrörer heil. Sage II. p. 289. versteht zwar richtig Galiläa, will aber hinzugedacht wissen: *aber sehr langsam und zögernd*, denn u. s. w.!

fremdartig wäre, so wie ferner, dass das V. 45. gefundene: *zwar — aber nur*, den Worten gradezu aufgedrungen ist, da Joh. weder μέν nach ἐδέξ. noch dann ein μόνον δέ oder etwas Aehnliches geschrieben hat *). Nach *Brückn.* ist Jesus eben *deshalb* nach Galiläa gegangen (aber s. V. 1—3.), *weil* er angenommen habe, dort keine Geltung zu finden, mithin in der Absicht, *den Kampf aufzunehmen* um die Anerkennung seiner Persönlichkeit und seines Werthes. Nach *Luthardt*, dem jetzt *Ebrard* folgt (vrgl. *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 88. auch Schriftbew. II. 1. p. 171.) liegt in den Worten die Hoffnung Jesu, in Galiläa am leichtesten *in Ruhe und Stille bleiben zu können*. Aber beide Erklärungen vertragen sich nicht mit dem folgenden *ὅτε οὖν* etc., worin jedenfalls liegt, dass die Galiläer ihn mit Ehren aufnahmen, wie er denn auch alsbald zum Wunderthun in Anspruch genommen wurde. Wenigstens mit δέ oder mit ἀλλά (vrgl. *Nonn.*), nicht mit οὖν müsste fortgefahren sein. Ueberdiess wird im Folgenden von dem Aufenthalte in Galiläa weder Kampfaufnahme noch Stilleben Jesu berichtet, sondern lediglich die Fernheilung am Sohne des Königsichen. Wortwidrig endlich (da *ἵτε οὖν ἦλθεν* etc. V. 45. das V. 43. gesagte εἰς τ. Γαλ. unmittelbar wieder aufnimmt und für nichts Zwischenliegendes Raum lässt) hat *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 117 ff. mit V. 44. die Gedankenreihe geschlossen, und in V. 44. selbst eine allgemeine Schilderung des Thätigkeitserfolgs Jesu in Galiläa gefunden. Dann soll ἐδέξαντο andeuten, *dass er dort Manches that und lehrte*; diess ist rein *eingetragen*.

V. 45 f. Ἐδέξαντο αὐτόν) Diese *Aufnahme*, die er bei ihnen fand, war eine *gläubige*, denn er brachte jetzt die Ehre, die der Prophet im eigenen Vaterlande nicht hat, *aus Jerusalem* mit; daher πάντα ἑωρακότες etc., *weil sie gesehen hatten* u. s. w., worin zugleich der Schlüssel zur rich-

*) Auch *Weizsäcker* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1859. p. 695. nimmt γὰρ nicht als begründend, sondern als hinweisend. Joh. kündigt an, dass er von den Erlebnissen Jesu in Galiläa nicht viel berichten wolle; er verweise auf jenen Ausspruch wie mit einer Scheu vor unwillkommenen Erinnerungen. Das steht weder da, noch passt es in den Zusammenhang mit V. 45. und mit der folgenden Geschichte. Freilich meint *Weizsäcker*. (vrgl. dessen Unters. üb. d. ev. Gesch. p. 276.), Joh. verweise mit diesem synoptischen Spruch auf die *synoptische* Darstellung der Galiläischen Wirkksamkeit, *die er selbst nicht schildern wolle*. Wer konnte das errathen? zumal Joh. selbst gleich eine *gute Aufnahme* und ein *gesegnetes Wunderwerk* Jesu in Galiläa erzählt. Hat sich denn da der Herr in ein „selbsterwähltes Dunkel“ begeben, von welchem Joh. *schweigen* will?

tigen Fassung von V. 44. liegt. — V. 46. οἶν) in Folge dieser Aufnahme, welche ihn weiter in's Land hineinzugehen ermuthigte. Grade nach Kana aber geht er wieder, weil er hier befreundet war und durch sein erstes Wunder den Boden zu weiterer Wirksamkeit vorbereitet zu finden hoffen konnte. — κ. ἦν τις βασιλικὸς etc.) ἐν Καφαρναοίμ gehört zu ἦν. Der βασιλικός, ein Königlicher, ist nach dem häufigen Gebrauche bei Joseph. (s. Krebs p. 144.) u. Anderen (Plutarch, Polyb. etc.; s. Wetst.) nicht ein *Verwandter* des Königs (so Baronius, Bos u. M., auch von Chrys. gestattet), sondern ein im *Dienste* desselben (des Herodes Antipas) Befindlicher; ob Militär (so besonders oft bei Joseph.; Nonnus: ἰθύνων στρατιήν), oder Civilist, oder Hofdiener, beruht auf sich. — ὁ υἱός) nach V. 49. noch unerwachsen. Der Artikel verräth vielleicht den *einzigsten*.

V. 47 f. Ἀπῆλθε πρὸς αὐτόν) von Kapernaum ab nach Kana. — ἔνα) der Inhalt der Bitte ist deren *Absicht*. — ἦμελλε) in eo erat, ut. Vrgl. Luk. 7, 2. Hemsterh. ad Lucian. D. M. II. p. 546. — Die Bitte des Mannes begreift sich theils aus dem ersten Wunder zu Kana, theils aus dem Rufe Jesu von Jerusalem her. — *Wenn ihr nicht Zeichen und Wundererscheinungen gesehen haben werdet, so werdet ihr gewisslich nicht gläubig werden*, ist mit Unwillen gegen die *Galiläer überhaupt* (vrgl. V. 45.) gesprochen, aber mit *Einschluss des Bittenden*, von welchem Jesus voraussah, dass ihn die Heilung des Sohnes gläubig machen würde, zugleich aber auch erkannte, dass sein Gläubigwerden *ohne* ein Wunder *nicht* erfolgt sein würde. Sein *Lehren* war im Sinne des Herrn der wichtigste Glaubensgrund, besonders nach Joh. (vrgl. z. V. 41.), obgleich der *Wunderglaube* nicht von ihm verworfen, sondern unter Umständen sogar gefordert wird (10, 38. 14, 11. 15, 24.), aber nicht als das *Principale*, sondern in *zweiter* Linie, nach Maassgabe der Bestimmung des Wunders als göttlicher *Begläubigung*. Falsch ist's, den Nachdruck auf ἴδητε zu legen: wenn ihr nicht *mit Augen sehet* u. s. w., was die Bitte mitzukommen tadele. So müsste (gegen Beng. u. Storr) ἴδητε nicht bloß vorangestellt, sondern auch τοῖς ὀφθαλμοῖς oder dergl. zugesetzt sein; und *gesehen* hat der Mann das Wunder doch, und zwar in noch grösserer Masse als wenn Jesus mitgegangen wäre. — σημεῖα καὶ τέρατα) S. z. Matth. 24, 24. Rom. 15, 19. Zum Vorwurf selbst vrgl. 1. Kor. 1, 22.

V. 49 f. Es folgt nur dringenderes Bitten der durch die Antwort Jesu geprüften Vaterliebe, deren zärtlichem

Affecte τὸ παιδίον μου, *mein Kindchen*, entsprechend ist. Vrgl. Mark. 5, 23. — Dem Vertrauen derselben lohnt Jesus mit dem kurzen Wort: *ziehe fort, dein Sohn lebt*; womit er die *durch seinen Willen* mit fern wirkender Wundermacht (nicht durch *magnetische Heilkraft*, gegen Olsh., *Krabbe*, *Kern*, durch welche Annahme aber den Heilwundern ein eben so fremdes wie zur Erklärung ungenügendes Feld angewiesen wird) eben jetzt *bewirkte Rettung vom Tode* bezeichnet. So wenig aus der Zusage Christi ein *ärztliches Prognosticon* (*Paulus*, vrgl. *Ammon*) sich machen lässt, so wenig hat der Text eine Spur einer durch den allgemeinen Glauben und die geistige Massenbewegung getragenen Wirkung (*Weizsäcker*). Nach dem Texte spricht Jesus aus dem Bewusstsein von der *im gegenwärtigen Momente* durch ihn selbst fernhin *bewirkten* Entscheidung der Krankheit: *dein Sohn* ist nicht gestorben, sondern *lebt!* — ἐπιστ. τῷ λόγῳ) So hat er jetzt auch die vorher gedachte Nothwendigkeit der Gegenwart Jesu als Schranke des Glaubens durchbrochen: *er glaubte dem Worte*, vertraute der Verwirklichung desselben.

V. 51—54. Ἀὐτοῦ καταβ. — αὐτῷ) S. *Buttm.* neut. Gr. p. 270. — ἤδη) gehört zu καταβ., nicht zu ἐπὶ. (*B. Crus.*): *als er bereits hinabzog*, nicht mehr in Kana, sondern schon auf der Rückreise war. — οἱ δοῦλοι etc.) den Vater zu beruhigen und die Herbeikunft Jesu als unnöthig abzuwenden. — ζῆ) er ist nicht gestorben, sondern das entgegengesetzte Ergebniss der Krankheit: *er lebt!* — κομψότερον) *feiner, hübscher*, wie auch wir im gewöhnlichen Leben sagen: er befindet sich hübsch. Ganz so bei Arrian. Epict. 3, 10. vom Kranken: κομψῶς ἔχεις, und das Gegentheil κακῶς ἔχεις. Vrgl. d. Latein. *belle habere*. Hier ist's ein „*amoenum verbum*“ (*Bengel*) des väterlichen Herzens, welches sein Glück noch zart und bange fasst. — ἐχθές) S. *Lobeck* ad Phryn. p. 323. — ὥραν ἐβδόμην) Also war er seit etwa Nachmittag 1 Uhr des vorigen Tages noch unterwegs, da nach V. 50. anzunehmen ist, dass er unverzüglich nach der Weisung Jesu sich auf den Weg begeben. Auch abgesehen von der uns nicht genau bekannten, doch jedenfalls nur kaum drei geogr. Meilen betragenden Entfernung Kana's von Kapernaum, scheint diess befremdend. Dass er in seinem festen Glauben „*non festinans*“ (*Lampe*) gereist sei, wird unnatürlich dem Drange des väterlichen Anliegens zuwider angenommen, wie auch dass er unterwegs oder noch in Kana (letzteres nimmt *Ewald* an, die siebente Stunde nach Römischer Zählung Abends 7 Uhr

setzend) *übernachtet* habe. Man kann sich mit irgend einem unbekannten Aufenthalt auf der Rückreise beruhigen, oder muss (mit *Hengstenb.*, *Brückn.* u. A.) das *Heute* im Sinne der Jüdischen Knechte vom Jüdischen Tagesanfang an (Sonnenuntergang) rechnen. Nach *Baur* u. *Hilgenf.* soll die Notiz nicht aus der Ursprünglichkeit des Berichtes, sondern aus dem subjectiven, das Wunder auf die Spitze treibenden Interesse des Verfassers (vgl. d. Anm. nach V. 54.) geflossen sein. — ἐν ἐκ. τ. ἄρχῃ sc. ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός. Zu ἐκεῖνος a. d. St. beachte, dass es nicht *idem* heisst, sondern das einfache rückweisende *ille* ist. — κ. ἐπίστευσεν etc.) an Jesum als den Messias. Καλῶς οὖν καθήψατο αὐτοῦ ὁ τὴν καρδίαν αὐτοῦ γινώσκων Χριστός, εἰπὼν· ὅτι ἐὰν μὴ σημεῖα etc., *Euth. Zig.* Bemerke theils, wie jetzt der Glaube hinsichtlich seines Inhalts zur Vollendung gelangt, theils wie wichtig dieses erstmalige κ. ἡ οἰκία αὐτοῦ (die erste *Hausgemeinde*) gewesen ist. Vgl. Act. 16, 14 f. 34. 18, 8. — τοῦτο πάλιν δεύτερον etc.) Rückblick auf 2, 11. Zwar wörtlich ungenau, aber dem Inhalte nach richtig *Luther*: *diess ist das zweite Zeichen, das Jesus that; τοῦτο* nämlich steht für sich, und das folgende δεύτ. σημ. vertritt die Stelle des Prädicats (*diess hat J. als zweites Z. gethan*), daher auch nach *τοῦτο* kein Artikel folgt. Vgl. z. 2, 11. u. s. *Bremi* ad Lys. Exc. II. p. 436 f. *Ast* Lex. Plat. II. p. 406. *Stallb.* ad Plat. Apol. p. 18. A. 24. B. Aber auch *πάλιν* ist nicht zu vernachlässigen, und nicht (so *gewöhnlich*) nach gangbarer Abundanz (s. z. Matth. 26, 42. vgl. Joh. 21, 15. Act. 10, 15.) mit *δεύτερον* zu verbinden, weil letzteres nicht Adverb., sondern Adject. ist. Vielmehr gehört *πάλιν* zu ἐποίησεν, so dass gesagt wird, diess habe Jesus *wiederum*, nämlich als *zweites* Zeichen (vgl. *Beza*), *nachdem er* (wie 2, 1.) *aus Judäa nach Galiläa gekommen sei*, gethan. Demnach ist der Begriff des *abermals* nach der Ankunft aus Judäa in Galiläa geschehenen Wunderthuns allerdings *doppelt* ausgedrückt. aber einmal *adverbiell* beim Verbum (*πάλιν ἐποίησεν*) und sodann *adjectivisch* beim Substantiv (*δεύτερον σημ.*); Beides empfängt seine nähere Bestimmung durch ἐλθὼν etc. Ganz willkürlich findet *Schweizer* (p. 78.) den Rückblick auf das erste Wunder zu Kana unjohanneisch.

Anmerk.: Der βασιλικός ist von dem *Centurio* Matth. 8, 5 ff. vgl. Luk. 7, 2 ff. *verschieden* (*Orig.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. d. Meisten). Bei der Annahme der *Identität* (*Iren.*, *Euseb.*, *Seml.*, *Seyffarth*, *Strauss*, *Weisse*, *B. Bauer*, *Gfrörer*, *Schweizer*, *Ammon*,

B. Crus., Baur, Hilgenf., Ewald, Weizsäcker), wobei man theils dem Matth. u. Luk. (*Strauss, B. Bauer, Weisse, Baur, Hilgenf.*), theils dem Joh. (*Gfrörer, Ewald*) die grössere Ursprünglichkeit und letzterem die *berichtigende* Absicht (*Weizsäcker*.) beimisst, bilden die Verschiedenheiten des Ortes, der Zeit und selbst der kranken Person geringere Schwierigkeiten, als der ganz verschiedene Charakter, in welchem der Bittende bei Joh. und bei den beiden Synoptikern erscheint. Bei diesen ist er noch dazu ein Heide, was er nach Joh. nicht sein kann (gegen *Cyrrill., Hieron., Baur u. Ewald*), s. V. 48., welcher Vers ihn den Galiläern, also Juden zugesellt, und daher allein schon die Verschiedenheit entscheidet, auch abgesehen davon, dass zwei Fernheilungen nichts Anstössigeres haben als Eine. Diess zugleich gegen *Schweizer's* Annahme, der Abschnitt bei Joh. sei Interpolation. Freilich war eine einzige Fernheilung, deren Geschichtlichkeit übrigens auch *Ewald* festhält, von der Willkür der Kritik leichter zum *Mythus* aus der Geschichte vom Naeman 2. Reg. 9, 5 ff. zu machen (*Strauss*), oder zum Missverständnisse einer *Parabel* (*Weisse*) zu verflüchtigen; oder bei Johannes in eine *subjective Umsetzung und Fortbildung des synoptischen Stoffes* im eigenen Interesse, welches den Wunderglauben schlechthin über den Jüdischen Gesichtskreis hinausgehen (*Hilgenf.*) und in höchster Potenz als ein πιστεύειν διὰ τὸν λόγον erscheinen lassen wollte (*Baur* p. 152.) *), aufzulösen, ungeachtet πιστεύειν τῷ λόγῳ V. 50. etwas ganz anderes ist als πιστεύειν διὰ τὸν λόγον V. 41., und das ἐπίστευσεν V. 53. nicht διὰ τὸν λόγον, sondern διὰ τὸ σημεῖον eintrat.

Kap. V.

V. 1. ἐορτή) C. E. F. H. L. M. A. II. Sin. Minusk. Copt. Sahid. Cyr. Theophyl.: ἡ ἐορτή. So *Tisch.* Aber die Zeugen gegen den Artik. sind noch stärker (A. B. D. etc. Or.), und wie leicht konnte derselbe durch die alte Erklärung vom Osterfeste einkommen! — V. 2. ἐπὶ τῇ προβατικῇ) ἐν τ. πρ. ist schwächer (obwohl durch A. D. G. L. Sin.***) bezeugt. Bloss προβατική haben nur Sin.* Minusk. und einige Verss. und Väter. Aenderung nach anderer Verbindung (*Schafteich*). Entbehrlich und kritisch ungegründet ist die Conjectur von *Gersd.*: ἡ προβατικὴ κολουμήθρα ἡ λεγομένη Ἐβρ. Βηθ. *Tisch.*

*) Hätte Joh. wirklich seinen Stoff aus den Synoptikern entnommen, so wäre ganz unbegreiflich, wie er nach der ihm von *Baur* u. s. w. beigelegten Absichtlichkeit, und wenn der βασιλικός ein Heide sein soll, den Ausspruch Matth. 8, 10. hätte ungenutzt lassen können. S. *Hase* Tübing. Schule p. 32 f.

hat nach Sin.* statt ἡ ἐπιλεγομένη: τὸ λεγόμενον. — V. 3. πολύ) fehlt bei B. C. D. L. Sin. Minusk. u. einigen Verss. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Leicht sich darbietender verstärkender Zusatz. — Die Worte ἐκδεχομ. τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν, so wie *der ganze V. 4.* fehlen bei B. C.* D. Sin. 157. 314. Copt. ms. Sahid. Syr.^{cu} Jene Worte allein fehlen bei A. L. 18.; der vierte Vers allein fehlt bei D. 33. Arm. mss. Codd. It. Aug., *Nonn.* (welcher die Wallung schildert, aber des Engels nicht erwähnt), und wird bei anderen Zeugen mit Obelus oder Asterisken verdächtigt. Ausserdem grosse Verschiedenheit in einzelnen Worten *). Die ganze Stelle von ἐκδεχομ. an bis Ende V. 4., obgleich schon von *Tert.* bezeugt (*Or.* schweigt), ist legendenartiger Zusatz (auch *Lücke*, *Olsh.*, *Baeuml.*; jetzt auch *Brückn.* verwerfen sie), obwohl von *Lachm.* in Folge seiner Grundsätze im Texte belassen, von *Tisch.* aber getilgt, von *de Wette* nicht entschieden verworfen, von *B. Crus.*, *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 303., *Lange*, *Reuss* u. *Hengstenb.* aus verschiedenartigen Gründen geschützt, von *Luthardt* zweifelhaft gelassen. Wäre die Stelle ursprünglich, so würde ihr Inhalt ihr weit leichter die Erhaltung als die Auslassung zugezogen haben; verdächtig machen sie auch die verhältnissmässig vielen ἀπαξ λεγόμενα, nämlich κίνησιν, ταραχή, δῆποτε (statt ὃ δῆποτε hat *Lachm.* οἰωδηποτοῦν), νόσημα. Wenn man aber urtheilt (*de Wette*), Joh. werde schwerlich mit ξηρῶν geschlossen und dann gleich mit ἦν δέ τις etc. fortgefahren haben, so ist diess willkürlich, und man würde nichts vermissen, wenn nichts dastände; ὅταν ταραχῇ τὸ ὕδωρ V. 7. aber macht eine vorhergehende Erklärung nicht „fast nothwendig“, wohl aber spricht es den ursprünglichen Bestand der Volksmeinung aus, aus welchem sich die Legende frühzeitig entwickelte und eindrängte. Diess auch gegen *Hofm.* Schriftbew. I. p. 327 f., dessen Vertheidigung von V. 4. *Hilgenf.* Evang. p. 268. gebilliget hat. *Ewald* (so auch *Tholuck* u. *Godet*) verwirft V. 4., schützt aber wegen V. 7. die Worte ἐκδεχομένων — κίνησιν V. 3.; *Hofm.* l. l. verfährt umgekehrt. Allein die kritischen Zeugen rechtfertigen eine solche Scheidung nicht. — V. 5. καὶ fehlt bei *Elz.* und ist von *Lachm.* eingeklammert, von *Tisch.* aber aufgenommen, und zwar nach überwiegenden Zeugen. — ἀσθεν.) B. C.* D. L. Sin. Minusk. Codd. d. It. Vulg. Copt. Sahid. Arm. Cyr. Chrys. setzen αὐτοῦ hinzu, welches *Lachm.* in Klammern, *Tisch.* aufgenommen hat. Mit Recht; zwischen ἀσθενεῖα und ΤΟΥΤΟΥ ging das entbehrliche ΑΥΤΟΥ sehr leicht unter. — V. 7. Statt βάλῃ hat *Elz.* βάλλῃ, gegen entscheidende Zeugen. — V. 8. ἐγειρε) *Elz.*: ἐγειραι, gegen die besten Codd. S. d. krit. Anm. z. Mark. 2, 9. —

*) Statt κατέβαινον haben A. K. Verss. sogar ἐλούετο, was *Grot.* billiget.

V. 12. τὸν κράββ. σου) fehlt bei B. C.* L. Sin. Sahid. Zusatz aus V. 8. 11. Getilgt von Tisch. — V. 13. λαθεῖς) Tisch. nach D. u. Codd. d. It.: ἀσθενῶν. Scheinbar ursprünglich, aber nach τῷ τεθεραπευμένῳ V. 10. unpassend; als beigeschriebenes Subject zu λαθ. nach V. 7. zu betrachten, überdiess zu schwach bezeugt. — V. 15. ἀνήγγειλε) C. L. Sin. Syr. Syr.^{cu} Copt. Cyr.: εἶπεν; D. K. U. A. Minusk. Chrys.: ἀπήγγ. Letzteres entstand leicht aus ἀνήγγ. durch die Verbindung mit ἀπῆλθεν; so werden aber die Zeugen gegen εἶπεν, welches Tisch. aufgenommen hat, desto stärker. — V. 16. Nach Ἰουδαῖοι haben Elz., Scholz (*Lachm.* eingeklammert): καὶ ἐξήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, gegen entscheidende Zeugen. Ergänzung aus V. 18. — V. 20. Tisch.: θαυμάζετε, was durch L. Sin. viel zu schwach bezeugt ist. — V. 25. ζήσονται) *Lachm.* u. Tisch.: ζήσουσιν, nach B. D. L. Sin. Minusk. Chrys. Richtig; die gewöhnlichere Form kam ein. — V. 30. Nach με hat Elz. πατρός; Zusatz gegen entscheidende Zeugen. — V. 32. οἶδα) Tisch.: οἶδατε, nur nach D. Sin. Codd. It. Syr.^{cu} Arm. — V. 35. Die Form ἀγαλλιασθῆναι (*Elz.* nach B.: ἀγαλλιασθῆναι) ist überwiegend bezeugt.

V. 1. Μετὰ ταῦτα) nach diesem Aufenthalte Jesu in Galiläa; ungefähre Zeitbestimmung, in welche die Harmonistik viel synoptischen Stoff unterzubringen hat. Der von Lücke gesetzte Unterschied von μετὰ τοῦτο, wornach jenes die mittelbare, dieses die unmittelbare Folge sein soll, ist ganz unerweislich; μ. ταῦτα ist dem Joh. das Gangbare, vrgl. V. 14. 3, 22. 6, 1. 7, 1. — ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων) ein Fest der Juden, Joh. bestimmt nichts Näheres. Welches Fest aber gemeint sei, ergibt sich mit Gewissheit aus 4, 35. vrgl. 6, 4. Denn 4, 35. sprach Jesus im Decemb.; aus 6, 4. aber erhellt, dass das Passah noch bevorstand; mithin muss *) ein in die Zeit vom Decemb. bis zum Passah einfallendes Fest gemeint sein, und diess ist kein anderes als das Purim-Fest (יְמֵי הַפּוּרִים, Est. 9, 24 ff. 3, 7.), das

*) Man müsste mit äusserster Willkür zwischen unserm Feste, wenn es selbst schon Ostern sein sollte, und dem Passah 6, 4. ein *Spatium vacuum* von einem Jahre setzen, wofür doch Johannes 6, 1—4. nicht die geringste Andeutung hat, wogegen er vielmehr den stetigst fortlaufenden Zusammenhang der Erzählung eintreten lässt. Hengstenb. urtheilt zwar, die Lücke könne nur solche befremden, welche in das Verhältniss des Johannes zu den Synoptikern nicht die richtige Einsicht haben. Aber das ist eben nichts weiter als ein Richterspruch harmonistischer Voraussetzung.

Fest der Lose, welches den 14. u. 15. Adar (Esth. 9, 21.), also im März, zum Andenken an die Rettung der Nation von den Mordplänen Haman's gefeiert wurde. So *Keppler*, *d'Outrein*, *Hug*, *Olsh.*, *Wieseler*, *Krabbe*, *Anger*, *Lange*, *Maier*, *Baeyml.*, *Godet* u. M. *). Dafür spricht auch, dass, da dieses Fest kein grosses war, sondern für die Hellenischen Leser gleichgültiger u. unbekannter, die unbestimmte Bezeichnung völlig angemessen erscheint, während Joh. die grösseren u. bekannteren Feste *nenn*t, nicht blos das Osterfest, sondern auch die *σκηνοπηγία* 7, 2. und die *ἐγκαίνια* 10, 22. Die Nichtnennung daraus zu erklären, dass sich Joh. selbst nicht mehr erinnert habe, welches Fest es gewesen (*Schweizer*), stimmt weder mit seinen sonstigen genauen Erinnerungen, noch mit dem wichtigen Wunder, welches sich eben an dieses Fest knüpfte. Anzunehmen aber, er habe den Ton von *ἐορτή* nicht auf den Namen ziehen, sondern nur *darauf* die Aufmerksamkeit richten wollen, dass Jesus *nicht ohne Festveranlassung* nach Jerusalem gegangen sei (*Luthardt*, *Lichtenst.*), ist willkürlich, und die Anführung des Namens *nach Ἰουδαίων* (vgl. 7, 2.) würde jene erkünstelte Absicht nicht vereitelt haben. Man wendet ein, das *Purim*-Fest, welches kein Tempelfest war, habe keine Reise nach Jerusalem erfordert (s. bes. *Hengstenb.* *Christol.* III. p. 187 f., *Lücke*, *de Wette*, *Brückn.*), und die hohe Achtung desselben in Gem. Hier. Megill. 1, 8. sei für Jesu Zeit nicht erweislich. Aber konnte nicht Jesus auch ohne gesetzliche Nöthigung das Fest für seine weitere Wirksamkeit in Jerusalem benutzen wollen? und musste *ihn* grade der Charakter des Festes, dass ein Ess- und Trinkfest war, von Jerusalem *zurückhalten*? Der *Sabbath* V. 9., mit welchem angeblich (aber s. *Wieseler* p. 219.) das Fest nie zusammenfallen durfte, kann vor oder nach demselben gewesen sein; und was endlich von Jesu zwischen diesem Feste und dem nur einen Monat spätern Osterfeste berichtet wird 6, 1 ff., findet innerhalb dieses Monats Zeit genug. Nach alle dem ist weder das *Passah* (*Cod. A.*, *Iren.*, *Euseb. Chron.*, *Rupert.*, *Luther*, *Calov.*, *Grot.*, *Jansen*, *Scalig.*, *Corn. a Lap.*, *Lightf.*, *Lampe*, *Paulus*, *Kuinol*, *Süsskind*, *Klee*, *Neand.*, *Ammon*, *Hengstenb.*), noch das *Pfingstfest* (*Cyrrill.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.*, *Melanth.*, *Beza*, *Calvin*, *Maldonat.*, *Bengel*), noch das *Laubhüttenfest* (*Cod. 131.*, *Coccej.*, *Ebrard*, *Ewald*, *Hil-*

*) So auch *Holtzm* *Judenth. u. Christenth.* p. 374. u. *Mürcker* *Uebereinst. d. Matth. u. Joh.* 1868. p. 11.

genß., Lichtenst., Kraft, Riggerb.), noch die *Tempelweihe* (Möglichkeitsäusserung von *Keppler* u. *Petav.*) zu verstehen, noch auch das Fest *unbestimmbar* zu belassen (*Lücke, de Wette, Luthardt, Tholuck, Brückn.; B. Crus.* schwankt zwischen Purim und Passah, doch zu letzterem mehr hingeneigt).

V. 2 f. *Ἔστι*) ist der Abfassung *nach* der Zerstörung Jerus. um so weniger entgegen, als von einem *Bade* die Rede ist, dessen Umgebungen auch sehr natürlich wie noch vorhanden *vergegenwärtigt* werden konnten. Nach *Ewald* konnte das zu mildem Zwecke dienende Gebäude von der Zerstörung *verschont* sein. Vrgl. *Tobler* Denkblätt. p. 53 ff., nach welchem die Hallen noch im fünften Jahrh. gezeigt wurden. — ἐπὶ τῇ προβατικῇ) wird *gewöhnlich* durch πύλη ergänzt: *hart am Schafthore*, vrgl. z. 4, 6. Ueber das שַׁעַר הַצֶּהֱרָי Neh. 3, 1. 32. 12, 39., etwa von den dort verkäuflichen oder am Passah dort einziehenden Opferschafen benannt, ist nichts Näheres bekannt; es war nordöstlich der Stadt und nahe am Tempel. Doch ist jene Ergänzung weder im Gebrauche nachzuweisen, noch konnte sie, zumal für den heidenchristlichen, mit den Oertlichkeiten nicht genau bekannten Leser, selbstverständlich sein. Daher ziehe ich vor, κολυμβ. nach *Theodor. Mopsv., Ammonius, Nonnus* mit προβατικῇ zu verbinden und mit *Elz.* 1633. u. *Wetst.* als *Dativ κολυμβήθρα* zu lesen (vrgl. schon *Castal.*): „es ist aber in Jerusalem am Schafteiche das Hebräisch so benannte Bethesda.“ Nach *Ammonius* sind in dem Schafteiche die Opferschafe gewaschen worden. — ἐπιλέγ.) *zuge-
nannt werdend.* Zu ἐπιλέγειν, sonst im Sinne des Auswählens *gewöhnlich*, vrgl. *Plat. Legg.* 3. p. 700. B. Der Teich hiess *Bethesda*, welches aber ein charakteristischer *Beiname* war, zu irgend einem ursprünglichen andern Namen hinzuge-
treten. — Βηθεσδα) בֵּית הַסֵּדָה, *locus benignitatis*, in Codd. verschieden geschrieben (*Tisch.* nach *Sin.* 33. Βεθ-
ζαθά), sonst nicht vorkommend, auch nicht bei *Joseph.*; nicht „Säulenhause“, wie *Delitzsch* will. Welcher der jetzt vorhandenen Teiche der von Bethesda gewesen, ist unbestimmbar *). *S. Robins.* II. p. 136 f. 158 f. Die Heilkraft

*) Vielleicht war's die jetzige, wechselnd aufwallende Quelle der *Jungfrau Maria*, von den Einwohnern *Mutter der Stufen* genannt. *S. Robins.* II. p. 148 ff. Nach *Wieseler* Synopse p. 260. kann es der Teich Ἀμύδαλον bei *Joseph. Antt.* 5, 11, 4. gewesen sein, wie schon *Lampe* u. M. vermutheten, wogegen jedoch immer der verschiedene

des nach *Euseb.* roth gefärbten Wassers, welche vielleicht *mineralisch* war, mit *Euseb.* von dem aus dem Tempel abgeflossenen Opferblute, den Namen aber von $\alpha\gamma\alpha\gamma\eta$ *effusio* abzuleiten (*Calvin, Aret., Bochart, Michael.*), ist unbegründet und gegen V. 7. — Die *fünf Hallen* dienten zum Schutz der Kranken, welche durch $\tau\upsilon\phi\lambda\omega\tilde{\nu}$ etc. *specialisirt* werden, Nerven- und Muskelkranke. Zu $\xi\eta\rho\omega\tilde{\nu}$, Leute mit vertrockneten, abgemagerten Gliedern, vrgl. Matth. 12, 10. Mark. 3, 1. Luk. 6, 6. 8. Ob zu ihnen oder zu den $\chi\omega\lambda\omega\tilde{\iota}\varsigma$ der Kranke V. 5. gehört habe, beruht auf sich.

V. 5. $\tau\rho\iota\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\tau\alpha$ etc.) d. i. 38 Jahre in seiner Krankheit habend, seit 38 Jahre krank, so dass $\acute{\epsilon}\chi\omega\tilde{\nu}$ zu $\tau\rho. \kappa. \acute{\omicron}\kappa\tau\omega\ \acute{\epsilon}\tau\eta$ gehört (8, 57. 11, 17. Joseph. Arch. 7, 11, 1. *Krebs* p. 150.) und $\acute{\epsilon}\nu \tau. \acute{\alpha}\sigma\theta. \alpha\upsilon\tau.$ den Zustand bezeichnet, in welchem er 38 Jahre hatte. Gegen die Verbindung von $\acute{\epsilon}\chi\omega\tilde{\nu}$ mit $\acute{\epsilon}\nu \tau. \acute{\alpha}\sigma\theta. \acute{\alpha}.$ (38 Jahre in seiner Krankheit befindlich, so *Kuinoel* u. M.) entscheidet V. 6., wie auch gegen die Verdrehung von *Paulus*: nach $\acute{\epsilon}\chi\omega\tilde{\nu}$ sei zu interpungiren (38 Jahre alt). Die so lange Krankheit lässt das Wunder als desto grösser erkennen; vrgl. Luk. 8, 43. Ein Nachbild des Todesgerichts Israels in der Wüste (*Baumg.* p. 139 f. vrgl. *Hengstenb.*) ist nicht angedeutet.

V. 6 f. $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$ — $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$) zwei Punkte, welche das Mitleid Jesu erregten, wobei aber $\gamma\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (als er erfahren hatte, 4, 1.) nicht ein *übernatürliches* Wissen dieses äusserlichen (anders V. 14.) leicht erkennbaren oder erfahrbaren Umstandes andeutet (gegen *Godet* und Aeltere). — $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$ näml. $\acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha$ V. 5. — $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\varsigma$ etc.) *willst du gesund werden?* Grade das *Selbstverständliche* dieses Wollens machte die Frage geeignet, die *Aufmerksamkeit und Erwartung* des Leidenden aufzuregen, was Jesus zur Anknüpfung seiner wunderbaren Einwirkung wollte. Für den Zweck, die Sache *blos zur Sprache zu bringen* (*de Wette*), wäre diese Frage

Name bedenklich macht, auf dessen Etymologie es nicht ankommen kann, sondern auf dessen Klang. Nach *Ritter* Erdk. XVI. p. 329. 443 ff. ist der Teich jetzt verschüttet. Nach *Krafft* Topogr. p. 176. war es der *Struthion* des Joseph. Der jetzt von der Ueberlieferung als Bethesda bezeichnete Graben an der nördlichen Tempelmauer war es gewiss nicht. S. auch *Tobler* a. a. O., welcher das Wiederfinden des Teiches bezweifelt. — Was die *Bedeutung* des Namens (*Huldhausen*) betrifft, so ist es möglich, dass die Herrichtung zum Baden sammt den Hallen eine *milde Stiftung* war (*Olsh, Ewald*), oder dass die *göttliche Huld*, deren Einwirken man hier sah, den Namen veranlasste. Letzteres ist wahrscheinlicher und hat wohl auch die Sage von dem Engel des Text. rec. verursacht.

ungeschickt. Falsch *Paulus*: der Mensch sei ein bösertiger Bettler gewesen, welcher sich krank *gestellt* habe, weshalb ihn Jesus mit rügendem Nachdrucke gefragt: *willst du gesund werden? ist es dein Ernst?* Aehnlich *Ammon*, wogegen *Lange* ihn nur für *willensmatt* hält, so dass Christus seinen *erschlafften* Willen wieder aufgeregt habe, wovon der Text nichts hat; eben so wenig aber auch davon, dass die Frage dem ganzen Volke gegolten, dessen Typus der Kranke gewesen sei (*Luthardt*). Eine *unaufgeforderte Befragung* findet sich nur bei *dieser* Heilung (was *Weisse* gegen dieselbe geltend macht), aber die *unaufgeforderte Heilung* auch beim Blindgeborenen Kap. 9. — ἀνθρωπον οὐκ ἔχω) „ad morbum accedebat inopia“, *Grot.*; ἀνθρ. steht nachdrücklich voran; entsprechend ist nachher ἔρχομαι ἐγώ. — ὅταν ταραχθῇ τὸ ἕδωρ) Die zeitweilige intermittirende Aufregung des Wassers ist nicht als *regelmässig* sich einstellende zu denken, wohl aber als *plötzlich* und *rasch vorübergehend*. Daher das Abwarten und die Klage des Mannes. — βάλλῃ) *werfe*, aus der Vorstellung des *eiligen* Hineinschaffens, ehe die kurze Wallung vorüber sei. — ἔρχομαι) er hat sich also noch nothdürftig forthelfen können, aber langsam. — ἄλλος πρὸ ἐμοῦ) so dass dann die Stelle, wo die Wallung statt findet, von ihm besetzt wird. Beachte den *Singul.*; die kurze Wallung ist nämlich nur *an einem bestimmten quellenden Punkte* des Teiches zu denken, so dass sie nur *Einer* auf sich einwirken lassen konnte. Der apokryphische V. 4. hat diesen Umstand nach abergläubischer Volksmeinung, die aber wahrscheinlich in die Zeit Christi hinaufreicht, verunstaltet.

V. 8 f. Vrgl. Matth. 9, 6. Mark. 2, 9. 11. — περὶπάτει) *wandele, gehe einher*; vorher hat er *darniedergelegen*, V. 6. Das Geheiss setzt den von Christo erkannten *Glauben* des Menschen voraus. — καὶ ἦρε etc.) einfach nachdrücklich erzählt mit den von Jesu gesprochenen Worten. — Ganz eigenmächtig hat man die Geschichte für eine sagenhafte Uebertreibung der Heilung des synoptischen Paralytischen (Matth. 9. Mark. 2.) gehalten (*Strauss*); Ort, Zeit, Umgebung und was sich daran knüpft, namentlich auch der so wesentliche Zusammenhang mit der Sabbathsheiligung, ist ursprünglich und selbstständig, wie die gesamte lebensvolle und psychologisch wahre Darstellung, und sehr verschieden von dem synoptischen Berichte. Gleichwohl lässt *Baur* wieder (p. 243 ff.) die Johanneische Geschichte aus synoptischem Stoffe, besonders auf Mark. 2, 9. 10. sich berufend, entstehen, wie auch *Hilgenf.* Evang. p.

269 f. verfährt, welcher die „innere Eigenthümlichkeit“ der Erzählung in der Idee findet, dass die Allmacht des Logos an keine irdischen Gesetze und menschlichen Gebräuche gebunden sei, während *Weisse* (Evangelienfr. p. 268.) in dem Lahmen die Rathlosigkeit eines *sittlich* Kranken sieht und die Entstehung der ganzen Erzählung auf eine ursprüngliche *Parabel* zurückführt. So vollzieht man *selbst* die Dichtung und schiebt sie dem *Evangelisten* zu, in dessen Rolle nun auch die unverfänglichsten wie die charakteristisch-unterscheidendsten Geschichtszüge verwoben werden. Vrgl. dagegen *Brückn.* z. St.

V. 10—13. *Οἱ Ἰουδαῖοι*) Die *Sanhedristen* sind auch hier gemeint, s. V. 15. 33. Die *Heilung* erwähnen sie nicht einmal; feindlich kalt nehmen sie nur ihren Angriffspunkt in's Auge „Quaerunt non quod mirentur, sed quod calumnientur“, *Grot.* — *ὁ ποιήσας* etc. und *ἐκεῖνος* ist im Munde des Geheilten eine Berufung auf die thatsächliche *Auctorität*, die sein Retter haben müsse; es liegt etwas *Trotz bietendes* darin, im Erstgefühl des wunderbaren Glücks so natürlich. — *ὁ ἄνθρωπος*) verächtlich. *Ast* Lex. Plat. l. p. 178. — *ἐξένευσεν*) *er wick aus* (s. *Dorvill.* ad Char. p. 273. *Schleusn.* Thes. II. p. 293.), nämlich als dieser Auftritt mit den Juden entstand. Da wollte er das Aufsehen, welches eingetreten wäre, bei der Volksmenge, die an der Stelle war, vermeiden, und zog sich hinweg (nicht *Plusquam.*).

V. 14 f. *Μετὰ ταῦτα*) ob noch an demselben Tage, erhellt nicht. Psychologisch wahrscheinlich aber ist's, dass den Geheilten das neue Gefühl der Genesung unverzüglich in's Heiligthum trieb. — *μηκέτι ἁμάρτ.*) Jesus wusste also (durch unmittelbare Erkenntniss), dass die Krankheit dieses Leidenden (vrgl. z. Matth. 9, 2 f.) durch besondere *Sünde* (welcher *Art*, beruht auf *sich*) zugezogen war, und diese *bestimmte* Art von Sünde meint er, nicht überhaupt den allgemeinen Zusammenhang von Sünde und Uebel (*Neand.* nach Aelteren), oder von Sünde und Krankheit (*Hengstenb.*), was dem seelsorgerschen Charakter dieses Auftritts unter vier Augen nicht entsprechend wäre. Zu dem *μηκέτι ἁμάρτ.* sollte und musste das eigene *Gewissen* dem Manne die *individuelle* Auslegung geben. Vrgl. 8, 11. — *χεῖρον*) unbestimmt zu belassen, je nachdem das *ἁμαρτάνειν* wieder eintreten würde, was schlimmere Krankheit (so *Nonn.*) und sonstige göttliche Strafe, ja selbst den Verlust des ewigen Heils nach sich ziehen konnte. Vrgl. überh. Matth. 12, 45. 2. Petr. 2, 20. — V. 15. *ἀνίγγειλε* etc.)

Der Beweggrund ist weder *Bosheit* (*Schleierm.*, *Paulus* vrgl. *Ammon*), noch *Dankbarkeit*, um Jesum bei den Juden zur Anerkennung zu bringen (*Cyrrill.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Grot.* u. v. Aeltere, auch *Maier* u. *Hengstenb.*), noch *Gehorsam gegen die Oberen* (*Bengel*, *Lücke*, *de Wette*, *Luthardt*), mit Stumpfsinn (*Tholuck*) oder Furcht (*Lange*), sondern nach Maassgabe von V. 11. und nach der Bezeichnung $\delta\ \piοιήσας\ αὐτὸν\ ἰγῆ$ (vrgl. V. 11.): die *nachträgliche Geltendmachung der Auctorität*, unter welcher er ungeachtet des Sabbaths V. 9 f. gehandelt hatte, und deren Nennung er den Juden hatte schuldig bleiben müssen. Diese Auctorität ist ihm unmittelbar höher als die der Sanhedristen, und er gebraucht sie nicht blos zu seiner Entlassung, sondern *trotzt* ihnen damit. Vrgl. den Blindgeborenen 9, 17. 31 ff. In diesem Interesse aber, wie leicht konnte er den *Namen* Jesu erfahren!

V. 16 f. $Διὰ\ τοῦτο$) wegen dieser auf Jesum lautenden Anzeige, und dann $ὅτι$: weil er nämlich. S. z. 10, 17. — $ἐδίωκ.$) nicht *gerichtlich* (*Lampe*, *Rosenm.*, *Kuinoel*), wovon das Folgende nichts sagt, sondern *allgemein*; sie machten ihn zum Gegenstand ihrer Verfolgungen. — $ταῦτα$) *diese Dinge*, wie die Heilung des Paralytischen. — $ἐποίει$) *thäte*, nicht $ἐποίησεν$. — $ἀπεκρίνατο$) Entgegnung auf das $διώκειν$ der Juden, mag diess nun damals in Beschuldigungen, Vorwürfen, Machinationen oder in sonstwie feindlichem Thun zur Erscheinung gekommen sein. Dieser Aor. bei Joh. nur hier, V. 19. u. 12, 23. — $ὁ\ πατήρ\ μου$ etc.) *Mein Vater ist bis diesen Augenblick in Wirksamkeit; auch ich wirke*. Dieser Ausspruch ist nicht *philonisch* (*Strauss*), sondern Jesus meint die ungeachtet der göttlichen nach den sechs Schöpfungstagen gehaltenen Sabbathsrue Gen. 2, 1—3. rastlos seit Vollendung der Schöpfung fortdauernde Wirksamkeit Gottes zum Heil der Menschheit *), welche bestimmte Beziehung (nicht überh.:

*) Jesus leugnet also nicht, dass Gott nach den sechs Schöpfungstagen am siebenten Tage geruht habe (gegen *Ammon*), aber dass er seitdem immer und auch an den Sabbathstagen zum Heil wirksam sei, behauptet er. Eben so wenig erklärt er das Sabbathsgesetz für kein göttliches Institut (*Baur*), für unverbindlich und abgethan; aber *Er* als der *Sohn* steht über demselben, und ist so wenig, wie der an den Sabbathen immer fortwirkende Vater, daran gebunden. Diess gegen *Hilgenf.* (Lehrbegr. p. 81 f. Evang. p. 270. u. in s. Zeitschr. 1863. p. 218 f.), welcher urtheilt, dass Jesus nach unserm Evang. statt der alttestamentl. Gottesvorstellung zu dem schlechthin transcendenten, über alle Berührung mit der Endlichkeit erha-

zur Erhaltung und Regierung der Welt) durch die der göttlichen Thätigkeit entsprechende Wirksamkeit Christi dargeboten wird. Wie nämlich der *Vater*, sagt Jesus, seit Anbeginn nicht aufgehört habe, zum Heil der Welt zu wirken, sondern immer fortwirke bis zur jetzigen Stunde *), so mit Nothwendigkeit und Recht, ungeachtet des Sabbathgesetzes, auch *Er* der *Sohn*, welcher als solcher (vermöge seines wesentlichen göttlichen Gleichheitsverhältnisses zum Vater) in dieser seiner Wirksamkeit nicht dem Sabbathgesetze unterthan sein kann, sondern *Herr* des Sabbathes ist (vgl. Matth. 12, 8. Mark. 2, 28.). *Olsh.* u. *de Wette* tragen ein: wie in Gott Ruhe und Thätigkeit, so sei auch in Christo Contemplation und Wirksamkeit zusammen. Von Ruhe und Contemplation ist ja gar keine Rede. Nach *Godet* sagt Jesus: „*Jusqu'à chaque dernier moment où mon père agit, j'agis aussi*“; der Sohn könne seine Arbeit nur abbrechen, wenn er den Vater die seinige abbrechen sehe. So müsste aber statt *ἕως ἄρτι* bloß *ἕως* stehen (9, 4.); *ἕως ἄρτι* ist einfach nichts Anderes als *usque adhuc* (2, 10. 16, 24. 1. Joh. 2, 9.), das *Jetzt* noch bestimmter abgrenzend als *ἕως τοῦ νῦν* (*Lobeck* ad Phryn. p. 19 f.). — καὶ ἐργάζομαι ist nicht durch *ἕως ἄρτι* zu ergänzen. *Auch ich* (ruhe nicht, sondern) *wirke*. Das Verhältniss beider Sätze ist nicht das der *Nachahmung* (*Grot.*), oder des *Beispiels* (*Ewald*), sondern der *nothwendigen Gleichheit* des Willens und Verfahrens. Die *asyndetische* Nebeneinanderstellung (statt: *weil* mein Vater u. s. w.) macht die Rede schlagender. Vgl. z. 1. Kor. 10, 17.

V. 18. *Διὰ τοῦτο* weil er diess gesagt, und *ὅτι* wie V. 16. „Apologiam ipsam in majus crimem vertunt“, *Beng.* — *μᾶλλον*) weder *potius*, noch *amplius* (*Beng.*: „modo

benen, nur dem Sohne offenbaren Wesen sich erhoben habe, und dass der Evangelist die Schöpfungsgeschichte gnostisch auf den vom höchsten Gott verschiedenen Demiurg beziehe. Das ist nicht die „*Adlerhöhe*“ der Johann. Theologie.

*) *ἕως ἄρτι* führt den Blick auf das mit der Schöpfung andauernde Wirken Gottes *bis auf den gegenwärtigen Moment*, wo sich Jesus eben wegen Sabbathsbrechung zu verantworten hat. Diesem bis jetzt durch keine Ruhe unterbrochenen Heilswirken Gottes gemäss sei auch *Er* wirksam. Dass damit auf einen *künftigen* Zeitpunkt der göttlichen *Ruhe* hingewiesen werde, wie *Luthardt* will, welcher als den künftigen Sabbath des göttlichen Erlösungswirkens den Auferstehungstag Christi denkt, liegt dem Texte fern. *ἕως ἄρτι* lässt die ganze Vergangenheit bis zum Moment der Gegenwart überblicken, ohne eine Veränderung in der Zukunft anzudeuten, was im *Contexte* liegen müsste wie 16, 24.

persequabantur, nunc amplius quaerunt occidere“), sondern, da es nach seiner Stellung nothwendig zu ἐξήτ. gehört *magis; sie verstärkten ihr Bemühen*. Es hat seine Beziehung auf ἐδίωκον V. 16., sofern dieses allgemeine Wort das Tödtenswollen mit in sich schliesst. Vrgl. zu d. ζητεῖν ἀποκτείνει 7, 1. 19. 25. 8, 37. 40. 11, 53. — πατέρα ἴδιον etc.) *patrem proprium*. Vrgl. Rom. 8, 32. Sie legten das ὁ πατήρ μου richtig aus, nämlich von *eigenthümlicher*, nicht auch auf Andere bezüglichlicher Vaterschaft, „sed id misere pro blasphemia habuerunt“, *Beng.* Vrgl. 10, 33. ἴσον ἑαυτὸν etc.) nicht Erklärung oder gar (*B. Crus.*) Begründung des Vorherigen, welches ja blos das von Jesu selbst gesagte ὁ πατήρ μου wiedergiebt, sondern: mit dem, was Jesus von *Gottes* Verhältniss zu ihm sage (πατέρα ἴδιον), sei zugleich, nämlich als die andere Seite davon, gesagt, was er *aus sich selbst* mache in *seinem* Verhältniss zu *Gott*. Es ist zu übersetzen: *indem er* (zugleich) *auf gleiche Stufe sich selbst setzt mit Gott*, nämlich durch jenes καὶ ἐγαζομαι V. 17., wodurch er, als der Sohn, sich selbst die Gleichheit des Rechts und der Freiheit mit dem Vater zuschreibe. Vrgl. auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 133. Der Gedanke angemaasster *Wesensgleichheit* (Phil. 2, 6.) liegt jedoch den Gegnern als unklare Vorstellung im Hintergrunde.

V. 19 f. Was ihm die Juden als todeswürdige (gotteslästerliche) Vermessenheit anrechneten, *dass er sich selbst Gott gleich setze*, leugnet er nicht, sondern stellt den Sachverhalt in's rechte Licht, und zwar aus seiner ganzen jetzigen und künftigen Wirksamkeit bis V. 30., woran er dann noch in eine ernste Rüge des Unglaubens der Juden an das göttliche Zeugniß, welches er für sich habe, sich auslässt bis V. 47.

V. 19. Οὐ δύναται) verneint das Können nach dem Gesichtspunkte der *innern*, im Verhältniss des Sohnes zum Vater beruhenden *Nothwendigkeit*; nach dieser ist es ihm *unmöglich*, in einer vom Vater unabhängigen *Selbstständigkeit* zu handeln, was er nur dann könnte, wenn er eben nicht der *Sohn* wäre. Vrgl. *Bengel* z. St. u. *Fritzsche* nova opusc. p. 297 f. In ἀφ' ἑαυτοῦ, da das Subject des Reflexivi der *Sohn* im Verhältniss zum *Vater* ist, liegt nicht der Gegensatz des menschlichen und göttlichen Willens (*Beyschlag*), auch nicht „eine unklare einseitige Beziehung“ auf das Menschliche in Christo (*de Wette*), sondern das *ganze gottmenschliche Subject*, der *menschgewordene Logos* ist es, bei welchem die *Aseitas agendi*, die vom Vater in-

dependente Selbstbestimmung der Thätigkeit, nicht statt finden kann, weil er sonst entweder schlechthin göttlich und dabei ohne heilsökonomische Unterordnung (wie eine solche auch beim *πνεῦμα* statt findet, 16, 13.), oder schlechthin menschlich sein müsste; daher hier auch kein Widerspruch mit dem Prolog statt findet (*Reuss*, vrgl. dagegen *Godet*). — *ἐὰν μὴ τι* etc.) bezieht sich blos auf *ποιεῖν οὐδέν*, nicht mit auf *ἀφ' ἑαυτοῦ*. S. z. Matth. 12, 4. Gal. 2, 16. — *βλέπῃ τ. πατ. ποιοῦντα*) populäre, aus dem Achthaben der Kinder auf das Thun des Vaters entlehnte Darstellung der innern unmittelbaren Anschauung, welche der Sohn, und zwar fortwährend, in der permanenten bewussten Lebensgemeinschaft mit dem Vater, von des letztern Wirken hat. Diess Verhältniss, welches nicht blos eine religiös sittliche, sondern metaphysisch begründete Gemeinschaft ist, ist das nothwendige und unmittelbare Richtsicherheit der Wirksamkeit des Sohnes. Vrgl. z. V. 20. — *ἃ γὰρ ἂν ἐκείνος* etc.) Begründung der negativen Aussage durch das *positive* Sachverhältniss. — *ὁμοίως*) *gleicherweise, ebenmüssig*, Bestimmung zu *ποιεῖ*, die Gleichheit des Handelns, die schon durch *ταῦτα* ausgedrückt war, noch einmal bezeichnend, und somit das adäquate Verhältniss stärker hervorhebend. Es ist das *logische pariter* (Mark. 4, 16. Joh. 21, 13. 1. Petr. 3, 1.), von der *nämlichen Kategorie*.

V. 20. Sittlicher Nothwendigkeitsgrund in Gott für das eben gesagte *ἃ γὰρ ἂν ἐκείνος* etc. Vrgl. 3, 35. — *γὰρ*) bezieht sich auf alles Folgende bis *ποιεῖ*, wovon dann *καὶ μείζονα* etc. eine Folge angiebt. — *φιλεῖ*) „qui amat, nil celat“, *Beng.* Der Unterschied von *ἀγαπᾷ* (welches D. Or. Chrys. hier lesen), *diligit* (s. *Tittm.* Synon. p. 50 ff.), ist auch bei Joh. festzuhalten, obgleich er beides von dem nämlichen Verhältnisse, aber unter verschiedener Bestimmtheit der Vorstellung sagt. Vrgl. 3, 35. 21, 15. Immer ist *φιλεῖν* die eigentliche Liebes-Affection. Vrgl. 11, 3. 36. 16, 27. 20, 2. al. Dieselbe ist aber in dem metaphysischen und ewigen Verhältnisse des Vaters zum Sohne, als zu seinem *μονογενῆς υἱός* (1, 14. 18.), begründet, nicht erst zeitlich geworden. Vrgl. *Luthardt*. — *πάντα δείκνυσιν*) *er zeigt ihm Alles*, lässt ihm Alles in unmittelbarer Selbstoffenbarung anschauen, *was er selbst thut*, dass es auch der Sohn thue nach dem Urbilde des Vaters. Schilderung der innigen wesentlichen *Vertrautheit* des Vaters mit dem Sohne, nach welcher jener, und zwar vermöge der Liebe zum Sohne, sein ganzes eigenes Wirken zum Objecte der Ein-

schauung des Sohnes behuf gleichen Wirkens macht (vgl. V. 17.), — die menschlich bedingte Fortsetzung des vormenschlichen Geschauthabens 3. 11. 6, 46. *). — καὶ μείζονα etc.) ein neuer Satz und Fortschritt der Rede, das Thema alles Folgenden bis V. 30.: *und grössere Werke als diese* (die in Rede gestellten Krankenheilungen) *wird er ihm zeigen*, wird er ihm an seinem Urbilde zur Anschauung bringen, sie zu thun. — ἵνα) göttliche Absicht dabei, nicht im Sinne von ὥστε (Baeuml.). — ὑμεῖς) ihr Ungläubigen. Nicht πιστεύετε sagt Jesus; er meint das *Staunen der Beschämung*, nämlich beim Anschauen **) d. Werke.

V. 21. Diese μείζονα ἔργα führt nun Jesus auf, nämlich Todtenbelebung und Gericht (V. 21—30.), daher ἔργα ein weiterer Begriff ist als Wunder, welche aber zur *Kategorie* der messianischen ἔργα gehören. S. überhaupt z. V. 36.

V. 21. Er redet von seiner todtenbelebenden u. richtenden Wirksamkeit, und zwar zunächst *im ethischen Sinne* bis V. 27., und dann erst V. 28. 29. fügt er auch die *wirkliche, allgemeine* Todtenerweckung hinzu als die Vollendung seines ganzen todtenbelebenden und richtenden Messiaswirkens. Dieser Auffassung ist *Augustin*. (obwohl nicht consequent V. 21. ethisch, V. 22. physisch fassend) vorangegangen, sie ist unter den Aelteren besonders von *Rupert.*, *Calvin*, *Jansen*, *Calov.*, *Lampe*, und neuerlich von *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier*, *de Wette*, *Lange*, *Hilgenf.*, *Lechler* apost. Zeitalt. p. 225 f., *Weiss*, *Godet* befolgt. *Andere* haben die ethische Auffassung auch auf V. 28. 29. erstreckt (so *Deysing* in d. Bibl. Brem. 1, 6., *Eckerm.*, *Ammon* u. M. und neuerlich *Schweizer*, *B. Crus.*, *Reuss*), was aber Ausdruck und Inhalt von V. 28. 29. verbieten; s. z. V. 28 f. Wenn ferner *Luthardt* (vgl. *Tholuck* z. V. 21—23. u. *Hengstenb.* z. V. 21—24., auch *Brückn.* zu V. 21.), ζωοποιεῖν von der Lebensmittheilung überhaupt fasst, so begreift er darunter *beide* Arten der Lebendigmachung als die beiden

*) Diess vertraute Verhältniss ist in *unablässiger Continuität* zu denken, nicht blos auf vorübergehende Höhepunkte des Lebens Jesu zu beschränken (*Gess Pers. Chr.* p. 237.), wovon am wenigsten bei Joh. eine Spur ist. Vgl. 1, 52. Und grade dieses *fortdauernde* Bewusstsein beruht in der Fortdauer des *Logosbewusstseins* (8, 29. 59. 17, 5. 16, 32.), was gegen *Weizsäcker* festzuhalten ist, welcher an u. St. gegen die bekannte Geschichte Jesu auch *Visionen* herbeizieht (evang. Gesch. p. 435.).

**) Denu das mit dem θαῦμα verknüpfte Staunen liegt im Contexte. S. *Nügelsb.* z. Ilias p. 200. ed. 3.

Seiten der ζωή, womit aber das richtig verstandene οὖς θέλει und die deutliche Scheidung der Gegenwart u. Zukunft (letztere hebt erst V. 28. an) unvereinbar erscheint. Das ζωοποιεῖν des Messias während seines zeitlichen Wirkens betrifft die *sittlich* Todten, von denen er sittlich lebendig macht, welche er will; *dereinst* aber zur Stunde der Vollendung wird er die *leiblich* Todten aus den Gräbern rufen u. s. w. V. 28 f. Die Durchführung der Zweisinnigkeit von ζωοποιεῖν bis V. 28. (denn V. 28 f. nimmt auch Luthardt von der *letzten* Zukunft) führt zu Verwirrung und nothgedrungenener Einlegung (vgl. z. οἱ ἀκούσαντες V. 25.). Die meisten Väter ferner (Tertull., Chrys. u. seine Nachfolger, Nonnus u. A.), die meisten älteren Ausleger (Erasm., Beza, Grot., Beng. u. V.) und neuerlich besonders Schott Opusc. I. p. 197., Kuinoel, Baumeister (in d. Würtemb. Stud. II. 1.), Weizel (in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 636.), Kaeuffer de ζωῆς αἰών. not. p. 115 ff., auch Baeuml. u. Ewald haben die ganze Stelle V. 21—29. von der Todtenerweckung und dem Gerichte im *eigentlichen* Sinne gefasst. Gegen diese Fassung ist entscheidend: a) dass ἵνα ἡμεῖς θανατήσῃτε V. 20. die Zuhörer als fortwährende Zeugen der gemeinten Werke, letztere also als fortgehende Entwicklungen, die sie mit ansehen werden, darstellt; b) dass οὖς θέλει nur zum ethischen Sinne passt; c) dass ἵνα πάντες τιμῶσι etc. V. 23. einen fortdauernden Erfolg, welcher in die Gegenwart (in den αἰὼν οἶτος) fällt, als göttlich beabsichtigt ausdrückt; d) dass V. 24. ἐκ τοῦ θανάτου nicht vom physischen Tode erklärt werden kann; e) dass V. 25. καὶ νῦν ἐστίν und οἱ ἀκούσαντες nur die Beziehung auf die geistliche Erweckung vertragen. Es kommt hinzu f) dass Jesus, wo er von den wirklich Gestorbenen redet V. 28 f., die Auferweckung dieser sehr deutlich als etwas Grösseres und Künftiges vom Vorherigen unterscheidet, und die Gestorbenen nicht blos sehr bestimmt *als solche* bezeichnet (πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις), sondern auch ihre ἀνάστασις ζωῆς nicht, wie V. 24., vom *Glauben*, wohl aber, weil sie zumeist das Evang. nicht haben hören können, von *Gethanhaben des Guten* bedingt sein lässt, worin eine charakteristische Unterscheidung *dieser* Todtenbelebung von der vorher besprochenen liegt. — ὁσπερ — ζωοποιεῖ) Das Erwecken und Beleben der Todten ist als eigenthümliches und wesentliches Geschäft des Vaters hingestellt (Deut. 32, 39. 1. Sam. 2, 6. Tob. 13, 2. Sap. 16, 13.); daher die *Praesentia*, weil die Aussage *allgemein* ist. Vgl. Rom. 4, 17. Beachte aber, dass Jesus hier die Todtenerweckung, welche

dem *Vater* eignet, noch ohne Scheidung der geistlich und leiblich Todten hinstellt; diese Scheidung tritt erst bei der folgenden Anwendung auf den *Sohn* ein. Die Erweckung *Beider* entstammt dem nämlichen göttlichen Lebensgrund und Quell. — ἐγείρει und ζωοποιεῖ könnte man in umgekehrter Ordnung erwarten (wie Eph. 2, 5. 6.); aber das ζωοποιεῖν ist das Hauptmoment, welches durch alles Folgende durchklingt, daher die Sache in populärer Anschauung so gedacht ist, dass die Lebendigmachung mit der Aufweckung beginnt, letztere also als unmittelbarer Voract der ersteren erscheint, daher auch im Nachsatz nicht wieder besonders genannt wird. — οὐς θέλει denn Andere will er *nicht* lebendig machen, weil sie nicht *glauben* (V. 24.); seine Selbstbestimmung hat diese *sittliche* Bedingung, nicht die des absoluten Decrets (*Calvin, Reuss*), wie denn auch seine κρίσις (V. 22.) dermaassen sittlich bestimmt ist. Die *Unabhängigkeit von der Abstammung von Abraham* versteht sich bei der geistlichen Lebendigmachung von selbst, soll aber mit οὐς θέλει nicht *gesagt* sein. Viele, die das ζωοποιεῖ im *eigentlichen* Sinne fassen, flüchten zu den einzelnen geschichtlichen Erweckungen (*Lazarus* u. s. w.), für welche wenige Fälle aber das οὐς θέλει weder bezeichnend noch verhältnissmässig wäre. Vrgl. ausserdem z. V. 25. *Ewald* nimmt *Gott* als Subject von θέλει, was weder logisch (wegen des die Subjecte auf gleiche Linie stellenden καί) noch nach den schlichten Worten möglich ist, wenn gleich sich von selbst versteht, dass der Sohn nur in Uebereinstimmung seines Willens mit dem des Vaters verfährt, vrgl. V. 30. 6, 40. — ζωοποιεῖ) ethisch, von der geistlichen Belebung zur höhern sittlichen ζωή statt des moralischen Todes, in welchem sie im unbekehrten Zustande der Finsterniss und Sünde befangen waren. Vrgl. z. Luk. 15, 24. Matth. 4, 16. Eph. 5, 14. Rom. 6, 13. Jes. 26, 19. Ohne diese ζωοποιήσις bliebe ihr Leben in ethischer Beziehung ζωή ἄβιος (*Jacobs* ad Anthol. VII. p. 152.), βίος ἀβίωτος (Xen. Mem. 4, 8, 8.). Das *Praes.*: denn er thut es *jetzt* und ist in diesem ζωοποιεῖν begriffen, nämlich durch sein *Wort*, welches der Belebungsruf ist (V. 24 f.). Das *Zukünftige* folgt V. 28.

V. 22. begründet nicht den Beruf des Sohnes, das Leben zu verleihen (*Luthardt*, vrgl. *Tholuck* u. *Hengstenb.*), sondern rechtfertigt, da die κρίσις nur diejenigen betrifft, welche er nicht lebendig machen will, das οὐς θέλει, sofern nämlich dhrin liegt, dass die *Anderen*, welche der Sohn *nicht* lebendig machen will, das *Verwerfungsgericht* (das

vorläufige Analogon des verurtheilenden Gerichts der Parusie V. 29.) an sich erfahren. Diess Gericht aber zu vollziehen, ist keinem Andern verliehen als dem *Sohne*. Dem Begriffe des *Gerichts* (vrgl. 3, 17 f.) den Begriff der *Scheidung* unterzuschieben, hätte schon das *κρίνει οὐδένα* abhalten sollen. — *οὐδὲ γὰρ ἔστι π.*) *denn nicht einmal der Vater*, dem doch allgemein zugestandener Maassen das Richterthum zukommt *). Mithin hängt es nur von dem *Sohne* ab, und das *οὗς θέλει* hat seine Richtigkeit. Zu dem von den Auslegern meist vernachlässigten *οὐδέ* vrgl. 7, 5. 8. 42. 21, 25. *In wie fern* aber, obgleich Gott der Weltrichter ist, nicht einmal der Vater u. s. w., sagt der Gegensatz *ἀλλὰ* etc. — *κρίνει*) vom *Verurtheilungsgericht* (3, 17 f. 5, 24. 27. 29.), dessen Spruch das Gegentheil des *ζωοποιεῖν*, der Spruch des geistlichen Todes ist. — *τὴν κρίσιν πᾶσαν*) *das Gericht insgesamt* (auch hier nach dessen *verurtheilender* Seite zu fassen), also nicht blos nach seinem letzten Act am jüngsten Tage (V. 27.), sondern nach seiner *Totalität* (s. z. 16, 13.), mithin auch nach seinem zeitlichen Hergang, durch welchen das *οὗς θέλει* entschieden wird.

V. 23. *Göttliche Absicht*, welche in dem Verhältnisse der Menschen zu dieser richterlichen Thätigkeit des Sohnes erreicht werden soll. Man beachte das *Praes. Conj.* — *καθ' ὅς*) denn in dem richtenden Sohne erscheint der beauftragte *Stellvertreter* des Vaters, und er ist *in so fern* (also immer relativ; 14, 23.) zu ehren *wie* der Vater. Vrgl. das Folgende. Wie ganz zuwider dieser göttlichen Absicht handelten die Juden V. 18.! Das *καθ' ὅς* aber mit *Baeuml. causal* zu fassen (s. z. 13, 34. 17, 2.), ist nicht richtig, weil der ganze Context auf die *Gleichung* von Vater und Sohn hinausläuft. — *οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα*) nämlich eben dadurch, dass er den Sohn nicht ehrt, welcher des Vaters Gesandter ist.

V. 24. Das *οὗς θέλει ζωοποιεῖ* empfängt nun, und zwar in zunehmender Feierlichkeit der Rede, seine nähere Bestimmung sowohl in Betreff der Subjecte, welche damit gemeint sind (*ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων* etc), als auch in Betreff der *ζωοποιήσεις* selbst (*ἔχει ζωὴν* etc.). — *ἀκούων*) ist einfach: *hört*, was aber mit dem folgenden *καὶ πιστεύων* etc. eng zusammengehört (vrgl. Matth. 13, 19 ff.) und dadurch seine bestimmte Beziehung erhält. Gegentheil: 12, 47. — *ἔχει ζ. αἰ.*) das *ζωοποιεῖν* ist an ihm vollzogen, er

*) Weiss Lehrbegr. p. 185. erklärt so, als ob es hiesse: *οὐδὲ γὰρ κρίνει ὁ πατήρ* etc.

hat ewiges Leben (3, 15.), nämlich die höhere geistliche ζωή, welche sich mit dem Eintritte in das Messiasreich zur herrlichen Messianischen ζωή vollendet. *Er ist*, indem er gläubig geworden, damit *aus dem geistlichen Tode* (s. z. V. 21.) *in das ewige Leben* (die ζωή κατ' ἐξοχήν) übergegangen, und *in ein* (verurtheilendes, vrgl. 3, 18.) *Gericht kommt er nicht*, weil er ja bereits in das *Leben* gelangt ist *). Folge davon: θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ 8, 51. — Vrgl. zum Perf. μεταβέβ. 3, 18. 1. Joh. 3, 14.

V. 25. Was Jesus eben V. 24. betheuert hat, betheuert er nochmals, und zwar in concreterer Form des allegorischen Ausdrucks. — καὶ νῦν ἐστίν) nämlich dem Anfange nach, seitdem Christus mit seiner belebenden Predigt aufgetreten. Vrgl. 4, 23. Die Dauer dieser ὥρα aber geht bis zur Parusie, daher sie damals zwar angehoben hatte gegenwärtig zu sein, aber im Ganzen genommen noch der Zukunft angehörte. Die Ausleger, welche von der *wirklichen* Auferstehung fassen (s. V. 25., auch Hengstenb.), beziehen καὶ νῦν ἐστίν auf die *einzelnen* Auferweckungen, welche Jesus verrichtet habe (Joh. 11. Mark. 5, 41. Luk. 7, 14. Matth. 11, 5.), aber eben so unjohanneisch wie unpassend überhaupt, da diese Todten gar nicht zur ζωή im Sinne des Contextes erweckt wurden, sondern zum irdischen, wieder dem Tode verfallenen Leben. Olsh., welcher inconsequent V. 25. von der leiblichen Auferstehung erklärt, bezieht sich gar auf Matth. 27, 52 f. — οἱ νεκροί) die *geistlich* Todten, Matth. 8, 22. Apoc. 3, 1. u. s. z. V. 21. — τῆς φωνῆς) nach dem Contexte: *den Auferweckungsruf* (V. 28.), welcher aber hier *der Sache nach*, im Zusammenhange der Allegorie, die ethisch belebungskräftige *Predigt* Christi ist. *Vernahmen* werden diese Stimme die geistlich Todten *überhaupt*, der Kategorie nach, οἱ νεκροί; aber *leben* werden auf ihren Ruf nicht Alle, sondern οἱ ἀκούσαντες, welches also nothwendig in nicht gleichem Sinne mit ἀκούσονται, sondern: *die ihr Gehör gegeben haben werden*, genommen werden muss. Vrgl. 8, 43. 47. Uebersetze Lat.: „Mortui audient — — et qui audientes fuerint“ etc. Es ist das ἀκοίειν καλοῦντος, Plut. Sert. 11. al. ἀκοίειν

*) Melanth.: „Postquam illuxit fides seu fiducia Christi in corde, qua agnoscimus nos vere a Deo recipi, exaudiri, regi, defendi, sequitur pax et laetitia, quae est inchoatio vitae aeternae et tegit peccata, quae adhuc in imbecillitate nostra haerent.“ Unrichtig schliesst Baur aus solchen Stellen (vrgl. 8, 51. 11, 26.), unser Evang. streife nahe an die Lehre der Gnostiker 2. Tim. 2, 18.

παράγέλλοντος u. dergl., ἀκούειν τοῦ προσιάγματος (Polyb. 11, 19, 5.). Bei der Fassung von der *leiblichen* Auferweckung ist οἱ ἀκούσαντες wegen des Artikels ganz *unerklärbar*. Chrys.: φωνῆς ἀκούσαντες ἐπιτατούσης; Grot.: „simul atque audierint.“ Aber alle derartigen Fassungen würden, wie auch die vage Auskunft von Hengstenb.*), das *bloße* ἀκούσαντες ohne Artikel fordern **), und ζήσουσιν würde dem ganzen Contexte entgegen *leben* überhaupt, in indifferentem Sinne, sein. Olsh. freilich ergänzt zu ἀκούσαντες, welches sich doch nothwendig auf τῆς φωνῆς beziehen muss, τὸν λόγον aus V 24.: „die in diesem Leben das Wort Gottes hörten!“ Eben so wenig aber lässt sich mit Luthardt, sofern dieser die wirkliche Todtenerweckung mit einschliessen will, οἱ ἀκούσαντες auf diejenigen beziehen, welche „Jesu letzten Ruf anders hören als die Anderen, nämlich *freudig ihn aufnehmend*, und darum zum Leben.“ Das ist *einggelegt*, weil keine Modalbestimmung *dabeisteht*, οἱ ἀκούσαντες aber *allein*, in so fern es vom allgemeinen ἀκούσονται verschieden sein muss, nur die *Gehörgebenden* bezeichnen kann, wodurch eben die wirkliche Todtenerweckung *ausgeschlossen* wird. Vrgl. zu *dieser* Doppelsinnigkeit des ἀκούειν in Einem Satze Plat. Legg. p. 712. B.: θεὸν — — ἐπικαλώμεθα· ἵ δὲ ἀκούσειέ τε καὶ ἀκούσας (cum exaudiverit) — — ἔλθοι, auch das sprichwörtliche ἀκούοντα μὴ ἀκούειν.

V. 26 f. Das mit dem eben gesagten ζήσουσιν gemeinte Leben ist, weil das Subject *Todte* sind, nothwendig ein ihnen *verliehen* werdendes, welches vom Sohne, dem Belebenden, kommt. Dieser könnte es aber nicht verleihen, wenn er nicht wie der Vater selbstständigen göttlichen Lebensfonds in sich selbst hätte, welchen Besitz der Vater, der schlechthin Urlebendige (6, 57.), ihm bei seiner *Sendung* in die Welt zur Vollziehung des Messianischen Werks (vrgl. 10, 36.) gegeben hat. Schon das folgende ἔδωκεν V. 27. hätte abhalten sollen, auf die *ewige Zeugung* zu beziehen (Augustin. u. V., auch Gess). Hinzu tritt nämlich (daher V. 27.), dass, wenn nur die ἀκούσαντες (vrgl. οὗς θέλει V. 21.) leben sollen, und die übrigen νεκροί nicht, der Sohn die Befugniss und Macht auch der Gerichtshaltung, der Entscheidung, wer leben soll oder nicht, vom Va-

*) Der Artikel solle den unzertrennlichen Zusammenhang von Hören und Leben bezeichnen.

**) S. Eur. Hec. 25 f. u. dazu Pflugk. Aber οἱ ἀκούσαντες mit Artik. ist: quicumque audiverunt.

ter empfangen haben muss. Diese Macht ist ihm aber vom Vater gegeben, *weil er Sohn eines Menschen ist*; denn in seiner *Menschwerdung*, d. i. darin eben, dass *Gottes Sohn* (Fleisch geworden) ein *Menschenkind* ist (vgl. Phil. 2, 7. Gal. 4, 4. Rom. 1, 3. 8, 3.), liegt sein heilsgeschichtliches *Wesen* und mithin der *heilsgeschichtliche Grund* dafür, dass ihm der Vater die Ermächtigung zu der messianischen Function des Gerichthaltens verliehen hat. Wäre der *Gottessohn* nicht ein *Menschenkind* geworden, so hätte er der Vollzieher des väterlichen Heilsrathschlusses nicht werden und mit dem Gerichte nicht betraut werden können. Unrichtig *Luthardt* (vgl. *Hofm. Schriftbew. II. 1. p. 78.*): „denn durch einen *Menschen* wollte Gott den Erdkreis richten lassen“, was ein *hier* viel zu vager, aus Act. 17, 31. eingetragener Gedanke wäre. Besser *de Wette*, welchem *Brückn.* beitrifft (vgl. auch *Reuss*): es bezeichne den *Logos* als *menschliche Erscheinung* *), und in dieser liege der Grund, dass er richte, *weil der verborgene Gott nicht richten könne*. Aber diese negative Näherbestimmung der Grundangabe kann um so weniger zwischen den Zeilen gelesen werden, je mehr sie philonisch-speculativer Natur ist und je gangbarer doch den Juden die Vorstellung der richtenden Gottheit war. Aehnlich nach *Augustin.*, *Luther*, *Castal.*, *Jansen* u. *M. B. Crus.* (vgl. auch *Wetst.*, welcher Hebr. 4, 15. vergleicht): weil das Gerichthalten eine *unmittelbare Einwirkung auf die Menschen* erfordere **). *Anderere* (*Grot.*, *Lampe*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Olsh.*, *Maier*, *Bäuml.*, *Ewald* u. *M.*, jetzt auch *Tholuck*): *ὁὸς ἀνθρ.* sei der in *Dan. 7.* u. im Buche *Henoch* als *Messias Angekündigte* (s. z. Matth. 8, 20.), wobei man den Gedanken selbst verschiedenen aus einander gesetzt hat; *Lücke* (so auch *Bäuml.*): „weil er *Messias* ist, und das Gericht zu dem Messianischen

*) oder die *relative Menschheit* dessen, der *Gottessohn* ist. So sei der Ausdruck verschieden von: *weil er Mensch ist*.

**) Vgl. auch *Baur* in *Hilgenf. Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1860. p. 276 f. u. *neut. Theol.* p. 79 ff. *Holtzm.* daselbst 1865. p. 234 f. Verwandt mit dieser Fassung ist die von *Weiss* p. 224.: „sofern er ein Menschensohn ist und den *Menschen* in *menschlicher Erscheinung* die *lebenmittheilende Offenbarung Gottes* nahe bringen kann.“ Auch so wird aber das, was die Pointe der Begründung sein soll, erst hinzugedacht. Diess gilt auch gegen *Godet*, welcher Verschiedenartiges mischt; einerseits müsse das Gericht als ein „hommage à Dieu“ aus dem Schoosse der Menschheit hervorgehn, und anderseits sei es als Reinigung der Menschheit von Gottes Liebe dem freiwillig Menschgewordenen anvertraut worden. *Groos* (in *d. Stud. u. Krit.* 1868. p. 260.) stimmt wesentlich mit *Beyschlag*.

Werke wesentlich gehört“ (vgl. *Ewald*); dem richtigen Sinne am nächsten *Tholuck*: „weil er Menschgewordener, d. i. der *Erlöser* ist, mit dieser Erlösung selbst aber auch die *χρίσις* gegeben“; *Hengstenb.*: „als *Lohn für die Menschwerdung*.“ Gegen die ganze Erklärung aus Dan. 7, 13. jedoch, welcher sich auch *Beyschl.* Christol. p. 29. mit seiner Ausdeutung vom *idealen* Menschen (dem persönlichen Maassstab des göttlichen Gerichts) anschliesst, entscheidet, dass im N. T. überall, wo der Menschensohn Bezeichnung des Messias ist, beide Worte *artikulirt* sind: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (bei Joh. 1, 52. 3, 13 f. 6, 27. 53. 62. 8, 28. 12, 23. 34. 13, 31.), das nichtartikulierte υἱὸς ἀνθρώ. *) Apoc. 1, 13. 14, 14. aber den Messiasbegriff nicht ausdrückt. Die Prophetie des Daniel kommt daher hier *nicht* in Betracht, sondern „*Sohn eines Menschen*“ ist dem *Sohne Gottes* (des *Vaters*, V. 25. 26.) correlat, wobei unbefangen anzuerkennen ist, dass der Ausdruck die Voraussetzung der *jungfräulichen Geburt* nicht nothwendig macht **). Die *Pesch.*, *Arm.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Paulus* verbinden die Worte, übrigens υἱὸς ἀνθρώ. richtig *Mensch* fassend, mit dem Folgenden (*wundert euch nicht, dass er ein Mensch ist*). Fremdartig im Zusammenhange, und τοῦτο zeugt für die gewöhnliche Verbindung. — ζῶσιν ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς in sich selbst. „Est emphasis in hoc dicto: vitam habere in sese, i. e. alio modo quam creaturae, angeli et homines“, *Melanth.* Vrgl. 1, 4. 14, 6. ***). Gegen *Gess* (Pers. Chr. p. 301.), welcher das Geben des Lebens vom Vater an den Sohn auf dessen präexistenten und Erhöhungs-Zustand be-

*) *Weizsäck.* (Unters. üb. d. evang. Gesch. p. 431.) schneidet diesen Einwurf durch den beweislosen Spruch ab, der υἱὸς ἀνθρώ. ohne Artikel gehöre schon der erklärenden Darstellung des vierten Evang. an. *Bäuml.* u. *Beyschlag* beruhigen sich wegen der Artikellosigkeit damit, dass υἱὸς ἀνθρώ. Prädicat ist, wobei es (vgl. *Holtzm.*) auf den Begriffsinhalt ankomme. Allein damit würde die *sollenne* und *feststehende* Bezeichnung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht stimmen u. auch nur die Weglassung des ersten, nicht die des zweiten Artikels (τοῦ) erklärt werden; υἱὸς ἀνθρώπου heisst nichts anderes als *Sohn eines Menschen*. Vrgl. Barnab. ep. 12. (*Dress.*).

**) Der der Sohn Gottes ist, ist Sohn eines Menschen, — letzteres κατὰ σάρκα 1, 14.: ersteres κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης, Rom. 9, 5. 1, 3.

***) Dem ἐν ἑαυτοῖς ganz zuwider versteht *Weizsäcker* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1857. p. 179. den Lebensbesitz als durch *Uebertragung des Vaters* statt findend. Auch 6, 57. ist an *wesentlichen* Lebensbesitz zu denken, aus der Präexistenz her bei der Sendung vom Vater nach dessen Rath und Verfügung (Kol. 1, 19. 2, 10.) mitgebracht, 1, 4.

zieht, für die Zeit seines irdischen Wandels aber für „suspendirt“ hält, entscheiden allerdings schon die Worte καὶ νῦν ἔστιν V. 25. Das Gebet am Grabe des Lazarus zeigt nur, dass Christus über die ihm gegebene selbsteigene Lebensmacht in Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters verfügte. Vrgl. z. V. 21.

V. 28—30. *Wundert euch nicht hierüber* (vrgl. 3, 7.), nämlich über das, was ich von meiner todtenerlebenden und richtenden Wirksamkeit behauptet habe; denn *) noch das grösste und letzte Stadium dieses meines belebenden Messiaswirkens (nicht des Logos als der absoluten ζωή, auf welchen Baur die ganze Stelle V. 20 ff. bezieht; s. dagegen Brückn.) steht bevor, nämlich die Auferweckung der wirklich Gestorbenen aus den Gräbern und das jüngste Gericht **). Gegen die Fassung auch dieser Verse (s. z. V. 21.) im *uneigentlichen* Sinne (vrgl. Jes. 26, 19. Ez. 37, 12. Dan. 12, 2.) entscheidet, dass οἱ ἐν τοῖς μνημείοις lauter geistlich Todte sein müssten, wozu aber οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες gänzlich nicht passen würde. Dass hier Jesus von den geistlich Todten, von denen er bisher gesprochen, auf die *wirklich* Todten übergeht, bezeichnet er selbst durch οἱ ἐν τοῖς μνημείοις. — ὅτι) argumentirt *a majori*; die Verwunderung über das gesagte *Geringere* tritt zurück vor dem *Grössern*, welches als *dereinst* eintretend verkündigt wird. Nicht ist die Bedingung der gläubigen Erwägung des Letztern hinzuzudenken (denn die Zuhörer waren ungläubig und feindlich), wie Luthardt will, sondern das noch weit Verwunderungsvollere, welches gesagt wird, hebt die Verwunderung, welche über das *Geringere* erregt ist, auf, überbietet sie und schlägt sie gleichsam nieder. — ἔρχεται ὥρα) Beachte, dass hier kein καὶ νῦν ἔστιν wie V. 25. zugesetzt werden konnte. — πάντες) Dass Alle *gleichzeitig* auferweckt werden, wird so wenig gesagt, wie V. 25. gesagt ist, dass alle geistlich Todte gleichzeitig belebt werden sollen. Die τάγματα, welche Paulus 1. Kor. 15, 23 f. bei der Aufer-

*) Ewald fasst οὕτως dass: „Wundert euch nicht darüber, dass (wie ich V. 1. sagte) eine Stunde kommt“ u. s. w. Aber V. 25. war Gedanke und Ausdruck verschieden von u. St.

**) Es ist nicht richtig, wie schon aus d. St. u. V. 27. erhellt, zu sagen, dass bei Joh. das Gericht stets als *innere* Thatsache vorhanden sei (so auch Holtzm. Judenth. und Christenth. p. 422.). Das Wort: „die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ trifft auch die Johanneische Vorstellung nur theilweise; der jüngste Tag ist auch bei Joh. nicht ohne das jüngste Gericht, und das ist das Weltgericht. Vrgl. z. 3, 18.

stehung unterscheidet, entsprechend der Lehre des Judenthums und Christi selbst von einer zwiefachen Auferstehung (*Bertholdt* Christol. p. 176 ff. 203 ff. u. s. z. Luk. 14, 14.), finden auch in dem prophetisch dehnbaren ὥρα Platz. — οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες etc.) d. i. die *erste* Auferstehung, die der *Gerechten*, von Jesu aber rein sittlich und frei vom volksthümlichen Particularismus gefasst. S. z. Luk. 14, 14. und vrgl. z. Joh. 6, 39. Die Nothwendigkeit der Erlösungsaneignung durch den Glauben für diese Todten hervorzuheben, lag ihm hier fern; er spricht nur die abstracte sittliche Normalbeschaffenheit aus (vrgl. Rom. 2, 7. 13. Matth. 7, 21.); jene Nothwendigkeit aber, durch welche sie zu den οἱ τοῦ Χριστοῦ (1. Kor. 15, 23.) gehören müssen (vrgl. z. Matth. 25, 31 ff.), setzt den *Descensus Christi ad inferos*. — εἰς ἀνάστ. ζωῆς) sie werden herausgehen (aus den Gräbern) *in eine Lebensauferstehung* (örtlich dargestellt), d. h. in eine Auferstehung, deren wesentliche Folge (vrgl. *Winer* p. 177.) *Leben*, d. i. das Leben im Messiasreiche ist. Vrgl. 2. Makk. 7, 14.: ἀνάστασις εἰς ζωὴν, Dan. 12, 2.; Rom. 5, 18.: δικαίωσις ζωῆς. — κρίσεως) an welche sich *Gericht* anschliesst; diess nach dem Contexte im *verurtheilenden* Sinne (zum ewigen Tode in der Gehenna), daher ἀνάστασις ζωῆς einen die *ζωή* zuerkennenden Gerichtsact nicht ausschliesst. — Ueber den Unterschied von ποιεῖν und πράττειν s. z. 3, 20. 21. — V. 30. fügt noch *die Gewähr der Gerechtigkeit* dieser κρίσις hinzu, und zwar *allgemein* ausgedrückt, so dass Jesus *sein Richten überhaupt* charakterisirt; daher die *Praesentia*, als Bezeichnung des *stündigen* Thuns, und die schon V. 19. ausgesprochene allgemeine Einleitung οὐ δύναμαι etc. — καθὼς ἀκούω) nämlich von Gott, welcher vermöge der fortwährenden Gemeinschaft und Vertrautheit, in welcher Christus mit ihm steht, *sein* Urtheil Christo stets unmittelbar vernehmlich und bewusst macht, wornach dieser den Ausspruch thut. Der Richtspruch Christi ist nur die Aussage des göttlichen Urtheils zufolge der beständigen göttlichen Selbstoffenbarung in seinem Bewusstsein, durch welche sich das ἀκούειν vom Vater, welches er schon in der Präexistenz hatte, zeitlich fortsetzt. — ὅτι οὐ ζητῶ etc.) so kann ich also auch von dem κρίνειν καθὼς ἀκούω nicht *abweichen*, und mein Urtheil, weil nicht individuell, sondern göttlich, *muss* gerecht sein. — τοῦ πέμψ. με) wie es mithin dieser meiner Abhängigkeit von Gott entspricht.

V. 31. Rechtfertigung seines seit V. 19. abgegebenen Selbstzeugnisses mit eingeflochtener Rüge des Jüdischen Un-

glaubens (V. 31—40.), in welcher Rüge Jesus fortfährt bis V. 47. — Der *Zusammenhang* ist nicht der, dass Jesus nun auf die ihm zu erweisende τιμή übergehe (V. 23.), und den Glauben als deren rechte Form fordere (*Luthardt*), denn der Begriff der τιμή tritt nicht wieder hervor, sondern: ἐπειδὴ τοιαῦτα περὶ ἑαυτοῦ μαρτυρήσας ἔγνω τοὺς Ἰουδαίους ἐνθιμουμένους ἀντιθεῖναι καὶ εἰπεῖν· ὅτι ἐὰν σὺ μαρτυρεῖς περὶ σεαυτοῦ, ἡ μαρτυρία σου οὐκ ἔστιν ἀληθής· οὐδεὶς γὰρ ἑαυτῷ μαρτυρῶν ἀξιόπιστος ἐν ἀνθρώποις δι' ὑποψίαν φιλαντίας· προέλαβε καὶ εἶπεν ὁ ἐμελλον εἰπεῖν ἐκεῖνοι, *Euth. Zig.* Vrgl. *Chrys.* So löst sich zugleich der Schein des Widerspruchs mit 8, 14. — ἐγώ) mit Nachdruck: wenn ein eigenes Zeugniß über mich selbst vorliegt, also keine anderweite Bezeugung. Vrgl. ἄλλος V. 32. οὐκ ἔστιν ἀληθ.) nämlich formell genommen nach der gewöhnlichen Rechtsregel (*Chetub. f. 23. 2.*: „testibus de se ipsis non credunt“, u. s. *Wetst.*). In der Wirklichkeit ist bei Christo das Verhältniss anders, s. 8, 13—16. Aber davon abstrahirt er hier, daher nicht mit *Baeuml.* zu fassen ist, als ob es hiesse: εἰ ἐγὰ ἐμαρτύρουν — οὐκ ἂν ἦν ἀληθής ἡ μαρτυρία μου. Auch 8, 54 f. 1. Kor. 4, 15, 13, 1. Gal. 1, 8. ist nicht so gedacht.

V. 32. *Ein Anderer ist der von mir Zeugende.* Diess wird entweder von *Johannes d. T.* (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Nonnus*, *Euth. Zig.*, *Erasm.*, *Grot.*, *Paulus*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Ewald*), oder von Gott verstanden (*Cyrrill.*, *Augustin.*, *Beda*, *Rupert.*, *Beza*, *Aret.*, *Corn. a Lap.*, *Calov.*, *Beng.*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier*, *Luthardt*, *Lange*, *Hengstenb.*, *Brückn.*, *Baeuml.*, *Godet*). Letzteres ist das Richtige, da Jesus selbst V. 34. das Zeugniß Joh. nicht geltend machen will, vielmehr V. 36 f. nur das höhere, göttliche Zeugniß in Anspruch nimmt. — καὶ οἶδα, ὅτι etc.) nicht eine matte Versicherung von Gott (*de Wette's* Einwand), sondern in ihrer Einfachheit desto gewichtiger, wozu auch die Form des Ausdruckes eingerichtet ist (ἡ μαρτυρία, ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ), für des Täufers Zeugniß wohl zu feierlich. Zu μαρτυρίαν μαρτυρεῖν vrgl. Jes. 3, 11. 12, 25. Plat. Eryx. p. 399. B. Dem. 1131. 4.

V. 33 f. *Den Zeugen, dessen Zeugniß ihr selbst veranlasst habet, Johannes d. T.,* nehme ich, weil diess ein menschliches Zeugniß ist, nicht für mich an, sondern erwähne ihn nur zu eurem Heile (nicht zu meinem Vortheil), weil ihr ihn nach seiner hohen Bestimmung nicht gewürdiget habet (V. 35.); das Zeugniß, welches mir zur Seite steht (V. 32.), ist ein grösseres u. s. w. V. 36. — ὑμεῖς) ihr

euerseits. — μεμαρτ. τῇ ἀληθ.) 1, 19 ff. Alles was da Joh. aussagte, war Zeugniß zu Gunsten der Wahrheit; denn der Sachverhalt (namentlich auch hinsichtlich dessen, was er vom Messias sagte) war so, wie er zeugte. — ἐγὰρ δὲ) *ich aber meinerseits.* — τὴν μαρτυρίαν) das in Frage stehende, für mich beweisen sollende Zeugniß. Diess nehme ich *nicht von einem Menschen* an. Jesus will gar kein menschliches Zeugniß in dieser Verhandlung für sich gelten lassen; *er weist es von sich.* Daher λαμβ. τ. μαρτυρίαν ganz wie 3, 11. 32. von der *Annahme*, obwohl nicht von der gläubigen, sondern von der Annahme als *Beweis*, dem Contexte gemäss. Unnöthig abweichend vom Joh. Gebrauch *Andere*: ich *entnehme* (*Lücke*), ich *strebe* oder *ergreife* (*B. Crus.* vrgl. *Beza*, *Grot.*), ich *hasche* (*de Wette*). — ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε) *euch zu Gute, damit ihr euerseits* (Gegensatz gegen etwaiges eigenes Interesse) *das Heil erlanget.* Sie sollten die Erinnerung an des Täufers Zeugniß (ταῦτα λέγω) zu Herzen nehmen, um zum Glauben erweckt und der Messianischen Heilsrettung theilhaftig zu werden; „*vestra res agitur*“, *Beng.*

V. 35. Welche Erscheinung war Er, aber wie schlecht habt ihr ihn gewürdigt! — ἦν u. ῥ'θελ. deuten auf eine bereits *vergangene* Erscheinung. — ὁ λύχνος) nicht τὸ φᾶς 1, 8., sondern geringer; daher auch φᾶς im zweiten Gliede nur prädicatsweise. Der *Artikel* bezeichnet die *bestimmte* Leuchte, wie sie eben in Joh. als dem Vorgänger des Messias, welcher Erkenntniß des Messianischen Heils dem Volke zu geben den Beruf hatte (Luk. 1, 76 f.), nach der alttestam. Verheissung erscheinen sollte und erschienen war. Das Bild des dem kommenden Bräutigam Voranleuchtenden (*Luthardt*) liegt ganz fern. Vrgl. vielmehr das ähnliche, jedoch hier nicht in Bezug genommene Bild von der Wirklichkeit des Elias Sir. 48, 1. Das Bild von einer Leuchte war überhaupt gangbar (2. Sam. 21, 17. Apoc. 21, 23. 2. Petr. 1, 19.) in analoger Beziehung. Vrgl. auch Strabo 14. p. 642. wo der Rhetor Alexander den Beinamen ὁ Λύχνος führt. — καίόμενος κ. φαίνων) ist nicht von zwei verschiedenen Eigenthümlichkeiten zu deuten (Feuereifer und Erleuchtung), sondern gehört der Natur der Sache nach zusammen. Die Leuchte *brennt und scheint*, so ist's nothwendig, und so wird's gemalt. Vrgl. Luk. 12, 35. Apoc. 4, 5. — ἵμεῖς δὲ etc.) treffende Charakterisirung des leichtfertigen Weltsinns, welcher an der neuen grossartigen Erscheinung, statt sie zur Erkenntniß des Heils zu nützen und ihren ganzen Ernst auf sich wirken zu lassen, seine

Lust und Freude haben wollte auf kurze Zeit. So strömten die Juden in grosser Menge zum Täufer (Matth. 3, 5. 11, 7 ff.) als zu dem Vorboten des nahen herrlichen Messiasreichs; aber statt dessen, was sie *begehrten* (ἡθελήσ.), fanden sie die ganze Bussstrenge des Eliasgeistes, und wie bald war der Zulauf vorüber! Aehnlich begehrten die Athener in der Erscheinung des Ap. Paulus ein neues kurzes Divertissement zu finden. „Johanne *utendum* erat, non *fruendum*“, Beng. — πρὸς ὥραν τοῦ εἰκόλιαν αὐτῶν δεικνύντος ἐστὶ καὶ ὅτι ταχέως αὐτοῦ ἀπεπηδήσαν, Chrys. Vrgl. Gal. 2, 5. Philem. 15. Das Hauptmoment des verkehrten Begehrens liegt nicht in πρὸς ὥραν, welches das ἀγαλλ. nach seinem leichtsinnigen bald mit Ueberdruss wechselnden Wesen näher kennzeichnet, sondern in ἀγαλλ., statt dessen die μετένοια der Gegenstand ihrer Willensrichtung hätte sein sollen. — ἐν τῇ φωτὶ αὐτοῦ in, d. i. umgeben von seinem Lichte, dem Lichtschein, der von ihm ausging. Vrgl. 1. Petr. 1, 6. und zu χαίρειν ἐν s. z. Phil. 1, 18.

V. 36. Ἐγὼ δέ formaler Gegensatz gegen ὑμεῖς V. 35., um zu dem ἐγὼ δὲ V. 34. zurückzukehren. — *Ich habe das Zeugniß, welches grösser ist* (nicht: das grössere Zeugniß, s. Kühner II. §. 493. 1.) *als Johannes.* τοῦ Ἰωάννου im Sinne von τῆς τοῦ Ἰω. nach bekannter *Comparatio compendiaria* *). S. z. Matth. 5, 20. Zu μεῖζω, d. i. von *stärkerer Beweiskraft*, vrgl. Isocr. Archid. §. 32.: μαρτυρίαν μεῖζω καὶ σαφεστέραν. — τὰ ἔργα sind nicht blos die *Wunder* im engern Sinne, sondern die *Messianischen Werke überhaupt*, die einzelnen Thaten des Messianischen Gesamtwerkes, des ἔργον Jesu (4, 34. 17, 4.). Immer sind die ἔργα *Thaten*, nicht Wort und Lehren (*Wort und Werk* sind geschiedene Begriffe, wie in der Schrift, so auch sonst, s. Lobeck Paralip. p. 64 f. Ellendt Lex. Soph. I. p. 672. Pflugk ad Eur. Hec. 373.), aber was das Wort Jesu wirkte, die geistliche Belebung (V. 20.), Scheidung, Erleuchtung u. s. w., desgleichen das Auferwecken der Todten und Gericht (V. 28 f.), gehört mit unter die ἔργα und macht sein gesamntes ἔργον mit aus. Wo speciell die *Wunder* mit dem allgemeinem Ausdruck ἔργα gemeint sind, entscheidet diess der Context, wie 3, 2. 7, 3. 21. u. oft. — ἔδωκε) *gegeben hat*, womit die göttliche Bestimmung und Machtverleihung ausgedrückt ist. Vrgl. Hom. Il. ε, 428.: οἳ τοι, τέκνον

*) Das von Lachm. aufgenommene μεῖζων (A. B. F. G. M. A. Minusk.) ist nichts als Schreibfehler.

ἐμὸν, δέδοται πολεμήϊα ἔργα. Vrgl. ν, 727. — ἵνα τελ. αἰτᾷ) Zweck, weshalb ihm der Vater die Werke verliehen: *er sollte sie vollenden* (vrgl. 4, 34. 17, 4.), nicht ungeschehen lassen oder nur theilweise verrichten, sondern die ganze Aufgabe, welche in den gottverliehenen Werken zur Erreichung des messianischen Heilsziels besteht, vollführen. — αὐτὰ τὰ ἔργα) *sie grade, die Werke*, nachdrucksvolle Wiederholung (*Kühner* II. §. 632.), wobei übrigens die Homöoteleuta (fünfmal α) nicht als Missklang zu betrachten sind (*Lobeck* Paralip. p. 53.). — ἃ ἐγὼ ποιῶ) ἐγὼ mit edlem Selbstgefühl. *Wie* sie zeugen, s. 14, 11.

V. 37. Von den Werken, welche seine Gottessendung bezeugen, geht er nun zu dem *Zeugnisse des Senders selbst* über, also von dem *mittelbaren* Zeugniß Gottes, welches in den Werken liegt, zu dem *unmittelbaren* in der *Schrift*. Und der mich gesendet habende Vater selbst hat von mir gezeugt. Das an die Spitze getretene Subject, die durch αὐτός bezeichnete Selbstheit (Unmittelbarkeit) desselben und das Perf. μεμαρτ. vereinigen sich zum Beweis, dass hier nicht mehr von dem vorigen Zeugnisse, von dem aus den *Werken*, durch welche Gott gezeugt habe, die Rede sei (gegen *Augustin.*, *Grot.*, *Maldonat.*, *Olsh.*, *Baur* u. M.). Ganz willkürlich dem *Johanneischen* Taufberichte zuwider *Andere*: das göttliche Zeugniß durch die *Stimme bei der Taufe* Matth. 3, 17. (vielmehr Joh. 1, 33.) sei gemeint (*Chrys.*, *Rupert.*, *Jansen*, *Bengel*, *Lampe*, *Paulus*, *Godet*). Während *Ewald* (Johann. Schr. I. p. 216.) Beides, die Taufe und die Werke zusammenfasst, *Hengstenb.* aber diesem Beiden auch noch das Zeugniß der *Schrift* hinzufügt, verstehen *Andere* das „*unmittelbare göttliche Zeugniß im Innern des Gläubigen*, mittelst dessen das mittelbare der Werke erst begriffen wird“ (*de Wette*, *B. Crus.*, *Tholuck*), das Ziehen des Vaters 6, 14. vrgl. 6, 45. 8, 47.; aber ohne alle Andeutung im Texte, dass hier kein äusserlich vernehmbares concretes und objectives Zeugniß gemeint sei, ja gegen den folgenden Zusammenhang (φωνήν — εἶδος). Als das contextmässig Richtige bleibt nur die Erklärung von dem Zeugnisse, welches Gott selbst in seinem *Worte*, in der *Schrift* des A. T., abgegeben hat (*Cyrrill.*, *Nonnus*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Beda*, *Calvin*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Lange*, *Maier*, *Luthardt*). In den alttestam. Weissagungen hat Gott selbst seine Stimme erhoben und seine Gestalt offenbart. — οὐτε φωνήν etc.) Vorwurf der *Unempfänglichkeit* für dieses Zeugniß, ohne gegensätzliche Partikel desto *nachdrücklicher* einfallend. *Weder eine Stimme desselben* habt

ihr jemals gehört, noch eine Gestalt desselben habt ihr geschaut. Was Gott zum Zeugniß von Christo (μεμαρτύρ. π. ἑμοῦ) im A. T. geredet, oder wie er zu gleichem Zwecke darin seine Selbstdarstellung zu geistiger Anschauung vollzogen hat (seine δόξα zu erkennen gegeben hat, vrgl. μορφὴ θεοῦ Phil. 2. 6.), — für das Eine seid ihr geistig taub, für das Andere geistig blind gewesen. Wie Ersteres nach dem Contexte nicht auf die innere Offenbarungsstimme Gottes, welche die Propheten vernommen haben, gehen kann (de Wette), so geht auch Letzteres nicht etwa auf die Theophanien (besonders auf die Erscheinungen des Engels des Herrn, Hengstenb.) und prophetischen Visionen*), sondern auf die ganze Selbstenthüllung Gottes im A. T. überhaupt, vermöge deren er sich für den, der das Auge dazu hat, schauen läßt, welche allgemeine Fassung der Allgemeinheit des Ausdrucks und dem pragmatischen Verhältnisse desselben zu μεμαρτ. π. ἑμοῦ entspricht. Die Taufstimme 1, 32. hatten die Juden nicht hören können, und die Gestalt Gottes, wie sie der Logos geschaut hat 1, 18. 3, 13., nicht schauen können; weder das eine noch das andere kann schon aus diesem Grunde mit Ewald in den Worten gefunden werden. Ferner ist jede Erklärung unrichtig, welche etwas Anderes als einen Vorwurf darin findet, weil ja Jesus in der zweiten Person redet, und in dieser V. 38. fortfährt, wo doch das Vorwerfende auf der Hand liegt. Abzuweisen daher B. Crus.: „niemals bisher ist diese unmittelbare Darstellung Gottes erfolgt“, und Tholuck: „eine noch directere Offenbarung als Mose und seine Zeitgenossen (Num. 12, 8. Deut. 4, 15. 5, 24.) habt ihr nicht empfangen, das Zeugniß aber der Offenbarung im Worte nicht in euch aufgenommen.“ Ein wortwidrig gemachter Zusammenhang von V. 37. u. 38. Falsch auch Paulus u. Kuinoel (vrgl. Euth. Zig.): Jesus gestehe etwas zu, was die Juden hätten einwenden wollen, dass sie nämlich keine göttliche Stimme gehört hätten u. s. w. Vrgl. Ebrard (z. Olsh.), der eine Ironie einträgt.

V. 38. Nach V. 37. ist nur ein Komma zu setzen. Joh. hätte fortfahren können: οὐτε τὸν λόγον etc.; statt dessen aber setzt er die Negation nicht zur Partikel, sondern zum Verbum (οὐτε — καί, s. z. 4, 11.), wodurch das

*) Den Nichtempfang von prophetischen Offenbarungen, desgleichen von Theophanien und Visionen, konnte Jesus seinen Gegnern gar nicht zum Vorwurf machen, da dergleichen nur Auszeichnungen für Einzelne waren. Diess auch gegen Weiss Lehrbegr. p. 104 f.

neue Moment selbstständiger hervortritt: *Und sein Wort habet ihr nicht bleibend in euch*; eine ausdauernde innere Aneignung desselben fehlt euch, vrgl. 1. Joh. 2, 14. Der λόγος Θεοῦ ist nicht die *innere Offenbarung Gottes im Gewissen* (Olsh., Frommann), sondern dem Contexte gemäss (V. 37. 39.): *was Gott im A. T. geredet hat*, und zwar seinem *Inhalte* nach. Hörten sie dieses als das, was es ist, als Rede Gottes (aber sie haben kein Ohr für Gottes Stimme V. 37.), und sähen sie darin die göttliche Selbstdarstellung (aber sie haben kein Auge für Gottes Gestalt V. 37.), so würde durch das geistige Ohr und Auge das von Gott Geredete in ihr Herz gedrungen und *zur bleibenden Macht ihres innern Lebens geworden sein*. — ὅτι ὃν ἀπέστειλεν etc.) thatsächlicher Beweis. Verwirft man den *Gesandten* Gottes, so kann man auch das *Wort* nicht bleibend in sich tragen, welches von diesem Gesandten zeugt (V. 37.). „Quomodo mandata regis discet, qui legatum excludit?“ Grot. — τοῦτο ἰμεῖς) beachte den Nachdruck dieser Zusammenstellung.

V. 39 f. deckt die ganze *Verkehrtheit dieses Unglaubens* auf. Die Schriften zeugen von mir als dem Vermittler des ewigen Lebens; wer also in den Schriften forscht, weil er in ihnen das ewige Leben zu haben gemeint ist, wird durch jene Zeugnisse an mich gewiesen; ihr forschet in den Schriften u. s. w., und weigert euch ihrer Weisung mir zu folgen, — welch ungereimtes widerspruchsvolles Verfahren! Dass ἐρευνᾶτε *Indicativ* ist (Cyrill., Erasm., Casaub., Beza, Beng. u. viele Neueren, auch Kuinoel, Lücke, Olsh., Klee, de Wette, Maier, Hilgenf., Brückn., Godet), nicht *Imperativ* (Chrys., Augustin., Theophyl., Euth. Zig., Luther, Calvin, Aret., Maldonat, Corn. a Lap., Grot., Calov, Wolf, Wetst., Paulus, B. Crus., Tholuk, Hofm., Luthardt, Baeuml, Ewald; Hengstenb. auf Grund von Jes. 34, 16.), lehrt hiernach der Context, in welchem der Imperat. ein fremdartiges, besonders dem correlaten καὶ οὐ θέλετε nicht entsprechendes Moment brächte. Vrgl. auch Lechler in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 795. Das *Schriftforschen* (vrgl. 7, 52.) konnte den Juden gewiss beigelegt werden (gegen B. Crus. u. Tholuck); eine besondere Bedeutsamkeit von ἐρευνᾶτε aber (durch ein in die Sache selbst eindringendes Studium zum recht innerlichen Besitz des Wortes gelangen, Luthardt) ist zugetragen, und der Widerspruch von V. 40., an welchem man sich stösst, ist eben die Ungereimtheit, die Jesus *aufdecken* will. — ὅμοιως) mit Nachdruck: da *ihr* eben, *ihr* euren Theils die Leute seid,

die da meinen. Doch liegt in *δοκεῖτε* weder Tadel *), noch eine mit feinem Spotte gesprochene Zurückweisung der schulmässigen übergrossen Verehrung der Schrift (*Ewald*; V. 45. ist anders), allerdings aber ein Gegensatz gegen das *wirkliche ἔχειν*, welches Jesus nicht von ihnen aussagen konnte, weil sie nicht an ihn, den in den Schriften bezeugten Vermittler des ewigen Lebens, glaubten. Vrgl. *Hofm.* Schriftbeweis I. p. 671. Theoretisch betrachtet war ihr *δοκεῖν* richtig, aber praktisch betrachtet nicht, weil ihnen Christus in den Schriften verborgen blieb. Vrgl. zur Sache 2. Kor. 3, 15 f.; über *ἔχειν ζωὴν αἰ.* s. z. 3, 15. — *ἐν αὐταῖς*) Der Besitz des Messianischen Lebens ist als in den Schriften *enthalten* gedacht, sofern in ihnen dasjenige enthalten ist, wodurch dieser Besitz vermittelt wird, was nicht *ausser* der Schrift gegeben ist, sondern nur *in* ihr. — *καὶ ἐκεῖναι* etc.) Hervorhebung der Identität des Subjects zur stärkeren Bezeichnung des Contrastes: *und jene*, sie gerade, in denen ihr forschet, *sind es, welche* u. s. w. *καὶ οἱ θέλετε*) *καὶ* nicht *und doch*, sondern das einfache *und*. Diese Einfachheit grade ist desto *schlagender*, *schlagender* und tragischer auch als die fragende Fassung (*Ewald*). Zu *ἐλθεῖν πρὸς με*, vom gläubigen sich Anschliessen, vrgl. 6, 35. Sie hielten sich fern von ihm, was an ihrem Willen lag, Matth. 23, 37. — *ἵνα ζωὴν ἔχ.*) damit jenes euer *δοκεῖν* zur Wirklichkeit werde.

V. 41—44. „Aus (verletzter) Ehrbegierde mache ich euch diese Vorwürfe nicht, sondern weil ich erkannt habe, welcher Mangel der rechten Gesinnung gegen Gott der Grund eures Unglaubens ist.“ — *δόξαν παρὰ ἀνθρώ.*) gehört zusammen, vrgl. V. 44., und steht mit Nachdruck an der Spitze, weil die Möglichkeit einer eben *auf diesen Punkt* lautenden Beschuldigung vorausgesetzt wird. Vrgl. Plat. Phaedr. p. 232. A.; s. auch 1. Thess. 2, 6. — *οὐ λαμβ.*) d. i. ich weise sie zurück, wie V. 34. — *ἐγνωκα ὑμᾶς*) „*cognitos vos habeo; hoc radio penetrat corda auditorum*“, *Beng.* — *τ. ἀγάπ. τ. Θεοῦ*) Trügen sie die Liebe zu Gott

*) nach *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 213. (vrgl. dessen Evang. p. 272. u. Zeitschr. 1863. p. 217.) gegen den *Wahn* der Juden gerichtet, im buchstäblichen, vom *Demürgen* herrührenden und gewollten Sinne des A. T. die vollkommene Quelle der Seligkeit zu besitzen. Auch *Rothe* in d. Stud. u. Krit. 1860. p. 67. nimmt *δοκεῖτε* im Sinne eines *Wahns*, nämlich in einem *Buche* ewiges Leben zu besitzen. Solche Deutungen widersprechen der hohen Verehrung Jesu gegen die heil. Schrift, namentlich auch bei Joh., obgleich hier auch *Weiss* p. 106. der Deutung von einem *irrigen δοκεῖν* beitrifft.

(dieses Summarium auch ihres Gesetzes!) in ihren Herzen, so würden sie gegen den vom Vater gesandten Sohn (V. 43.) Sympathie fühlen und ihn erkennen und annehmen. Der *Artik.* ist *generisch*. Was ihnen fehlt, ist die *Liebe zu Gott*. — ἐν ἑαυτοῖς) in euren eigenen Herzen; sie war ihnen ein *fremdes Gut*, dessen sie selbst baar und ledig waren, eine Theorie, *ausserhalb ihres eigenen inneren Lebens* gelegen. — V. 43. Thatsächliches Ergebniss dieses ihres Mangels in Betreff ihres Verhältnisses zu Jesu, welcher im Namen, d. i. als beauftragter Vertreter seines Vaters, mithin als der wahre Christus gekommen sei (vrgl. 7, 28. 8, 42.), aber von ihnen ungläubig verschmähete, wogegen sie einen falschen Messias annehmen würden. — ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ) in seinem eigenen Namen, d. i. in seiner eigenen Auctorität und Selbstvertretung, nicht als Beauftragter Gottes (was er natürlich *vorgeben* wird zu sein), mithin ein *falscher Messias* *), ψευδώνυμος ἀνὴρ ἀντίθεος, *Nonn.* Der wird Aufnahme finden, weil er das Gegentheil der Gottesliebe, die *Eigenliebe* befriedigt (durch Verheissung irdischer Herrlichkeit, Schonung der Sünde u. dergl.). Eine bestimmte Vorhersagung falscher Messiasse s. Matth. 24, 24. Speciell auf *Barkochba* zu beziehen (*Hilgenf.*), ist willkürlich in unkritischer Voraussetzung nachapostolischen Ursprungs des Evang. Nach *Schudt* Jüdische Merkwürdigk. 6, 27, 30. (b. *Bengel*) hat man seit den Zeiten Christi 64 solcher Betrüger gezählt. — V. 44. Jetzt steigt der Vorwurf des Unglaubens auf's Aeusserste, indem Jesus mit zorniger Frage den Juden sogar die *Möglichkeit* zu glauben abspricht. — ὅμως) hat affectvollen Nachdruck: wie ist es *bei euch* Leuten möglich, dass ihr gläubig werdet? Grund dieser Unmöglichkeit: *da ihr Ehre von einander* (δόξαν παρὰ ἀλλ. gehört zusammen) *annehmet*, da ihr euch wechselseitig Ehre anthuet und anthun lasset. Diese ungöttliche Ehrbegierde (vrgl. 12, 43. Matth. 23, 5 ff.) und die nothwendig damit verbundene Gleichgültigkeit gegen die wahre Ehre, die von Gott kommt, muss das Herz für das göttliche Lebenselement so völlig vereiteln und entfremden, dass es zum Glauben nicht einmal *fähig* ist. Jene göttliche δόξα ist „die rechte *Israelsherrlichkeit*“ (*Luthardt*) vrgl. Rom. 2, 29., wird aber hier nicht als solche *bezeichnet*, wie auch

*) Diese Beziehung u. St. auf falsche Messiasse ist nicht zu enge (*Luthardt, Brückn.*), da ἑλθῆν dem ἐλήλυθα entspricht, dieses aber nach dem ganzen Zusammenhange das *Messianische* Erschienenensein bezeichnet. Diess auch gegen *Tholuck's* allgemeine Beziehung auf falsche *Propheten*. Mehrere Väter haben auf den *Antichrist* bezogen.

das *δόξαν παρὰ ἄλλ. λαμβ.* nicht als Bezeichnung des *Afterjudenthums* hervortritt, welches letztere überhaupt ein weiterer Begriff ist (Rom. 2, 17 ff.). — *τὴν παρὰ* etc.), denn sie liegt darin, dass man sich von Gott anerkannt und werthgehalten weiss. Vrgl. zur Sache 12, 43. Rom. 2, 29. 3, 23. — *παρὰ τοῦ μόνου Θεοῦ*) nicht: *von Gott allein* (Grot., de Wette, Godet u. M. unter falscher Berufung auf Matth. 4, 4. 10.), sondern: *von dem alleinigen* (einzigen) *Gott*. Vrgl. 17, 3. Rom. 16, 26. 1. Tim. 6, 15. Das Adject. lässt den alleinigen *Werth* dieser Ehre fühlen.

οὗ ζῆτεῖτε) Der Uebergang vom Particip. zum Temp. finit. lässt das zweite Glied selbstständiger und gewichtiger hervortreten. S. z. 1, 32.

V. 45—47. Zum Schluss entzieht ihnen Jesus noch den ganzen Grund und Boden, auf welchen sie ihre Hoffnung setzten, indem er *Mosen*, ihren vermeintlichen Seligmacher, als ihren *Ankläger* darstellt, weil ihr Unglaube den Unglauben gegen Mose voraussetzte; letzterer Unglaube aber mache unmöglich, dass sie Jesu glauben würden. Dieser letzte völlige Vernichtungsschlag auf die Ungläubigen ist sowohl als solcher als auch durch den darin liegenden Rückblick auf die Veranlassung der Jüdischen Befindung (V. 15.) „maxime aptus ad conclusionem“, *Beng.* — *μὴ δοκεῖτε*) was ihr nach meinen bisherigen Strafreden glauben könntet. — *κατηγοροῦσθω*) nicht vom jüngsten Gericht (*Ewald* u. Aeltere), wo ja Christus *Richter* ist, sondern im Allgemeinen; *jeder Zeit* hätte Jesus vermöge seines beständigen Verkehrs mit dem Vater sie bei diesem *verklagen* können. — *ἔστιν ὁ κατηγο. ὑμ.*) Das nachdrückliche *ἔστιν*: *vorhanden ist* euer Ankläger Mose, — dieser als *Repräsentant des Gesetzes* (nicht des ganzen A. T., wie *Ewald* will); daher auch nicht wieder *Futur.*, sondern das substantivirte *Praes. Part.*, das *beständige* Anklagen ausdrückend. — *ὑμεῖς*) hat tragischen Nachdruck. — *ἐλπίζατε*) *euere Hoffnung gesetzt habet und hoffet*, vrgl. 3, 18. u. s. z. 2. Kor. 1, 10. Für ihren Gesetz-Eifer und Gehorsam (Rom. 2, 17 ff. 9, 31 f.) hofften die Juden das Heil des Messiasreichs, zu dessen Erlangung also Mose ihr Mittler und Patron sei. — V. 46. Beweis, dass Mose ihr Verkläger sei. Mose habe von *Christo* geschrieben, was auf Deut. 18, 15. und überhaupt auf alle Messianische Typen (vrgl. 3, 14.) und Verheissungen des Pentateuch, auf den ganzen Messianischen Gehalt (Luk. 24, 44. Rom. 10, 5.) desselben geht; darin, dass man *Christo* nicht glaube (nämlich dass er die Wahrheit rede), liege, dass man die Wahrheit dessen, was

Mose von Christo geschrieben habe, verwerfe. Dieser Unglaube ist der Gegenstand von Mose's Anklage. Gut *Beng.*: „Non juvit Judaeos illud: Credimus vera esse omnia, quae Moses scripsit. Fide *explicita* opus erat.“ — V. 47. δέ) weiterschliessend von dem V. 46. nachgewiesenen Unglauben gegen Mose. So endigt die Rede mit einer Frage der Hoffnungslosigkeit. — Der Gegensatz liegt nicht in *γραφμασιν* und *ῥήμ.* (den *Schriften* werde leichter geglaubt als den *Worten*), sondern in *ἐκείνου* und *ἐμοῖς* (*Jenem* zu glauben, sei die nothwendige Bedingung, um *Christo* zu glauben), womit die Verschiedenheit, dass Mose *geschrieben* (vgl. V. 46.), Christus aber *geredet* hat, eben nur das *geschichtliche* Verhältniss wiedergiebt. Läge der Gegensatz in *γραφμ.* und *ῥήμ.*, so müssten diese Worte vorgesetzt sein; läge er aber gar in *Beidem*, in *γραφμ.* und *ῥήμ.*, und *zugleich* in *ἐκείνου* und *ἐμοῖς*, so hätte diese doppelte Beziehung *bezeichnet* sein müssen, wie etwa: *τοῖς γραμμασι τοῖς ἐκείνου — τοῖς ῥήμασι τοῖς ἐμοῖς.*

Anmerk.: Die Rede V. 19 -47. begreift in ihrem ganzen Fortschritt und Inhalt, die nothwendige Johanneische Färbung in der Darstellung zugegeben, so völlig die wesentlichen Grundlehren, welche Jesus dem ungläubigen Judenthume gegenüber zu vertreten hatte, und zeigt in dem Ausdrücke und in der concreten Anwendung so viel Charakteristisches, Grossartiges, Sinniges und Schlagendes, dass sie selbst *Strauss* im Wesentlichen dem Herrn nicht abzusprechen wagt, obwohl in Betreff der Form auf Analogieen des ersten Briefs ein verdächtigendes Gewicht legend. welches aber um so leichter wiegt, je weniger man berechtigt ist. die Johanneische Eigenenthümlichkeit anders als unter dem Einflusse der mächtigen Erinnerung an den redenden Herrn und unter der Führung seines diese Erinnerung erhaltenden und verklärenden Geistes entwickelt und ausgeprägt zu denken. Die Gründe, aus welchen *Weisse* nur synoptischen Stoff in der Rede entstellt sieht, *B. Bauer* das Ganze als Gebilde des spätern Gemeindebewusstseins betrachtet, *Gförer* aber einen wirklichen Vortrag durch Zusätze und formelle Veränderungen gestaltet sein lässt, bestehen so sehr in willkürlichen Urtheilen und irrigem Deutungen und Voraussetzungen, dass die nüchterne Kritik durch dieselben nichts gewinnen, und die angefochtene Rede nichts verlieren kann. Dieselbe ist allerdings „ein ächter Ausdruck Johanneischer Theologie“ (*Hilgenf.* Evang. p. 273.), aber so, dass diese die Theologie *Christi selbst* ist, deren Hauptstücke in dieser concreten Weise auszusprechen das Heilungswunder in Bethesda die geschichtliche Veranlassung gab, welches Wunder freilich von *Baur* dermaa-

ssen als erdichtete Voraussetzung der Rede angesehen wird, „dass jeder Zug desselben für diesen Zweck wie berechnet zu sein scheint“ (p. 159.), — trotz dessen, dass auf die Pointe der Jüdischen Anfeindung des Wunders, auf die *Sabbathsbrechung* (V. 16.), V. 19 ff. keine Bezugnahme vorkommt, speciell von den *Wundern* (denn die *ἔργα* sind ein viel weiterer Begriff) gar nicht gehandelt wird, und Alles auf den von den Juden geweigerten *Messiasglauben* an Jesu Person hinausläuft. Die desfalls so sieghaft ausgesprochenen Grundwahrheiten aber „mussten zu keiner Zeit von ihm deutlicher und bestimmter gelehrt werden, als, wo es irgend die rechte Veranlassung gebot, grade in dieser Zeit, wo er nach des Täufers Entfernung vollkommen als der Messias hervorgetreten war, und auch die höchsten Verhältnisse, deren Lösung nun drängte, mit ruhiger Umfassung zu erläutern hatte“, *Ewald* Gesch. Chr. p. 298 f., vrgl. dessen *Johann. Schr.* I. p. 200 ff. Auf dieser Höhe seiner grossen Aufgabe und Wirksamkeit sind auch die Bezugnahmen seiner Rede auf den Täufer, so wie die apologetischen Hinweisungen auf seine todtenerlebenden Werke und auf die göttlichen Zeugnisse in der Schrift, so nothwendig mit seiner geschichtlichen Stellung selbst verwoben, dass es nicht entfernt genügen kann, mit *Weizsäcker* p. 282. anzunehmen, die Rede sei im Blick auf den synoptischen Redestoff Matth. 11. gearbeitet.

Kap. VI.

V. 2. *ἔώραν*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *ἐθεώρουν*, nach A. B. D. L. Sin. Minusk. Cyr. Die Entstehung verräth sich durch A., welcher *ἐθεώρουν* hat, vornach das *εἶδον* als ursprünglich dagestanden erscheint. Das *ἔκωρ*, aber kam um so leichter ein, da Joh. von *ὁρᾶν* immer nur das Perfect. gebraucht. — Nachher hat *Elz.* *αὐτοῦ* gegen entscheidende Zeugen. — V. 5. *ἀγοράσομεν*) *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.*: *ἀγοράσωμεν*, wofür weit überwiegende Zeugen entscheiden. — V. 9. *ἔν*) fehlt bei B. D. L. Sin. Minusk. Or. Cyr. Chrys. u. einigen Verss. Nach *Gersd.* verworfen von *Schulz*, eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Aber wie leicht ward es, weil überflüssig, und nach der Sylbe *OV* übergangen! — Statt *ὁ* haben *Lachm.* u. *Tisch.* *ὁς*, nach entscheid. Zeugen; die Schreiber änderten leichter nach dem grammatischen Geschlecht. — V. 11. Nach *διέδωκε* hat *Elz.* *τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ* welche Worte bei A. B. L. Sin.* Minusk. Vätern und fast allen Verss. fehlen. Vervollständigung nach Matth. 14, 19. u. Parall. — V. 15. *αὐτόν* nach *ποιῆς*, haben *Lachm.* u. *Tisch.* mit Recht getilgt; Ergänzung, welche bei A. B. L. Sin. Minusk. Or. Cyr. fehlt. — V. 17. *οἱ*) B. D. L. Sin. Minusk. Verss. (nicht Vulg.)

u. Väter: οὐπω. So *Lachm.* u. *Tisch.* Glossematische Näherbestimmung. — V. 22. ἰδόν) *Lachm.*: εἶδον nach A. B. Chrys. Verss. (L.: ἰδον); D. Sin. Verss.: οἶδεν. Das Temp. finit. kam zur Erleichterung der Structur ein. — Nach ἐν haben *Elz*, *Scholz*: ἐκείνο εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, gegen sehr erhebliche Zeugen. Erläuternder Zusatz mit vielen Varianten im Einzelnen. — πλοῖον) *Elz.*: πλοῖάριον, gegen entscheid. Zeugen. Mechanische unachtsame (V. 17. 21.) Wiederholung aus dem Vorhergehenden. — V. 24. αὐτοί) *Elz.*: καὶ αὐτοί, gegen entscheidende Zeugen. — V. 36. με ist von *Lachm.* eingeklammert, von *Tisch.* getilgt. Es hat ungenügende Gegenzeugen (nur A. Sin. unter d. Codd.), und fiel nach *TE* leicht aus. — V. 39. Nach με hat *Elz.* πατρός, dessen Weglassung überwiegend bezeugt ist. Zusatz. — V. 40. τοῦ πατρὸς μου) So auch *Lachm.* u. *Tisch.* Die Recepta ist τοῦ πέμψαντός με. Ersteres hat das Uebergewicht der Zeugen, Letzteres ist Wiederholung aus V. 39., woher auch statt γάρ die Recepta δέ eingedrungen. — τῇ ἐσχ. ἡμ.) Nach A. D. K. L. etc. ist ἐν τ. ἐσχ. ἡμ. herzustellen, wie V. 39., wo ἐν zwar auch bei vielen Zeugen fehlt, seine Ursprünglichkeit aber durch die Lesart αὐτόν (statt αὐτό) verrathen wird. Auch V. 54. ist ἐν sitstsam gesichert und (gegen *Tisch.*) gleichmässig herzustellen. — V. 42. Das zweite οὗτος hat gegen sich: B. C. D. L. T. Minusk. Verss. Cyr. Chrys. Eingeklammert von *Lachm.* Aber bei der Entbehrlichkeit des Wortes, und da das ähnliche OTI folgt, ward es leicht übergangen. — V. 45. ἀκούσας) ἀκούων, welches *Griesb.* empfohlen und *Scholz* aufgenommen, hat erhebliche, doch durch die Zeugen der Recepta überwogene Bezeugung. Es ist gleichwohl vorzuziehen, da den den Sinnunterschied nicht beachtenden Schreibern der *Aor.* wegen des folgenden μαθὼν so nahe lag. — οὖν vor ὁ ἀκ ist auf hinreichende Gegenzeugen als Verbindungszusatz mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu streichen. — V. 51. 54. 57. 58. ist die Form ζῆσει auf starke Bezeugung gleichmässig herzustellen. — Wegen Auslassung der Worte ἦν ἐγὼ δώσω V. 51. s. d. exeget. Anm. — V. 55. Satt ἀληθῶς haben *Lachm.* u. *Tisch.* beidesmal ἀληθῆς, welches durch B. C. K. L. T. Minusk. Verss. (doch nicht Vulg.) u. Väter (auch Clem. Or.) erheblich bezeugt ist. Das ursprüngliche ἀληθῶς wurde, weil es unpassend erschien, theils durch ἀληθῶς, theils durch ἀληθινή (schon Or. einmal) glossirt und verdrängt. — V. 58. Nach πατέρες haben *Elz.*, *Scholz* ὑμῶν τὸ μάννα, *Lachm.* blos τὸ μάννα; beides gegen sehr erhebliche Zeugen. Ergänzung. — V. 63. λελάληκα) *Elz.*: λαλῶ, gegen entscheidende Zeugen. Man änderte, weil man die Beziehung des Perf. nicht fasste. Vrgl. 14, 10. — V. 64. ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τ. θεοῦ) Die Lesart ὁ ἄγιος τ. θεοῦ ist durch B. C.* D. L. Sin. Noun. Cosm. beglaubigt und von *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* aufgenommen. Die Recepta ist aus Matth. 16, 16., woher auch der Zusatz τοῦ ζῶν-

τος bei *Elz.* geflossen ist. — V. 71. Ἰσχαριώτην) *Lachm.* u. *Tisch.* : Ἰσχαριώτου, nach B. C. G. L. 33. u. Verss. So nach theilweise gleichen Zeugen auch 13. 26. Da aber 14. 22. Ἰσχαριώτης als Name des Judas selbst (nicht seines Vaters) kritisch feststeht, und da der Genitiv leicht durch Erklärung des Namens einkommen konnte (ἀπὸ Καριώτου, wie Sin. u. m. Minusk. hier wirklich lesen), so ist die Recepta beizubehalten. Hätte Joh. den Namen als den *Vater* bezeichnend gedacht, so wäre nicht abzusehen, weshalb er nicht auch 14. 22. den Genit. gesetzt hätte. S. ausserdem die exeget. Anm.

V. 1. Die *Speisungsgeschichte* ist dieselbe mit der Matth. 14, 13 ff. Mark. 6, 30 ff. Luk. 9, 10 ff. berichteten und dient zur Grundlage der folgenden Reden, obgleich sie *Schweizer* bis V. 26. dem Joh. abspricht. Im Einzelnen sind die Verschiedenheiten nicht wesentlich, zeugen aber von der Unabhängigkeit des Johann. Berichts, dessen Verfasser nach *Baur* das synoptische Material für die Zwecke seiner Darstellung verwendet haben soll, um das bei den Synoptikern nicht über die Sphäre des sinnlichen Bedürfnisses hinausgehende Speisungswunder in die höhere Sphäre hinüberzuleiten. Der *geschichtliche Zusammenhang* mit dem Vorherigen ist bei Joh. und den Synoptikern verschieden, was einfach anzuerkennen ist. Die Unterbringung von mehr oder weniger synoptischem Geschichtsstoff in den Raum des μετὰ ταῦτα (*Ebrard, Lange, Lichtenst.* u. V.) ist von Joh. nicht veranlasst und bleibt im Einzelnen unsicher, zumal Matth. mit Mark. u. Luk. auch nicht zusammenstimmt, die Aussendung der Jünger früher hat, und deren Rückkehr nicht mit der Speisung in Zusammenhang setzt. Diese Aussendung und Rückkehr in den Johanneischen Bericht, erstere 5, 1., letztere 6, 1. einzuschieben, so dass die Jünger in Tiberias wieder mit Jesu zusammengetroffen seien, ist sehr misslich, da Joh. keine Spur davon giebt, so dass in diesem Schweigen Matth. und Joh. zusammenstimmen (gegen *Wieseler* u. M.). Nach *Ewald* ist zwischen Kap. 5. u. 6. ein Abschnitt, „wahrscheinlich ein ganzer Bogen“ schon in frühester Zeit *verloren gegangen*. Diess hat aber weder eine kritische Spur für sich, noch bildet es die nothwendige Voraussetzung von nachfolgenden Bestandtheilen der Erzählung (wie 7, 21.). — μετὰ ταῦτα) nach diesen Verhandlungen auf dem Purim-Feste Kap. 5. —

ἀπῆλθεν) von Jerus.; *wohin?* sagt πέραν τ. θαλ. etc. Thuc. 1, 111, 2. 2, 67. 1.: πορευθῆναι πέραν τοῦ Ἑλληςπόντου. Plut. Per. 19. 1. Makk. 9, 34. u. vrgl. V. 17. Einen Ort in *Galiläa* anzunehmen, von welchem ab das ἀπῆλθεν gemeint sei (*Brückn., Luthardt, Hengstenb., Godet* u. Aeltere), etwa Kapernaum, ist nach 5, 1. ganz willkürlich. In ἀπῆλθε πέραν etc. liegt vielmehr: ἀπολιπὼν Ἱεροσόλυμα ἦλθε πέραν etc. Vrgl. 10, 40. 18, 1. — τῆς Τιβερε.) zeigt nicht an, dass er *von Tiberias aus übergeschifft* sei (*Paulus*), was der Genit. an sich heissen könnte (*Kühner* II. p. 160.), welcher Gebrauch aber nicht im N. T. statt findet, sondern es ist chorographischer Genit. (*Krüger* 47, 5, 5–7.), welcher τῆς θαλάσσης. τῆς Γαλιλ. näher bestimmt (vrgl. *Vulg.* u. *Beza*: „mare Galilaeae, quod est Tiberiadis“). Daher: *jenseit des Galiläischen See's von Tiberias*, womit die südlichere Hälfte des See's bezeichnet ist, an deren westlichem Ufer die vom Antipas erbaute und nach dem Kaiser Tiberius benannte Stadt lag. Vrgl. 21, 1. Bei Pausan. 5, 7, 3. heisst der ganze See λίμνη Τιβερίς. Bei Matth. u. Mark. findet sich nur die Bezeichnung θαλάσση τῆς Γαλιλ., bei Luk. 5, 1. λίμνη Γεννησαρέτ. Hätte Joh. τῆς Τιβεριαδος nicht zur grössern Genauigkeit der örtlichen Bezeichnung, sondern nur *um der auswärtigen Leser willen* zugesetzt (*Lücke, Godet, Ewald* u. A.), so hätte es ja genügt τῆς Γαλιλ. wegzulassen (vrgl. 21, 1.), welches bei G. u. wenigen and. Zeugen wirklich fehlt.

V. 2 f. Ἠκολούθει) auf diesem Zuge, fortdauernd. — ἐώρων) nicht: *gesehen hatten* (gegen *Schweizer, B. Crus.*), sondern: *sahen*; er that (ἐποιεῖ) sie auf der Reise. — ἐπὶ τ. ἀσθ.) bei den Kranken. Dem. 574. 3. Plat. Pol. 3. p. 399. A. *Bernhardy* p. 246. — εἰς τὸ ὄρος) auf den dort befindlichen Berg. S. z. Matth. 5, 1. Jedenfalls ist der Berg *jenseit* des See's, aber sonst nicht näher bestimmbar. Die *Berg-Einsamkeit* streitet nicht mit Matth. 14, 13., und die *östliche* Seite des Meeres nicht mit Luk. 9, 10 ff. (s. z. d. St.).

V. 4. Ἐγγίς) *nahe bevorstehend*. Vrgl. z. 5, 1. Falsch *Paulus*: *nicht lange vorbei*. Vrgl. dagegen 2, 13. 7, 2. 11, 55. Die Angabe soll den zu V. 5. einleitenden Aufschluss geben, *woher es kam* (vrgl. 11, 55.), dass Jesus, nachdem er sich auf den Berg zurückgezogen, doch wieder — was jetzt ohne die Nähe des Passah nicht geschehen wäre — von grosser Volksmenge angegangen wurde V. 5. Es war eine *neue* Menge (nicht, wie man *gewöhnlich* annimmt, die V. 2. Bezeichneten, welche ihm auf dem Zuge *nach* dem

See gefolgt waren), nämlich *Festpilger*, welche also den entgegengesetzten Weg gingen, den Weg von der Umgegend des See's *nach Jerus. zu*. Sonach ist V. 4. weder eine bloße *chronologische* Bemerkung (*B. Crus.*, *Maier*, *Brückn.*, *Ewald*), wogegen die Analogie von 7, 2. (mit dem V. 3. folgenden οὖν) entscheidend ist, noch soll damit, weil hierzu jede nähere Andeutung fehlt, auf die nachherige Rede Jesu vom Genusse seines Fleisches und Blutes als des Antitypus des Passah (*B. Bauer*, vrgl. *Baur* p. 262. *Luthardt*, *Hengstenb.* u. schon *Lampe*) zum Voraus hingedeutet werden *). — ἡ ἑορτὴ τ. Ἰουδ.) κατ' ἐξοχήν. Dass Jesus selbst dieses Osterfest besucht habe (*Lücke*), davon keine Spur. S. vielmehr 7, 1.

V. 5 f. Nach der Lesart ἀγοράσωμεν: *woher sollen wir kaufen?* Coniunct. *deliberat*. Dass Jesus so die Initiative ergreift (als *Hausvater*, meint *Ewald*, was aber nicht hinreicht) und ohne Veranlassung des ausdrücklich geltend gemachten, wenngleich vorhandenen Bedürfnisses verfährt, ist nicht Abkürzung (*Lücke*, *Neander*, *Hengstenb.*) der synoptischen Darstellung (Matth. 14, 15.), sondern *Verschiedenheit*, was jedoch auch die Augenzeugenschaft des Joh. nicht aufhebt. Rein willkürlich ist's, dass *Baur* die Absichtlichkeit annimmt, die Aufmerksamkeit desto mehr auf die geistigen Zwecke des Wunders zu richten, wie auch *Hilgenf.* hier Alles als aus synoptischem Stoff zur Erweisung der Allmacht des Logos *gemacht* ansieht. Das Einfachste und Nächstliegende ist es, die Darstellung aus dem Ueberwiegen der Idee der *Messianischen Autonomie* zu erklären **). Vrgl. z. Matth. 14, 15. Analog ist, dass Jesus auch das Wunder von Bethesda 5, 6. *selbst angeregt* und eingeleitet hat. *Ergänzend* den synoptischen Bericht ist dabei, dass Jesus mit *Philippus* (1, 44.) die Brodfrage besprach. Warum grade mit *diesem*? Nach *Bengel*: weil er die *res alimentaria* zu besorgen gehabt, was unwahrschein-

*) Vrgl. auch *Godet*: Jesus sei in der Lage „d'un proscrit“ gewesen und habe nicht nach Jerus. zum Passah gehen können; da habe er in den herbeikommenden Schaaren ein Zeichen vom Vater gesehen und gedacht: „Et moi aussi, je célébrerai une pâque.“ Das ist eine rein zugedichtete Staffage.

**) In dergleichen Nebenumständen konnte allerdings die *Idee* die genaue *historische* Erinnerung auch bei einem Joh. zurückdrängen. Man hat aber deshalb kein Recht, Jesum hier nach Joh. mit einer Hausfrau zu vergleichen, welche, wenn sie Gäste aus der Ferne kommen sieht, zunächst daran denkt, was sie ihnen vorsetzen wolle, wie diess *Hase* (Tübing. Schule p. 4.) unangemessen genug gethan hat.

lich ist, da Judas Cassenföhrer war, 13, 29. Nach V. 6. ist zu sagen: weil Philippus nach seiner verstandesmässigen Eigenthümlichkeit (14, 8 f.) auf die Probe gestellt und von seiner *Rathlosigkeit* überzeugt werden sollte. Das *πειράζειν* nämlich ist nicht die Glaubensprobe (so gewöhnlich, auch *Hengstenb.*), sondern wie *αὐτός γὰρ ἵδει* etc. zeigt, die Prüfung, ob er hier eine Auskunft wisse; und die Antwort des Jüngers V. 7. trägt nur das Gepräge, dass er keine wusste. Dieses Bewusstsein aber sollte den dem Thomas ähnlichen Jünger, für welchen daher die Frage *pädagogischen* Zweckes war, desto bereiter machen, die über alle Verstandesberechnung erhebende Macht des Glaubens an das göttliche Wirken seines Herrn durch das bevorstehende neue Wunder zu erfahren. Das lag Jesu jenem Jünger gegenüber zu nahe, als dass man *πειράζων αὐτόν* für eine in der späten erklärenden Rückerinnerung entstandene Auffassung des Joh. (Ewald) zu halten haben sollte. *Ἦιδει τῶν μαθητῶν τοῖς μάλιστα δεομένους πλείονος διδασκαλίας*, Theodor. Mopsv., wobei aber dem Philippus eine „*simplicité naïve*“ beizumessen (Godet) nicht motivirt ist. — *αὐτός* selbst, ohne dass er den Rath eines Andern bedurft hätte.

V. 7—9. Für 200 Denare (etwa 80 Gulden rhein.) Brode genügen nicht für sie, damit u. s. w. Diese Summe ist nicht grade als *Cassenbestand*, sondern überhaupt als ein grosser Betrag genannt, welcher doch noch vom Bedürfniss überstiegen werde. Anders Mark. 6, 37. — V. 8 f. ein besonderer Zug der Ursprünglichkeit. — *εἰς ἓκ τ. μαθητ.* *αὐτοῦ*) kann auffallen, da auch Philipp. ein solcher war, und wird daher von *Wassenb.* für *Glosse* erklärt. Es hat aber die Bedeutsamkeit, dass nach dem namentlich gefragten Philippus, als dieser so rathlos geantwortet hatte, doch Einer aus dem Kreise der Jünger, nämlich Andreas, noch eine Mittheilung an den Herrn richtete, welche, obwohl ebenfalls im Sinne der Rathlosigkeit geäussert, zur Handhabe des weitem Verfahrens Jesu wurde. — *παιδάριον ἓν*) welcher die genannten Lebensmittel zum Verkauf hatte wie ein Marketender, nicht ein Diener der Genossenschaft Jesu (*B. Crus.*). Es kann heissen: ein einziges Knäblein (Matth. 11, 16.), oder auch: ein einziger junger Slave (s. Lobeck ad Phryn. p. 240. Schleusn. Thes. III. p. 160.). Vrgl. das Deutsche ein Bürschchen, wie auch *παιδίον* gebraucht wird (Aristoph. Ran. 37. Nub. 131.) Zu entscheiden ist nicht. Keinesfalls aber steht *ἓν* für *τί*, sondern sowohl *ἓν* als auch das Deminutiv gehören zur Schilderung der Lage des Mangels, letzteres aber hat den Nachdruck,

daher ἐν *nachsteht*, was nicht gegen die Aechtheit desselben geltend zu machen ist (*Gersd.* p. 420., *Lücke* u. M.), weil in *allen* übrigen Stellen, wo Joh. εἰς mit dem Substant. zusammensetzt (7, 21. 8, 41. 10, 16. 11, 50. 18, 14. 20, 7.), das Zahlwort den *Ton* hat, und *deshalb* voransteht. Hier aber: ein einziges *Jüngelchen*, welches wenig genug tragen kann! — ἄρτους χριθίνους) Vgl. Xen. Anab. 4, 5, 31. Luc. Macrob. 5. *Gerstenbrode* ass besonders die ärmere Classe. Jud. 7, 13. u. dazu *Studer*, Liv. 27, 13. Senec. ep. 18, 8.; s. auch *Wetst.* u. *Kypke* I. p. 368. — ὀψάριον) kleine Zukost überhaupt, vorzugsweise aber, wie hier (vgl. 21, 9. 13.), von *Fischen* gebraucht, gehört der späten Gracität. S. *Wetst.* — εἰς τοσούτους) für *so Viele*. Vgl. Xen. Anab. 1, 1, 10.: εἰς δισχιλίους μισθόν.

V. 10—13. Οἱ ἄνδρες) Nur *die Männer* waren es, welche sich förmlich zur Speisung niederlegten, was sich aus der untergeordneten Stellung der Frauen und Kinder erklärt, die Speisung dieser aber, deren Anwesenheit nach V. 4. anzunehmen ist, als mittelbare nicht ausschliesst. — τὸν ἄριθμόν) Accus. der nähern Bestimmung. S. *Lobeck* Paralip. p. 528. — V. 11. εὐχαρ.) das hausväterliche dankende Tischgebet. Vgl. z. Matth. 14, 19. Ein specieller Inhalt („dass Gott diess Wenige so Vielen zur Speise sein lasse“, *Luthardt*, vgl. *Tholuck*) wird nicht angezeigt. — διέδωκε) Die Brode theilte er (durch die Jünger) sämmtlich an die Gelagerten aus; von den Fischen so viel als sie begehrten *). — V. 12. Als *Befehl Jesu* nicht bei den Synopt. — Ueber das Wunder selbst **) und dessen theilweise oder gänzliche Wegdeutungen s. z. Matth. 14, 20 f. Anm. u. z. Luk. 9, 17., und beachte übrigens zu V. 13.,

*) *Luther's* Uebersetzung: „wie viel er wollte“, beruht auf zeugenloser Lesart bei *Erasm.* ed. 1. u. 2.

**) von *Ewald* Gesch. Chr. p. 442 f. ed. 3. ähnlich wie die Wassertverwandlung in Kana ideal gefasst, als *Sage*, auf deren Ausbildung das selige Gefühl von der höhern Sättigung des von den Jüngern nach Christi Auferstehung genossenen Lebensbrodes grossen Einfluss gehabt habe. Unvereinbar mit der eigenen Erinnerung und Zeugenschaft des Johannes, welchen freilich *Hase* durch eine zufällige Abwesenheit vom Schauplatze entfernt. Mit eben so gesuchter wie verfehlter Dialektik bemüht sich *Schleierm.* L. J. p. 234. zu zeigen, dass V. 26. den Vorgang aus der Kategorie der σημεία ausschliesse. *Weizsäcker* lässt die Thatsache, die hier das Symbol des Segens Jesu gewesen sei, in völliger Unbestimmtheit; aber die augenzeugenschaftliche Darstellung des Hergangs in seinem wunderbaren Charakter, der als solcher nur das *Wie* unerledigt lassen muss. gestattet eine solche Ausweichung nicht.

dass nach Joh. die zwölf Körbe nur von den *Brod*brocken gefüllt werden (anders Mark. 6, 43.). — Eine *typische* Beziehung der Körbe, auf die 12 Stämme Israel's, wird von *Luthardt* ohne Grund des Textes angenommen. Es soll nichts umkommen, will Jesus, und jeder Apostel füllt mit dem Ueberfluss seinen Reisekorb. Weiter weist Joh. nicht, auch nicht dahin, dass der Herr habe verhüten wollen, *ἵνα μὴ δόξῃ φαντασία τις τὸ γινόμενον* (*Euth. Zig., Erasm. u. M.*).

V. 14. 15. Ὁ προφήτης etc.) *der Prophet, welcher* (nach der Verheissung Deut. 18, 15.) *in die Welt kommt*, d. i. der *Messias*. — ἀρπάζειν) kommen und ihn *gewaltsam fortführen* (Act. 8, 39. 2. Kor. 12, 2. 1. Thess. 4, 17.), nämlich nach Jerus., wohin sie auf der Festreise waren, als dem Sitze der Theokratie. — πάλιν) Vrgl. V. 3. Er war behuf der Speisung vom Berge herabgekommen, V. 11. αὐτὸς μόνος) wie 12, 24. S. Toup. ad Longin. p. 526. Weisk. *Heind.* ad Charm. p. 62. — Die *Begeisterung* des Volks, weil so *sinnlicher* Art, streitet nicht mit V. 26. — Die *Einsamkeit*, welche Jesus suchte, war nach Matth. 14, 23. Mark. 6, 46. die des *Gebets*, was dem Johann. Berichte nicht widerspricht; beide *ergänzen* sich.

V. 16—21. Vrgl. Matth. 14, 22 ff. Mark. 6, 45 ff., welche kein *anderes* Seewandeln (*Chrys., Lücke*) berichten. — ἄς δὲ ὀψία ἐγένετο) Nach V. 17. ist *Spätabend* gemeint, mithin der s. g. *zweite* Abend wie Matth. 14, 24., von der zwölften Stunde bis zur *σκοτία* V. 17. S. z. Matth. 14, 15. — εἰς τὸ πλοῖον) *in das Schiff*, in welchem sie nämlich V. 1. übergesetzt waren. In demselben fuhren sie nun wieder auf die westliche Seite des See's herüber. So richtig *Luthardt*. Daraus folgt aber nicht, dass V. 1. nicht Jerus. als Ausgangsort zu denken sei; vielmehr liegt in V. 1., dass sie von Jerus. aus bis an das westliche Seeufer gezogen und über den See übergesetzt sind. — ἤρχοντο) sie waren im Kommen (auf der Fahrt) *begriffen*; das Kommen ist noch nicht vollendet. Falsch *Lampe* u. *Paulus* von der wirklichen *Ankunft*, so dass das Folgende *nachträglich* sei. Mark. 6, 45. nennt *Bethsaida* (am westlichen Ufer). Unwesentliche Verschiedenheit. S. z. Matth. 14, 22 f. — καὶ σκοτία — διηγείρετο) Schilderung, wie wenig sie die Nachkunft Jesu noch erwarten konnten. — V. 19. ὡς σταδίου — τριάκοντα) Spur des Augenzeugen, und mit μέσον Matth. 14, 24. ohngefähr stimmend, da der See 40 Stadien oder 1 geogr. Meile breit war (Joseph. Bell. 3, 10, 7.). — θεωροῦσι und ἐφοβήθη.) *Correlata*, der natürli-

chen Deutung, wornach ἐπὶ τ. θαλ. nicht *auf* dem See, sondern *am* See heissen soll (so nach *Paulus*, *Gfrörer* u. M. auch *B. Crus.*, aber s. dagegen z. Matth. 14, 25.), sehr ungünstig. — V. 21. ἡ θάλασσα etc.) Vrgl. 1, 44., aber beachte hier das *Imperf.* Nachdem sie Jesus durch seinen Zuruf beruhigt, *wollen sie ihn in's Schiff nehmen, und sofort* (während sie noch dieses ἐθέλειν hegen) *ist das Schiff auf dem Lande*, nämlich durch wunderbare Wirksamkeit Jesu, bei der noch weiten Entfernung vom Ufer und nach so eben noch statt gehabter, als plötzlich beruhigt zu denkender Brandung des See's. Die Vorstellung, Jesus, nach welchem die Jünger die Hand ausgestreckt, habe eben das Schiff *betreten gehabt*, trägt einen fremdartigen Zug ein (gegen *Luthardt* u. *Godet*), um eine Uebereinstimmung mit Matth. u. Mark. herauszubringen. Die Nichtübereinstimmung mit Matth. und Mark., nach welchen die Aufnahme wirklich erfolgt ist, darf nicht wegerklärt werden, zumal bei Joh. mit καὶ εὐθέως etc. ein eigenthümlicher wunderbarer Punkt hinzutritt, welcher die wirkliche Aufnahme (*Hengstenb.* nach *Beng.* will sie *hinzugedacht* wissen) sofort *entbehrlich* machte. Unglücklicher Versuch der Harmonistik: *sie nahmen ihn gern auf* (*Beza*, *Grot.*, *Kuinoel*, *Ammon* u. M.; s. dagegen *Winer* p. 436. *Buttm.* neut. Gr. p. 321.), was nicht durch einen erdichteten Gegensatz zu *vorherigem Nichtwollen* (*Ebrard*, *Tholuck*) zu stützen ist, sondern nur dann möglich wäre, wenn der Text eben das *Wollen und Thun* als unzweifelhaft *zusammen* darstellte. S. d. Stellen b. *Sturz* Lex. Xen *Ast.* Lex. Plat. I. p. 596. Joh. würde hier geschrieben haben: ἐθέλοντες οὖν ἔλαβον. — εἰς ἣν ἐπιήγον) d. i. auf welches hin sie sich durch diese Ueberfahrt zu entfernen begriffen waren. — Ueber das Wunder selbst, welches weder auf einen natürlichen Hergang zurückzuführen *) noch auch als eine in doketischem Interesse gebildete Dichtung (*Hilgenf.*) anzusehen ist, s. z. Matth. 14, 24 f. Letztere Meinung erscheint grade bei Joh. **) am verfehltesten, nicht bloß überhaupt weil sein Evang. von 1, 14. an bis an's Ende allen Doketismus ausschliesst, sondern auch weil er die vorliegende Erzählung

*) Darauf kommt wohl auch *Ewald* hinaus, indem er θεωροῦσι V. 19. von einem *bloßen* (phantasmagorischen?) Schauen, und ἐφοβήθησαν von der *Gewissens-Beunruhigung*, „er treffe sie nicht reinen lauten Geistes“, ausdeutet.

**) welcher übrigens in den Abweichungen von Matth. u. Mark. auch hier die Entscheidstimme hat (gegen *Märcker* a. a. O. p. 14.).

nur in aller Kürze als Uebergang zum Folgenden anführt, ohne auch nur das Wunderbare geflissentlich zu betonen und ohne irgend Betrachtungen und Reden daran zu knüpfen, mithin ohne besondere Lehr-Absichtlichkeit, wie denn selbst eine symbolische Bestimmung des Ereignisses, nämlich die Begegnungen des Auferstandenen mit den Jüngern (*Luthardt*) oder das unruhige Meer der Welt, auf welchem Christus den Seinen nach langem Warten endlich nahe u. s. w. (*Hengstenb.*), prophetisch anzudeuten, exegetischer Weise völlig fern liegt. Auch *Weizsäcker's* Beschränkung der Thatsache auf das hülfreiche Einschreiten des Herrn unter Abstraction von der wunderbaren Geschichtsentwicklung thut dem Texte und der Meinung des Evangelisten Abbruch und Gewalt, so dass sich die ganze wesentliche Substanz des Berichtes verflüchtigen würde. Die Absicht aber, welche *Baur* unterlegt, dass die begehrlische Zudringlichkeit des Volks dargestellt werden solle, um dann die kalte Hand der Negation zu erfahren und die geistige Seite des Speisungswunders sich erklären zu lassen, hätte ja zu ihrer Erreichung der wunderbaren Schifffahrt gar nicht bedurft.

V. 22—24. Der bei Joh. äusserst selten (vgl. 13, 1 ff. 1. Joh. 1, 1 ff.) vorkommende complicirte Satzbau verläuft hier so, dass das ohne weitere Rection an die Spitze gestellte Subject des Ganzen, ὁ ἕχλος, durch ὅτι οὐκ εἶδεν ὁ ἕχλος V. 24. wieder aufgenommen wird *), V. 23. aber eine Parenthese ist, welche der im Nachsatze folgenden Ueberfahrt des Volks zur Vorbereitung dient. Der Participialsatz ἰδὼν, ὅτι — ἀπῆλθον ist dem ἐστηκὼς πέραν τ. θαλ. untergeordnet und giebt Aufschluss, weshalb das Volk am andern Tage Jesum noch auf der Ostseite des See's erwartete. Demnach lautet der Bericht des Joh.: „Des andern Tages das Volk, welches dastand jenseit des Meeres, weil es (am gestrigen Abend V. 16 f.) gesehen hatte, dass ein anderes Schiff nicht da war als nur Eins, und dass Jesus nicht miteinstieg mit seinen Jüngern in das Schiff, sondern blos seine Jünger abfuhr [andere Schiffe aber kamen aus Tiberias nahe an dem Orte u. s. w.], — als nun das Volk gesehen, dass Jesus nicht da sei noch seine Jünger **), so

*) Ueber das gewöhnliche reassumirende οὐκ s. *Winer* p. 414. *Baeuml.* Partik. p. 177.

**) Jesus nicht, weil er, obgleich man seine Entfernung nicht begriff, doch nirgends zum Vorschein kam; die Jünger nicht, weil sie nicht unbemerkt geblieben sein würden, wenn sie von jenseit wieder zurückgekommen wären, solche Zurückkunft aber insonders nicht

dass man sich also in der Erwartung ihn noch am Ostufer zu treffen getäuscht sah, *stiegen sie selbst in die Schiffe* u. s. w.“ Im Einzelnen beachte noch: 1) dass *πέραν τ. θαλ.* V. 22. zwar die *östliche* Seite des See's ist (V. 1.), in V. 25. aber die *westliche*; 2) dass *ἰδών* im Rückblicke auf *gestern* gesagt ist, wo die Volksmenge noch die abendliche Abfahrt der Jünger beobachtet hat, weshalb die Conjectur *εἰδώς* (*Ewald*) entbehrlich ist; dass hingegen *ὅτι οὖν εἶδεν* V. 24. das *heutige* Gewahrwerden bedeutet, welche Verschiedenheit der den Leser am leichtesten irreführende Punkt des schwerfälligen Redebaues ist; 3) dass die Herüberkunft der Tiberiatischen Schiffe V. 23. während des Dastehens des Volks am Ostufer geschah, und ihnen eine passende Gelegenheit bot, nach Enttäuschung ihrer Erwartung, Jesum am westlichen Ufer aufzusuchen; 4) dass mit *αὐτοί, ipsi*, angezeigt wird, wie sie nun statt längern Zuwartens, dass Jesus zu ihnen komme, sich *ihrerseits* aufmachen und die dargebotene Gelegenheit, Jesum drüben zu suchen, durch Besteigung der angelangten Schiffe benutzen und nach Kapernaum, den ihnen bekannten Wohnort des Herrn, überfahren; 5) dass die ganze Umständlichkeit in Beschreibung der Situation die lebendige augenzeugenschaftliche Mittheilung, welche Joh. empfangen hat, verräth, nicht aber gestattet, die Volksüberfahrt (die ja auch nicht auf die Gesammtheit der 5000 zu pressen ist) als Erdichtung zur Bestätigung der Seewandelung (*Strauss*) zu betrachten.

V. 25 f. *). *Πέραν τ. θαλάσσης*.) in der Synagoge zu Kapern. V. 59. Aber das *πέραν τ. θαλ.* hat das *pragmatische* Gewicht, dass es der Gegenstand ihrer *Verwunderung* war, ihn schon auf der *westlichen* Seite zu finden. — *πότε*) *wann?* denn es musste ja erst *nach* der Herüberkunft der *Jünger* (V. 22.) geschehen sein, worin eben das unbegreifliche *Wie* lag, da kein anderes Fahrzeug herübergefahren, der Umweg zu Lande aber zu weit war. Sie ahnen dunkel irgend etwas Wunderbares; „*quaestio de tempore includit quaestionem de modo*“, *Beng.* Jesus aber lässt sich auf ihre neugierige Frage nicht ein, sondern hält ihnen sofort den ungeistlichen Bestimmungsgrund vor, weshalb sie ihn suchten, um sie dann auf die höhere geistliche Speisung zu weisen. Zu *γέγονας, venisti*, s. z. 1, 15. — *οὐχ ἄλλ'*)

auf den *ἄλλοις πλοιαίοις* geschehen konnte, weil diese nicht aus Kapernaum, sondern aus Tiberias kamen.

*) S. über die ganzen Verhandlungen V. 26 ff. *Harless* in d. *Luther. Zeitschr.* 1867. p. 116 ff.

nicht *non tam — quam* (Kuinoel u. M.), sondern *ὅτι εἶδετε* *σημ.* wird *schlechthin* verneint. Vrgl. *Fritzsche* ad Marc. Exc. II. p. 773 ff. Sie hätten in der wunderbaren Speisung die göttlich bedeutsame Hinweisung auf die höhere Messianische Lebensspeisung sehen sollen, und *diess* hätte sie treiben müssen, Jesum aufzusuchen; aber es war nur der in der wunderbaren Speisung gehabte sinnliche Genuss gewesen, was sie in der Erwartung weiterer Befriedigung ihrer fleischlichen Messiasgedanken zu ihm getrieben. — *σημεῖα*) dass äussere Wunder, das blose Ereigniss hatten sie gesehen, aber dessen übersinnliche Bedeutsamkeit nicht, in welcher das wirkliche Wesen des *σημεῖον*, seinem Begriffe entsprechend, lag. Der *Plural* geht nicht mit auf die Krankenheilungen V. 2. (*Beng.*, *Lücke* u. M.), wogegen s. z. V. 4., sondern nur auf die Speisung, wie der Gegensatz *ἀλλ' ὅτι* etc. beweist, und ist daher *generisch*, als Plur. der *Kategorie* zu fassen.

V. 27. *Erwerbet euch nicht die Speise, welche vergeht, sondern die Speise, welche dauert in das ewige Leben.* Die erwerbliche *Thätigkeit und Arbeit*, welche in *ἐργάζεσθαι* liegt (*laborando sibi comparare*, vrgl. *ἐργάζ. τὰ ἐπιτήδεια* Dem. 1358. 12., *ἐργάζ. βρῶμα* Palaeph. 21, 2., *ἐργάζ. θη-σανρούς*, Theodot. Prov. 21, 6., s. überh. *Stephan.* Thes. ed. Hase III. p. 1968 f.), besteht hinsichtlich der ewigen Speise in dem Streben und Ringen darnach, ohne welche sie Jesus nicht giebt. Man muss gläubig zu ihm kommen, ihm folgen, sich selbst verleugnen u. s. w. Dann empfängt man je länger je mehr die göttliche *Gnade und Wahrheit* von ihm in geistiger Aneignung *seiner selbst*, und *das* ist die bleibende Speise, welche auf ewig den innern Menschen nährt und erquickt; der Sache nach nicht wesentlich verschieden von dem Wasser, welches auf immer den Durst stillt (4, 14.). Vrgl. z. *βρῶσις* auch 4, 32. und die *οὐρά-νιος τροφή* b. Philo de profug. p. 749. Allegor. p. 92. Hier-nach kann der Begriff des *ἐργάζεσθαι* dem des *δώσει* gegenüber nicht auffallend sein (gegen *de Wette*); beide Begriffe sind vielmehr nothwendige Correlata. Phil. 2, 12 f. — *τὴν ἀπολλυμ.*) nicht blos ihrer Kraft nach, sondern ihrem Wesen nach; sie wird verdaut und hört auf zu sein (Matth. 15, 17. 1. Kor. 6, 13.). Zum Gegentheil *τ. μένουσ. εἰς ζ. αἰ.* vrgl. 4, 14. 12, 25. — *ἐσφραγ.*) *besiegelt*, d. i. beglaubiget (vrgl. z. 3, 33.), nämlich als den von ihm verordneten Geber dieser Speise; wodurch? s. 5, 36—39. — *ὁ Θεός*) nachdrücklich zu- und an's Ende gesetzt zur mehrern Hervorhebung der höchsten Auctorität.

V. 28 f. Die Leute begreifen, dass mit τὴν βρωσιν τ. μένουσαν etc. eine *ethische* Forderung gemeint sei; aber *welche*, verstehen sie nicht, sondern meinen, Jesus habe damit *Werke* bezeichnet, die Gott vollzogen haben wolle (ἔργα τ. Θεοῦ, vrgl. Matth. 6, 33. Apoc. 2, 26. Bar. 2, 9. Jerem. 48, 10.). Daher die Frage: *was sollen wir thun, um die von Gott gewollten Werke* (die du meinen magst) *zu wirken?* ἐργάζεσθαι ἔργα, *Werke verrichten*, sehr gangbar in der ganzen Gracität (s. z. 3, 21.); daher ἐργάζ. hier nicht wie V. 27. zu fassen. — V. 29. *). Statt der vielen ἔργα Θεοῦ, welche sie nach ihrem gesetzlichen Standpunkte im Sinne hatten, giebt ihnen Jesus nur Ein ἔργον an, worin aber Alles liegt, was Gott von ihnen will, das Werk (die sittliche That) des *Glaubens*. Von diesem Einen gottgewollten Gesamtwerke, welches als solches die von Gott gebotene *Grundtugend* ist, sind dann die mannichfaltigen ἔργα τ. Θεοῦ nur die verschiedenen Aeusserungen. — In dem *telischen* Ausdruck τοῦτο — ἵνα liegt die Vorstellung: das ist das von Gott gewollte Werk, *ihr sollet glauben*. Vrgl. V. 50. 15, 8. 12. 17, 3. 1. Joh. 4, 17. 5, 3. Vrgl. z. Phil. 1, 9. Und diese grundlegende Forderung kehrt in den folgenden Reden immer wieder, wie V. 35 f. 40. 47. etc.

V. 30 f. Οὐὶ) *Was also thuest du als Zeichen?* denn sie hatten wohl verstanden, dass er mit ὃν ἀπέστ. ἐκεῖνος *sich selbst*, und zwar als Messias gemeint hatte. Daher auch das nachdrückliche σὺ, *du* deinerseits. Die *Frage selbst* setzt nicht voraus, dass hier Solche sprechen, welche die gestrige Speisung nicht mit angesehen (*Grot.*), oder vornehme Juden in der Synagoge (*Kuinoel, Klee*). Auch ist diese Zeichenforderung nach dem Speisungswunder nicht für widersprechend und ungeschichtlich zu halten (*Kern, B. Bauer, Weisse*), noch aus ihr auf den nichtjohanneischen Ursprung (*Schweizer*) oder auf den nichtwunderbaren Hergang (*Schenkel*) der Speisungsgeschichte zu schließen. Denn die Fragenden in ihrer ἀναίσθησις (*Chrys.*) geben gleich selbst an (V. 31.), dass sie nach der wunderbaren Sättigung mit *irdischem* Brode in ihrer Wundersucht, um ihm den verlangten Glauben zu leisten, noch *höher* hinauswollen und ein Zeichen vom *Himmel* erwarten, *himmlisches* Brod, wie es Gott durch Mose gegeben. So legen sie selbst ihre Frage aus, die nur dann auffallend wäre, wenn nicht V. 31. *unmittelbar* dazu gehörte. Ihr Bedürf-

*) S. Luthardt in d. Stud. u. Krit. 1852. p. 333 ff.

niss messianischer Wunderbeglaubigung (V. 14 f.) ist über Nacht *gewachsen*. Diess auch gegen *de Wette*, welcher mit *Weisse* den Schluss gestattet, dass sich diess Gespräch ursprünglich nicht auf die Speisung bezogen habe; s. dagegen *Brückn.* — *τί ἐργάζῃ*) spitzige Zurückschiebung der V. 27. 29. gegebenen *Form* der Forderung. Nicht zu erklären, als ob *τί σὺ ἐργ.* stände (*de Wette*), sondern: was bringst du (als *σπμειόν*) zu *Werke?* — *γεγραμμ.*) freie Anführung von Ps. 78, 24. vrgl. 105, 40. Ex. 16, 4., wobei das Subject von *ἔδωκεν* Gott ist, aber unter der als bekannt vorausgesetzten Vermittelung *Mose's* (V. 32.). — Die *Mannaspendung* betrachteten die Juden als das grösste Wunder (s. *Lampe*). So wie sie nun überhaupt den Mose als den Typus des Messias ansahen (*Schoettg.* Hor. II. p. 475.), so hofften sie insonders auch: „Redemptor prior descendere fecit pro iis Manna; sic et redemptor posterior descendere faciet Manna.“ *Midras Coheleth* f. 86. 4.

V. 32 f. Jesus will nicht den wunderbaren und himmlischen Ursprung des Manna an sich in Abrede stellen (*Paulus*) oder gegen das alttestamentl. Manna polemisiren (*Schenkel*), verneint aber dessen himmlischen Ursprung im Sinne der höhern *idealen Wirklichkeit* (vrgl. *τὸν ἀληθινόν*). Der Gegensatz ist nicht der des *αἶψα* und des *κυρίως οὐρανός* (*Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Grot.* u. M.), wohl aber des Vorbildlichen und der gegenbildlichen realen Vollendung. — *ὑμῖν*) eurer Nation. — *ἐκ τοῦ οὐρ.*) hier und in der zweiten Vershälfte zu *δέδωκεν* (und *δίδωσιν*) zu verbinden: „Nicht Mose ist es, welcher euch das Brod gespendet hat aus dem Himmel, sondern mein Vater ist es, welcher euch das Brod spendet aus dem Himmel, das wahrhaftige.“ Auch V. 31. ist *ἐκ τ. οὐρ.* mit *ἔδωκεν* zu verbinden, wobei zu beachten, dass auch Ex. 16, 4. *מִן תַּשְׁמִים* nicht zu *לָהֶם*, sondern zu *מִמֶּיֶר* gehört. Aus *Ex. l. l.* aber ist der Ausdruck *ἐκ τοῦ οὐρ.*, denn nach Ps. 78, 24. 105, 40. (wo *שְׁמִים* Attributivbestimmung des Brodes ist) würde *ἄρτον οὐρανοῦ* stehen. Vrgl. *Targ. Jonath.* Deut. 34, 6.: „Deus fecit descendere filiis Israel panem de coelo.“ — *δίδωσιν*) fortwährend; denn Jesus meint sich selbst und sein Wirken. — *τὸν ἀληθινόν*) in der Realität der Idee. S. z. 1, 9. *Ἐκεῖνος γὰρ ὁ ἄρτος τυπικὸς ἦν, προστυπῶν, φησὶν, ἐμὲ τὸν ἀντοαλήθειαν ὄντα*, *Euth. Zig.* Diese gewichtig an das Ende gerückte Bestimmung giebt zugleich den Aufschluss über die Verneinung der ersten Vershälfte. — V. 33. Begründung dessen, dass der *Vater* es sei, welcher giebt

u. s. w. (V. 32.); denn kein anderes als das von Gott verliehen werdende Brod ist es, welches herabsteigt aus dem Himmel und Leben giebt der Welt. Das Argument geht ab effectu (ὁ καταβ. — κόσμῳ) ad causam (ὁ ἄρτος τοῦ Θεοῦ). — ὁ καταβαίνων etc.) geht auf ὁ ἄρτος, dessen spezifische Eigenschaft, und zwar nach Ursprung und Wirkung, beides wesentlich zusammengehörig angehend, nicht auf Jesum (der Herabsteigende u. s. w.), obgleich in der concreten Anwendung des allgemein gehaltenen Ausspruchs Jesus selbst (daher der Ausdruck *herabsteigen*) unter dem Brode sich darstellt und darstellen soll (gegen Grot., Dav. Schulz, Olsh., Fritzsche in s. Novis opusc. p. 221., Godet u. M.). Die directe Beziehung auf Jesum würde dem Fortschritte der Rede (V. 35.) vorgreifen und ὁ καταβάς (V. 41. vrgl. V. 38.) erfordern. Vrgl. z. V. 50. — ζώήν) *Leben*. Ohne dieses Brod ist die Menschheit (ὁ κόσμος) todt, im Sinne Jesu: geistlich (V. 35.) und ewig (V. 39. 40.).

V. 34 ff. Πάντοτε) nachdrücklich an der Spitze. — Die Bitte selbst ist wie 4, 15., aber auch hier ohne *Ironie* (gegen Calvin, Beng., Lampe), welche den Unglauben, dass er solches Brod geben könne, zur Voraussetzung hätte. Die Worte aus einer dunkeln *Ahnung der höhern Gabe* zu erklären (Lücke, B. Crus. u. M.), stimmt nicht mit dem hartnäckig widersetzlichen Wesen der Juden im Verlaufe der folgenden Verhandlung. Keine Spur einer weitem Entwicklung jener angenommenen Ahnung; auch keine Spur der Schonung und Pflege derselben von Seiten Jesu. Die Juden lassen vielmehr in ihrem irdischen Sinne ganz auf sich beruhen, ob und welches Uebersinnliche mit jenem Brode gemeint sei. Sie haben dabei weder an eine *äusserliche Herrlichkeit* gedacht, um welche sie bitten (Luthardt), da sie aus den Worten Jesu nur ein höheres Analogon des *Manna*, irgend ein „zauberhaftes Lebensmittel vom Himmel“ (Tholuck), entnehmen konnten, noch sind sie mit ihren Gedanken auf die *geistige* Natur dieses räthselhaften Brodes gekommen. Aber jedenfalls, meinen sie, werde ihnen das höhere Manna, von welchem er rede, eine willkommene Gabe sein, die sie jederzeit brauchen könnten. Und dem, der sie eben noch mit gewöhnlichem Brode so wunderbar gespeist hatte, konnten sie auch die noch wundersamere Spende zutrauen; ihr Unglaube V. 36. betraf Jesum selbst als das persönliche Lebensbrod, welchem als solchem freilich ihr fleischlicher Sinn verschlossen war. — V. 35 f. Aufschluss und Strafe. — ἐγώ) mit gewaltigem Nachdruck. Vrgl. 4, 26. — ὁ ἄρτος τ. ζώης) ζώην διδοὺς

τῇ κόσμῳ V. 33. Vrgl. V. 68. — ἰ ἐρχίμ. πρὶς με) von dem gläubigen Kommen (5, 40.); vrgl. V. 47. 44 f. 65. Denn ἐρχίμ. u. πιστεύων sind, wie auch die Correlate dazu, οὐ μὴ πειν. und οὐ μὴ διψ., nicht als Vorgängiges und Nachfolgendes verschieden (*Weiss*), sondern nur *formal*, vermöge des *Parallelismus*, aus einander gehalten. Dieser Parallelismus der erregtern Rede hat auch den Hinzutritt des οὐ μὴ διψήσῃ veranlasst, welches nicht zum bisherigen Bilde passt und der spätern Wendung der Rede auf das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes vorgreift. Dass damit ein Vorzug vor dem Manna ausgedrückt werden solle, sofern dieses nur den *Hunger* habe stillen können (*Lücke*), ist nicht anzunehmen, da Beides, οὐ μὴ πειν. und οὐ μὴ διψ., das Nämliche, die ewige Genüge für das höhere geistliche Bedürfen, abbildet. Vrgl. Jes. 49, 10. — ἀλλ' εἶπον ἰμῖν) *aber gesagt will ich euch haben*, dass ihr u. s. w. Beachte hiernach, dass ὅτι ἑώρακ. etc. nicht auf einen frühern Ausspruch zurückweist, da sich ein solcher nicht findet (*Beza*, *Grot.*, *Beng.*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Luthardt*, *Hengstenb.*, *Baeuml.*, *Godet* u. M.: auf V. 26.; *Lücke*, *de Wette*: auf 5, 37—40.; *Euth. Zig.* auf einen *ungeschriebenen*; *Ewald*: auf einen in dem vermeintlich vor Kap. 6. verloren gegangenen Stück befindlich gewesen; *Brückn.*: auf einen durch das ganze Evang. durchgehenden Vorwurf), sondern das mit εἶπον (*dictum velim*) selbst Angekündigte ist. S. über diesen Gebrauch *Bernhardy* p. 381. *Kühner* II. §. 443. 1. Eben so 11, 42. Im Classischen bei den Tragikern sehr gangbar, s. besond. *Herm.* ad *Viger.* p. 746. — καὶ ἑώρακ. με κ. οὐ πιστ.) *auch gesehen habt ihr mich* (nicht etwa blos gehört habt ihr über mich, sondern sogar Augenzeugen meiner Messianischen Wirksamkeit seid ihr), *und glaubet nicht*. Zu dem ersten καὶ vrgl. 9, 37. u. s. überh. *Kühner* ad *Xen. Mem.* 1, 3, 1. *Baeuml.* *Par.* p. 149 f.

V. 37 ff. Durch diess selbstverschuldete οὐ πιστεύετε waren sie ganz verschieden von denen, welche der Vater ihm gebe. Wie ganz anders alle diese, und wie selig durch mich nach des Vaters Willen ihr Loos! — πᾶν) Neutr. von Personen wie 3, 6. 17, 2. 1. Kor. 1, 27. Es bezeichnet sie wie eine „*totam quasi massam*“ (*Beng.*). — ὁ δίδ. μοι ὁ πατ.) nämlich durch seinen wirksamen Gnadenzug (V. 44 f.), durch welchen er sie geneigt macht und zu mir treibt; οὐ τὸ τυχὸν πρᾶγμα ἢ πίστις ἢ εἰς ἐμέ· ἀλλὰ τῆς ἁνωθεν δέχεται ῥοπῆς, *Chrys.* Die sittliche Selbstbestimmung (5, 40. 7, 17. Matth. 23, 37.) kann diesem Zuge fol-

gen (V. 40.) und widerstehen; wer widersteht, ist eben *nicht* vom Vater gegeben, Phil. 2, 13. „Es gehört hieher eine demüthige, ledige, hungerige und durstige Seele“, *Luther*. Ausdeutungen dogmatischer Voraussetzung: von der absoluten *Gnadenwahl* (*Augustin.*, *Beza* u. M. *)), von dem natürlichen *pietatis studium* (*Grot.*) u. a. — *πρὸς ἐμέ*) Nachher: *πρὸς με*. Aber *ἐμέ* ist nachdrücklich. Das *ἤξει* ist nicht *mehr* (*arrivera jusqu'à moi*, *Godet*) als *ἐλείσεται*, wie schon V. 35. zeigt, vrgl. das folgende κ. τ. *ἐρχόμενον*, womit *ἤξω* wieder aufgenommen wird. — *οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω*) *ich werde ihn gewisslich nicht hinauswerfen*, d. i. nicht austossien aus meinem Reiche bei dessen Errichtung, vrgl. V. 39. 40. 15, 6. auch Matth. 8, 12. 22, 13. Der negative Ausdruck ist eine liebevolle *Litotes*; *ἀλλὰ νόῳ χαίροντι δεδέξομαι*, setzt *Nonnus* hinzu. — V. 38 f. Wie könnte ich sie austossien, da ich nur den göttlichen Willen zu vollziehen gekommen bin, dieser aber (V. 39.) nicht das Hinausstossien, sondern das beseligende Gegentheil von mir verlangt! — *οὐχ ἵνα* etc.) Vrgl. 5, 30. — *τοῦτο δὲ — πέμψ. με*) gewichtige Wiederholung derselben Worte. — *πᾶν ο δέδωκε* etc.) *Nominat. absolutus*, unverbunden mit dem Folgenden bedeutsam vorangestellt. Vrgl. 7, 38. 15, 2. 17, 2., u. s. z. Matth. 7, 24. 10, 14. 32. 12, 36. *Buttm.* neut. Gr. p. 325. Hier das *Perf.* *δέδωκε*, weil vom Standpunkte der *Zukunft* aus. — *μὴ ἀπολ. ἐξ αὐτοῦ*) sc. *τι*, s. *Fritzsche* Conject. p. 36. Der Begriff des *Verlierens* (d. h. dem ewigen Tode verfallen lassen, s. d. Gegensatz *ἀλλὰ* etc.) ist dem des *δέδωκέ μοι* correlat. Vrgl. 17, 12. — *ἀναστήσω* etc.) von der wirklichen Auferweckung am jüngsten Tage (vrgl. 5, 29. 11, 24. 12, 48.), welche die Verwandlung der dann noch Lebenden als sich von selbst verste-

*) S. dagegen *Weiss* Lehrbegr. p. 142 f. — *Schleierm.* rationalisirt das göttliche Geben und Ziehen auf die göttliche *Anordnung der Umstände*; s. L. J. p. 302 ff. So käme die Sache auf die allgemeine Weltregierung zurück. — Nach *Beyschlag* p. 162 f. wäre in dieser den Anschluss an Christum vorbereitenden Wirksamkeit des *Vaters* (vrgl. V. 44 f.) ein Widerspruch mit der Lichtwirksamkeit des *Logos* (V. 4. 5. 9.), wenn der *Logos* eine mit dem Sohne identische Persönlichkeit wäre. Aber die persönliche Verschiedenheit des *Vaters* und des *Sohnes* schliesst ja die *harmonische* Wirksamkeit Beider für einander nicht aus. Das Erleuchten ist kein den Vater ausschliessendes Monopol des *Sohnes*, sondern der Vater zieht zum *Sohne*, und der Sohn ist der Weg zum Vater. Mit Recht hat *Weiss* p. 248 f. die Vorstellung von dem schlechthin über die Welt erhabenen verborgenen Gott, der mit dem Endlichen keine unmittelbare Verbindung eingehe, als unjohanneisch zurückgewiesen.

hend mit einschliesst; die Bezeichnung der Sache ist *a priori*. Es ist die *erste* Auferstehung gemeint (s. z. Luk. 14, 14. 20, 34. Phil. 3, 11. 1. Kor. 15, 23.), die *zum ewigen Leben des Messiasreichs*. Vrgl. z. 5, 29. Treffend *Bengel*: „hic finis est, ultra quem periculum nullum.“ Vrgl. die Wiederkehr dieses seligen Refrains V. 40. 44. 54., welchen *Scholten* trotz dieser feierlichen Wiederkehr für Glosse hält.

V. 40. Erläuterung und somit Begründung der Angabe des göttlichen Willens V. 39., wobei die Worte *τοῦτο* etc. eine gewichtige Anaphora sind, statt *τοῦ πέμψ. με* aber *τοῦ πατρὸς μου* gesagt ist, weil Jesus sich zum Schluss noch mit spezifischer Bestimmtheit als den *Sohn* bezeichnen will. — *ὁ θεὸς τὸν υἱὸν κ. πιστ. εἰς αὐτ.*) charakterisirt die mit *ὁ δέδωκέ μοι* Gemeinten. In *θεὸς* liegt die *attenta contemplatio* (*τοῖς ὁφθαλμοῖς τῆς ψυχῆς*, *Euth. Zig.*), welche den Glauben zur *Folge* hat. Man beachte das *gewählte* Wort (*Tittm. Synon. p. 121. Grot. z. St.*). *Gesehen* haben ihn die Juden und *nicht* geglaubt, V. 36.; *anschauen* soll man ihn *und* glauben. — *ἔχη* und *ἀναστήσω* ist beides von *ἵνα* abhängig. Die selbstständige Fassung von *καὶ ἀναστ.* (*Vulg., Luther, Luthardt, Hengstenb.*) hat nichts Entscheidendes gegen sich, doch ist ihr die Analogie von V. 39. nicht günstig. Bemerke den Wechsel der Tempora. Das ewige Messianische Leben soll der Gläubige schon *in zeitlicher Entwicklung* haben (z. 3, 15.), aber am jüngsten Tage die ganze *Vollendung**) durch die Auferweckung; daher *ἀναστήσω* nach dem *ἔχειν* der *ζωὴ αἰών.* — *ἐγώ*) aus dem Bewusstsein der Messianischen Gewalt. Vrgl. V. 44. 54.

V. 41 f. *Sie murmelten*, und zwar *μετ' ἀλλήλων* V. 43., *über ihn in Bezug darauf, dass er gesagt habe* u. s. w. Auf alles Uebrige reflectiren sie nicht weiter; aber *diese* Behauptung Jesu haftet mit desto grösserm Anstoss bei ihnen, und sie äussern unter einander halblaut ihre *Unzufriedenheit*. Letzteres liegt nicht im Worte an sich (vrgl. 7, 32. 12.; nach Pollux 5, 89. ward es auch vom Girren der Tauben gebraucht), aber im Contexte (*οἱ Ἰουδαῖοι*), daher nicht mit *de Wette* an ein bloßes *Flüstern* zu denken ist. Vrgl. vielmehr V. 61. Matth. 20, 11. Luk. 5, 30. 1. Kor. 10, 10. Num. 11, 1. 14, 27. Sir. 10, 24. Judith 5, 22. *Lobeck ad Phryn. p. 358.* — *οἱ Ἰουδαῖοι*) Jüdische Oppositionsleute

*) Joh. ist von der gnostischen Meinung 2. Tim. 2, 18., an welche er nach *Baur* sehr nahe streifen soll, weit entfernt.

sind also mit unter dem ὄχλος (V. 5. 22. 24.) gewesen. Auch in der Synagogengemeinde selbst (V. 59.), obwohl sie viele Anhänger Jesu zählte (V. 60.), können sich Mitglieder der geistlichen Aristokratie (s. z. 1, 19.) befunden haben. Entfernter liegt die Annahme, dass der ὄχλος selbst wegen Verweigerung der Anerkennung Jesu hier οἱ Ἰουδαῖοι genannt sei (*de Wette, Tholuck, Baur, Brückn., Hengstenb., Godet u. M.*); denn bis jetzt hat sich der ὄχλος zwar sinnlich wundersüchtig, aber nicht feindselig gezeigt. — ἐγὰ εἰμι ὁ ἄρτος etc.) aus V. 33. 35. 38. zusammengefasst. — οὕτως beidesmal verächtlich. — ἡμεῖς wir unsers Theils. — οἶδαμεν τ. πατ. κ. τ. μητ.) Diese ihnen bekannte menschliche Abkunft (vgl. Matth. 13, 55.) schien ihnen im Widerspruch mit jener Behauptung zu stehen und deren Wahrheit auszuschliessen. Hebr. 7, 3. (ἀπάτωρ ἀμήτωρ) gehört nicht hierher, da nicht von der Messianität, sondern von der himmlischen Herabkunft die Rede ist. — τὸν πατέρα κ. τὴν μητ.) Die Worte machen den nächsten Eindruck, dass *Beide* noch lebten; die gewöhnliche Annahme, dass Joseph (welchen die spätere Ueberlieferung schon bei seiner Verheirathung mit Maria zum abgelebten Greise macht, s. *Thilo ad Cod. Apocr. I. p. 361.*) bereits *totd* gewesen sei, ist wenigstens nicht sicher nachweislich *), wenngleich er auch bei Johannes in der Geschichte ganz zurückgetreten ist.

V. 43 f. Jesus lässt sich nicht auf eine *Lösung* dieser Bedenklichkeit ein, sondern mahnt ab, sich damit zu befassen; nicht auf solche Fragen komme es an, sondern auf etwas weit Höheres; der Zug des Vaters bedinge die Theilnahme an seinem Heile. — Das ἐλκύνειν ist nicht Verstärkung des διδόναι V. 37 f., sondern die *Modalität* desselben, das *innerliche Drängen und Hinleiten zu Christo durch das göttliche Gnadenwirken* (vgl. IXX. Jer. 31, 3.), welches aber die menschliche Freiheit nicht *aufhebt*, sondern auf dem Wege der erleuchtenden, anregenden und treibenden Einwirkung und der vom Menschen angeeigneten Anweisung durch dieselbe (V. 45.) *gewinnt*. Vgl. 12, 32. Das *Lehren* des Vaters durch sein Zeugen von Christo (*Weiss*) gehört zum ἐλκύνειν (V. 45.), ist aber dessen ganzer Begriff nicht, welcher vielmehr den gesammten göttlichen Einfluss, durch welchen die Herzen dem Sohne gewonnen werden, umfasst. Im Bewusstsein der Gewonnenen stellt sich diess wie eine heilige *Nothwendigkeit* dar, welcher sie

*) Vgl. auch *Keim* Gesch. J. I. p. 426.

gefolgt sind. Vrgl. Sap. 19, 4., wo das Gegentheil, der Zug des Bösen, wie eine ziehende Nothwendigkeit erscheint ohne die Freiheit aufzuheben. S. *Grimm* Handb. p. 292 f. Vrgl. auch das classische ἔλκομαι ἦτορ (Pind. Nem. 4, 56.), ἔλκει τὸ τῆς φύσεως βάρβαρον (Dem. 563. 14.) und dergl. Aus dem Lateinischen vergleicht schon *Augustin.* das „trahit sua quemque voluptas“ des Virgil. Das Wort *) *an sich* kann das *Gewaltsame* und Unfreiwillige bezeichnen (Act. 16, 19. 3. Makk. 4, 7. 4. Makk. 11, 9. Hom. Il. 11, 258. 24, 52. 417. Soph. O. C. 932. Aristoph. Eq. 710. Plat. Rep. 4. p. 539. B. u. öfter, s. *Ast* Lex. Plat. I. p. 682.), was σύρειν immer ausdrückt (vrgl. *Tittm.* Syn. p. 56 ff.), aber dass diess hier nicht gemeint wird (bei Classikern kann es sogar den Begriff von invitare vertreten, s. *Jacobs* ad Anthol. IX. p. 142.), lehrt eben der Context. Daher ist es nicht, wie *Calvin* urtheilt, falsch und unförmlich zu sagen: non nisi volentes trahi, und *Beza's*: „Volumus, quia datum est, ut velimus“ ist nur im Sinne von Phil. 2, 13. wahr und förmlich. Vrgl. *Augustin.*: „non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant.“ — ὁ πέμψ. με) welchem specifischen Verhältnisse die Heilsthätigkeit des ἐλκύειν wesentlich entsprechend ist. — καὶ ἐγὰ ἀναστήσω etc.) dieselbe feierliche Zusage wie schon V. 39 f., aber mit dem ἐγὼ der Messianischen Machtbefugnis wie V. 54.

V. 45 f. dient zur nähern Erläuterung des ἐλκύειν. — ἐν τοῖς προφ.) in volumine prophetarum, Act. 7, 42. 13, 40. Rom. 9, 24. Die Stelle ist Jes. 54, 13. (frei nach den LXX.), welche von der allgemeinen göttlichen Erleuchtung Israel's in der Messianischen Zeit handelt (vrgl. Joel 3, 1 ff. Jer. 31, 33 f.): „Und sie werden lauter Gottgelehrte sein.“ Der Schwerpunkt liegt nicht in πάντες, welches übrigens im Zusammenhange u. St. auf alle Gläubigen geht, sondern in διδασκτοὶ θεοῦ (a Deo edocti; über den Genit. s. z. 1. Kor. 2, 13. und *Kühner* II. §. 516. b.), welches den göttlichen Zug nach seiner erleuchtenden Seite und Thätigkeit bezeichnet. Das διδασκτὸν θεοῦ εἶναι ist der Zustand dessen, welcher vom Vater hört und gelernt hat; s. d. Folgende. — πᾶς ὁ ἀκούων etc.) Das unächte οὖν zeigt die Verbindung richtig (gegen *Olsk.*); denn aus jener Verheissung folgt, dass jeder, welcher vom Vater hört und gelernt

*) Die Aoristform von ἐλκύω ziehen auch die Attiker derjenigen von ἔλκω vor, aber das Futur. bilden sie lieber ἔλξω als ἐλκύνω (12, 32.). S. *Lobeck* Paral. p. 35 f.

hat, zum Sohne kommt, nicht Andere, weil sonst die Gemeinschaft der Gläubigen nicht lauter *διδάκτοι Θεοῦ* wären. Das *ἀκοίειν παρὰ τοῦ πατρὸς* ist das geistige Vernehmen göttlicher Belehrung; deren Gegenstand ist, wie aus dem ganzen Zusammenhang erhellt, der Sohn und sein Werk. Fortdauernd aber (daher *ἀκούων*) ist dieser Offenbarungsverkehr, und das Gelernthaben ist das *thatsächliche Ergebniss* desselben, durch dessen selbstthätige Erreichung das *ἔρχεται πρὸς με* bedingt wird. Man hört und hat gelernt vom Vater; nicht anders ist man in der innerlich nöthigenden Verfassung, sich im Glauben dem Sohne anzuschliessen. Vrgl. Matth. 11, 25 ff. — V. 46. Mit diesem Hören und Gelernthaben vom Vater meine ich nicht eine unmittelbare, *intuitive* Gemeinschaft mit ihm, bei welcher freilich das Kommen zum Sohne entbehrlich wäre; nein, das *Anschauen* Gottes hat Niemand als nur der *Sohn* gehabt (vrgl. 1, 18. 3, 13. 8, 38.), bei welchem allein also auch jene *διδάκτοι Θεοῦ* die weitere Einführung in die göttliche Gnade und Wahrheit zu finden haben. — οὐχ ὅτι) οὐκ ἐρῶ, ὅτι. S. Hartung II. p. 154. Buttm. neut. Gr. p. 318 f. Es dient zur Beseitigung eines Missverständnisses. — εἰ μὴ etc.) *ausser der von Gott her ist, der hat den Vater gesehen* (nämlich in seiner Präexistenz) *). Vrgl.

*) Diese klare und grade Beziehung auf den vormenschlichen Zustand bei Gott (vrgl. V. 41. 42.), und somit die Uebereinstimmung des Selbstzeugnisses Christi mit der Anschauung des Evangelisten, hätte *Weizsäcker* nicht zweifelhaft lassen sollen. Das in Christo auf Erden zur Erscheinung gekommene göttliche Leben ist das persönliche seiner Präexistenz gewesen, wie der Prolog lehrt, widrigenfalls Johannes den ursprünglichen Sinn der Selbstaussage des Herrn nicht wiedergegeben hätte (worauf *Weizsäcker*. in d. Jahrb. f. D. Th. 1862. p. 674. hinauskommt), was aber in einem so grossen und immer wiederkehrenden Hauptstücke undenkbar ist. Es ist die transcendente Erinnerung seines zeitlichen Selbstbewusstseins an jenen frühern göttlichen Zustand, welche sich in solchen Aussprüchen (vrgl. 3, 11.) zu erkennen giebt. Vrgl. z. 8, 38. 17, 5. Seine Gewissheit der vollkommenen Offenbarung hebt nicht erst mit der Taufe an, sondern reicht mit ihren Wurzeln in sein vormenschliches Dasein zurück. S. gegen *Weizsäcker*. auch *Beyschlag* p. 79 ff., welcher jedoch (vrgl. p. 97 f.) durch die Beziehung auf die sündlose Geburt und weiter auf die Präexistenz Jesu als des *Ebenbildes Gottes* der Johanneischen Anschauung im Prolog und im ersten Briefe hier und in den analogen Selbstzeugnissen Jesu nicht gerecht wird. Vrgl. z. V. 62. *Beyschl.* fasst: *weil er von Gott ist, hat er in seinem geschichtlichen Dasein Gott geschaut*. Dabei wird der hier fern liegende Hilfsgedanke zugezogen, dass nur die reinen Herzen sind Gott schauen können. Vrgl. vielmehr 1, 18. 3, 13. 31 f. 8, 26. 38. S. gegen diese Fassung von der

z. Gal. 1, 7. — *ἐὼν παρὰ τ. θ.*) denn er ist vom Vater, bei welchem er war (1, 1), *gekommen*. S. z. 1, 14. 8, 42. 7, 29. 16, 27.

V. 47 f. Was die Juden gemurmelt hatten, hat seinen Bescheid empfangen V. 43—46. Jetzt kehrt Jesus zu dem zurück, wovon er abgebrochen hatte, und wiederholt zunächst in feierlicher Versicherung was er V. 40. gesagt, wornach er auch wieder (s. V. 35.) das denselben Gedanken darstellende Bild vom Lebensbrode darlegt.

V. 49 f. *Οἱ πατέρες* etc.) „regeruntur Judaeis verba ipsorum V. 31.“, *Beng.* — *ἀπέθανον* — *ἀποθάνῃ*) sinnige Verschiedenheit der Beziehung: Verlust des *irdischen* — Verlust des *ewigen* Lebens, dessen schon zeitlich begonnene Entwicklung (s. z. 3, 15.) der leibliche Tod nicht unterbricht, 11, 25. — *οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος* etc.) von *dieser* Beschaffenheit ist das Brod, welches aus dem Himmel herabsteigt: *man* (*τις*) soll davon essen und (in Folge dieses Essens) *nicht sterben*. Diese Vorstellung liegt in *οὗτος* — *ἵνα*, vrgl. z. V. 29. Der Ausdruck ist aber nicht bedingungsweise (*ἐάν τις* etc.), weil die telische Beziehung (*ἵνα*) nicht bloß auf den letzten Theil fallen soll. Das *Partic. Praes.* zeigt, das Jesus mit *οὗτος* nicht das Concretum seiner eigenen Person meint, wie erst V. 51. daselbe bezeichnet ist, sondern das wahre Himmelsbrod überhaupt nach seiner Eigenschaft (vrgl. V. 58.) darstellen und aufzeigen will. — Zu *τις*, *man*, vrgl. Dem. Phil. I. 8. und dazu *Bremi* p. 118. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 833. *Nägelsb.* z. *Ilias* p. 299. ed. 3.

V. 51. Fortschritt der Darstellung des Lebensbrodes, welches Er sei. Ich bin nicht bloß das belebende Brod (*ἐὼς τ. ζωῆς* V. 48.); ich bin auch das *lebendige* Brod; wer davon isst, wird leben in Ewigkeit, — weil sich nämlich das Leben dieses Brodes dem Genießenden mittheilt. Vrgl. 5, 26. 14, 19. Beachte die dreifache Steigerung: 1) *ὁ ἄρτος τ. ζωῆς* V. 48. und *ὁ ἄρτος ὁ ζῶν* V. 51., 2) das allgemeine *καταβαίνων* V. 50. und das historisch-concrete *καταβάς* V. 51., 3) das negative *μὴ ἀποθάνῃ* V. 50. und das positive *ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα* V. 51. — *καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω*) Christus ist das Brod, und er will es auch *geben* (mithin *sich selbst* geben); in wie fern *diess* geschehen soll, spricht er jetzt aus. Der Fortschritt liegt in *ὃν ἐγὼ δώσω*; daher auch die Weiterführung mit *καὶ δέ* und

die nachdrückliche Wiederholung des Gedankens ἦν ἐγὼ δώσω. Zu übersetzen ist: „und das Brod auch, welches ich (ich meiner Seits, ἐγὼ) geben werde [statt nun fortzufahren: bin ich selbst, drückt er die Sache in der nähern Bestimmtheit aus:], ist mein Fleisch“ u. s. w. Ueber καὶ — δέ, atque etiam, wobei καὶ und ist und δέ den Begriff anderseits, hinwiederum ausdrückt, s. bes. Krüger u. Kühner ad Xen. Mem. 1, 1, 3. Bäuml. Partik. p. 149. Oft führt es, wie auch hier, etwas ein, was als besonders wichtig hinzutritt. S. Bremi ad Dem. Ol. II. p. 173. Bemerke noch, dass das von Christo zu geben Verheissene nicht ausser seiner eigenen Person ist (gegen Kling in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 142 f.). — ἡ σὰρξ μου ἐστίν) Sein Fleisch verheisst er zu geben, nämlich durch seinen blutigen Tod, auf welchen er hier, wie früher schon 2, 19. und vor Nikodemus 3, 14 f. prophetisch hinweist. Die σὰρξ ist die lebendige leibliche Substanz; diese seine lebendige Leiblichkeit will Christus geben, hingeben, dass sie getödtet werde (ἦν ἐγὼ δώσω), um dadurch als durch die Darbringung des Versöhnungsofers *) das ewige Leben der Menschheit zu vermitteln, d. i. ὑπὲρ (zum Besten) τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς; vrgl. 1. Joh. 4, 10. 14. Weil aber diese Sühnkraft der Hingabe seines Fleisches durch den Glauben innerlich angeeignet werden soll, so erscheint nach dem Bilde vom Lebensbrode die σὰρξ Christi, sofern er sie in den Tod geben will, als das Brod, welches er zum Genusse hingeben wird (ὅν ἐγὼ δώσω). In beiden δώσω liegt das ἐκούσιον der Hingabe (Euth. Zig.). Beachte aber die Verschiedenheit der Beziehung des ersten δώσω auf die Hingabe zum Essen und des zweiten auf die Hingabe zum Tode**). Jenes Es-

*) nicht dadurch, dass durch den Tod Jesu die zwischen den Menschen und dem Logos befindliche Schranke der für sich bestehenden Individualität vernichtet wird. S. gegen diese dem Joh. fremde Ausdeutung (Küstlin, Reuss): Weiss Lehrbegr. p. 65 f.

**) Die Worte ἦν ἐγὼ δώσω fehlen bei B. C. D. L. T. Sin. einigen Minusk., mehrern Verss. (nach Vulg. It.) und Vätern (auch Or. zweimal), und sind von Lachm., Ewald, Tisch., Baeuml., Harless verworfen. Allerdings ist das Uebergewicht der Zeugen gegen sie, und bei Weglassung derselben wäre nicht mit Kling ἡ σὰρξ μου als Apposition von ὁ ἄνθρωπος zu nehmen (s. dagegen Rück. Abendin. p. 259.), sondern einfach zu erklären: das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch zum Leben der Welt (jenes ist dieses zum Leben d. W.). Aber eben diese kurze, prägnante Ausdrucksweise wäre so wenig, und die Wiederholung von ἦν ἐγὼ δώσω dagegen ist so völlig Johanneisch, dass ich die Worte für ächt und ihre Auslassung für einen sehr alten, durch die kurz vorhergegangenen gleichen Worte

sen ist die *geistliche* *) *manducatio*, die innerlich reale Aneignung Christi, welche durch den diese Aneignung vermittelnden, unser Leben zum Leben Christi in uns (Gal. 2, 20. Eph. 3, 17.) machenden fortwährenden *Glauben* geschieht an alle die Wohlthaten, die Christus „carne sua pro nobis in mortem tradita et sanguine suo pro nobis effuso promeruit“, *Form. Conc.* p. 744. Vrgl. zur Idee des Lebens Christi im Gläubigen z. Phil. 1, 8. Zu *σάϱξ*, sofern sie an Christo durch seine Kreuzigung getödtet worden, vrgl. 1. Petr. 3, 18. Eph. 2, 14. Kol. 1, 20 ff. Hebr. 10, 20. Die Erklärung vom *Versöhnungstode* ist die von *Augustin.*, *Luther*, *Melanth.*, *Calvin*, *Beza*, *Aret.*, *Grot.*, *Calov.*, *Wetst.*, *Lampe* u. M. auch *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *Ammon*, *Neand.*, *J. Müller* (Diss. 1839.), *Lange*, *Ebrard* *Dogma v. Abendm.* I. p. 78 ff., *Keim* in d. *Jahrb. f. deutsche Theol.* 1859. p. 109 ff., *Weiss*, vrgl. auch *Ewald*, *Kahn* (Dogmat. I. p. 624.), *Godet* **). Haben *Andere* nach *Clem. Al.*, *Orig.*, *Basil.* unter *σάϱξ* die ganze menschliche Erscheinung des Logos verstanden, welche er zum Heil der Welt gewidmet habe, wobei der Tod mit eingeschlossen sei (so neuerlich besonders *Paulus*, *D. Schulz* *Lehre vom Abendm.*, *B. Crus.*, *Frommann*, *de Wette*, *Baeuml.*; vrgl. *Schleierm.* L. J. p. 345. u. *Reuss*), so steht entgegen, dass nicht nur das *Futur. δώσω*, sondern mehr noch das *Trinken des Blutes*

veranlassten Fehler halten muss. Nach *Sin.* liest jetzt *Tisch.* nach *κ. ὁ ἄρτ. δὲ: ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἣ σάϱξ μου ἐστίν.* Diess ist offenbar eine nachhelfende Umstellung, um den Worten *ὑπ. τ. τ. κ. ζωῆς* den Platz zuzuweisen, welcher ihnen beim Fehlen des *ἦν ἐγὼ δώσω* zu gehören schien. *Baeuml.* vermutet, dass *ὑπ. τ. τ. κ. ζωῆς* eine alte Glosse sei.

*) daher der Ausdruck „Auferstehung des Fleisches“ nicht aus Joh. 6. zu rechtfertigen ist, wie *Delitzsch* *Psychol.* p. 460. meint. Ist er bei Paulus nicht zu rechtfertigen, was *Delitzsch* zugesteht, so gewiss am wenigsten bei Johannes. Wenn freilich *Del.* sagt (p. 339.), das Fleisch Christi werde in uns „zu einer *Tinctur der Unsterblichkeit*, welche trotz des Verwesens das Wesen unsers Fleisches festhält, um einst in der Auferstehung auch dessen Erscheinung sich zu verähnlichen“, so kann man solchen Phantasmen nur einfach *ne ultra quod scriptum est!* entgegensetzen.

**) welcher jedoch auf die leibliche Seite der realen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo, vermöge deren sie bei der Auferstehung die Reproduction des verkörperten Christus sein werden, unter Beziehung auf Eph. 5, 30. ein besonderes Gewicht legt. Nur das Essen und Trinken sei figürlich, aber die nicht bloß geistliche sondern auch leibliche Aneignung müsse buchstäblich genommen werden. Diess wird jedoch durch *ἀναστήσω αὐτὸν* etc. V. 54., was schon V. 39. da war, nicht gefordert, durch V. 63. aber nicht einmal gestattet.

V. 53. specifisch auf den Tod als *ausschliessliche* Beziehung hinweist, da nicht abzusehen wäre, warum Jesus, wenn er überhaupt jene Gesamtwidmung gemeint hätte, für die Aneignung derselben Ausdrücke gebraucht haben sollte, bei denen die Voraussetzung seines Getödtetwerdens nothwendig und unmittelbar sich darbietet. Jene Widmung war schon mit *ἐγὼ εἰμι ὁ ἄγιος* etc. gesagt; der Fortschritt vom *Sein* und *Geben* aber fordert nun etwas Anderes, und zwar einen concreten Act, und der ist das versöhnende Sterben und Blutvergiessen. Diess gilt auch gegen die nach *Luther's* *) Vorgang gegebene tiefere Entwicklung der Selbstmittheilung Jesu, welche hier gemeint sein soll, bei *Hengstenb.* u. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 245 ff., dass nämlich der Glaube in Jesu menschlicher Natur das Leben Gottes esse und trinke, oder dass seine lebenspendende Kraft an sein Fleisch, d. i. an seine menschlich reale Erscheinung gebunden sei (*Brückn.*). Noch *Andere* haben vom *Abendmahl* erklärt, nämlich *Chrys.*, *Cyrrill.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, die meisten Väter (unter den Latein. *Cypr.*, *Hilar.*, vielleicht auch *Augustin.* u. s. w.) und Katholiken, auch *Klee* u. *Maier*, ferner *Calixt.* unter heftigem Widersprache *Calov's*, und neuerlich *Scheibel*, *Olsh.*, *Kling* in d. Stud. u. Krit. 1836. p. 140 ff., *Lindner*, *Köstlin*, *Delitzsch* in Rudelb. Zeitschr. 1845. 2. p. 29., *Kaeuffer* in d. Sächs. Stud. 1946. p. 70 ff., *Kahn's* Abendm. p. 104 ff., *Luthardt*, *Richter* in d. Stud. u. Krit. 1863. p. 250.; ferner im Zusammenhange mit Bestreitung der Aechtheit der Rede: *Bretschn.*, *Strauss*, *Weisse*, *Baur*, *Hilgenf.* u. M. So werde, wie schon 3, 5. auf die Taufe, jetzt auch auf das zweite Sacrament hingewiesen. Diese Erklärung **) hat schon das wider sich, dass das Essen und Trinken als ein *fortwährendes* gedacht ist (V. 56.), und sie kann auch nur *mit Aufgebung der Authentie* des Joh. bestehen. Diese aber angenommen, und die Rede als geschichtlich betrachtet, so konnte Jesus selbst nicht so, wie an u. St., vom Abendmahl reden. Er hätte ungehörig und in Ausdrücken ge-

*) „Also isst und trinkt man die Gottheit in der menschlichen Natur. — Dieses Fleisch fleischert nicht, sondern wird dich durchgöttern, d. i. göttliche Kraft, Tugend und Werk dir geben und Sünde wegnehmen“ u. s. w. (Pred. Dom. Oculi).

**) welcher *Luther* schon vor dem Abendmahlsstreite entschieden widersprach. In der Glosse sagt er: „Diess Kapitel redet nicht vom Sacrament des Brods und Weins, sondern vom geistlichen Essen, d. i. glauben, dass Christus Gott und Mensch sein Blut für uns vergossen hat.“

redet, welche von seiner eigenen Ausdrucksweise bei Stiftung des heil. Mahls wesentlich abweichen, abgesehen davon, dass *Abendmahlsreden* jetzt den Zuhörern, zumal den angededeten *Ioudaiois*, rein unverständlich gewesen wären, wie sich denn auch nirgends in den Evangelien eine Vor-Andeutung des zu stiftenden Abendmahls findet, und daher diese Stiftung nicht als jetzt schon im Gedanken Jesu gelegen (wie diess *Godet* nach *Beng.* u. A. will), sondern als Erzeugniss der Abendmahlsstunde selbst desto sicherer erscheint, je grundloser die Annahme nach V. 4. ist, Jesus habe durch jene Volksspeisung ein Passahmahl improvisirt. Es tritt hinzu, dass die Lebensverheissung, welche an das Essen und Trinken geknüpft wird, nur auf würdig Geniessende zutreffen würde. Man müsste also annehmen, dass der *Referent, Johannes* (s. besond. *Kaeuffer* l. l. vrgl. auch *Weisse, B. Crus., Köstlin* u. M.) ihm diese Abendmahlsrede *in den Mund gelegt* hätte, wogegen aber im Allgemeinen ist, dass damit ein Missverständniss oder aber eine Willkür gesetzt würde, welche sich, die Aechtheit des Evang. zugestanden, grade diesem vertrautesten Jünger und seiner lebendigen Erinnerung nicht beimessen lassen, und im Besonderen, dass das Trinken des Blutes, wenn es, wie beim Abendmahle, ein besonderes wesentliches Stück wäre, nicht grade am Schlusse der Rede V. 57 f. unerwähnt geblieben sein würde, und dass doch hinwiederum der Evangelist Jesum vom Abendmahle in Ausdrücken reden liesse, welche schon jenseit der Gränze des N. T. liegen, und dem Vorstellungs- und Sprach-Typus der apostolischen Väter und noch späterer Zeit angehören (s. d. Stellen bei *Kaeuffer* p. 77 ff. *Rück.* p. 274 f. *Hilgenf.* Evang. p. 278. *)). Diess gilt vorzüglich von dem Ausdrucke $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$, statt dessen alle Abendmahlsstellen des N. T. (Matth. 26, 26 ff. Mark. 14, 22 ff. Luk. 24, 24 ff. 1. Kor. 11, 23 ff.) $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ haben, so dass also hier nicht die Identität des Brodes und des *Fleisches* (welche besonders *Baur* urgirt), sondern die Identität des Brodes und *Leibes* ausgesprochen und überdiess auch in Bezug auf das Blut das identische Element (der *Wein*) erwähnt sein müsste; ferner von dem sinnlichen „*Essen und Trinken*“ des Fleisches und Blutes, was erst eine spätere Verkörperung der neutestamentlichen $\kappa\omicron\iota\tau\omicron\nu\omicron\iota\alpha$ im Abend-

*) *Hilgenf.* nennt die Stellen Justin. Apol. I. 66. Ignat. ad Smyrn. 7. ad Rom. 7. einen trefflichen Kommentar zu u. St. Das wären sie allerdings, wenn unser Evang. selbst ein nachapostolisches, in's zweite Jahrh. gehöriges wäre.

mahle ist, so wie endlich von der absoluten Nothwendigkeit dieses Mahls *), welche V. 53 ff. behauptet sein würde, aber nicht einmal von den Vätern der ersten Jahrhunderte so direct ausgesprochen wird, während das N. T., und namentlich Joh., die absolute Nothwendigkeit zum Heil nur dem *Glauben* beilegt. Johannes muss in *neutestamentlicher* Anschauung und Ausdrucksweise vom Abendmahle gesprochen haben, und müsste auch Jesum so davon sprechen lassen. Die Rede aber, *wie sie vorliegt*, vom Abendmahl gemeint, wäre ein beispielloses und völlig unbegreifliches ὑστερον πρότερον, daher auch die Annahme, dass wenigstens die nämliche *Idee*, aus welcher das Abendmahl hervorgegangen, hier ausgesprochen sei (*Olsh., Kling, Lange, Tholuck* u. M.; vrgl. *Kahnis, Keim, Luthardt, Hengstenb., Ewald, Godet*), nur in so fern zulässig ist, als die durch den Glauben an seinen Tod vermittelte Lebensaneignung Christi, welche hier als absolut nöthig und in so concreter Stärke gefordert wird **), auch die heilige Grundvoraussetzung der Abendmahlsstiftung und die Bedingung ihres Segens bildet, und daher mit Recht, ja mit Nothwendigkeit die *Anwendung* auf das heilige Mahl (aber auch auf die Taufe und auf die Wirkung des Worts) sich ergibt. Vrgl. die treffenden Bemerkungen b. *Harless* p. 130 ff. Nach *Rückert* (Abendm. p. 291 f.) geht die Rede zwar nicht im Sinne Jesu, aber nach der Absicht des Joh. auf das Abendmahl, wegen dessen irriger grober Auffassung die Leser belehrt werden sollen, sei es, dass diese selbst ein wirkliches Fleischessen und Bluttrinken geglaubt haben, oder dass es ihnen zum Anstoss gewesen. Eine Unterlegung, die weder vom Texte angedeutet noch geschichtlich zu begründen ist. — Ueber die Geschichte der Auslegung u. St. s. *Lücke* Ausg. 2. Anhang 2. *Lindner* vom Abendm. p. 241 ff. *Tischend.* de Christo pane vitae, 1839. p. 15 ff. *Mack* Quartalschr. 1832. 1. p. 52 ff. *Kahnis* p. 114 ff. *Rück.* p. 273 ff. Die Erklärung vom Glauben an den Versöhnungstod bildete die Grundlage von *Zwingli's* Abendmahlslehre. S. *Dieckhoff* evangel. Abendmahlslehre I. p. 440.

V. 52 f. Die Juden setzen zwar richtig aus dem Zusammenhange des Vorigen φαγεῖν hinzu; aber die Sinnbe-

*) die Beschränkung auf den *Contemptus sacramenti* (*Richter*) ist eine dogmatische Ausflucht, welche im Texte keinen Grund hat.

**) „Er macht's so grob, dass es nicht gröber sein könnte, auf dass sie ja nicht denken sollten, er rede von einem andern Stücke als das sie da vor Augen hätten, sondern dass er von Sich rede“, *Luther*.

ziehung des Ausdrucks, den sie jedenfalls als irgendwie uneigentlich zu nehmenden erkannt haben, ist ihnen so unklar, dass sie in Wortwechsel mit einander gerathen („non jam solum murmurabant uti v. 41.“ *Beng.*) über die Frage: *wie kann dieser uns sein Fleisch* (τὴν σάρκα, auch ohne das glossematische αὐτοῦ b. *Lachm.*) *zu essen geben?* Nicht als hätten sie etwas überhört (*Luthardt*: das *Futurische* des Ausdrucks V. 51.), sondern nicht *verstanden* haben sie die räthselhafte Rede. Statt ihnen nun jenes gefragte *Wie* zu erklären, hält ihnen Jesus die schlechthinige *Nothwendigkeit* des Genusses vor, und treibt die ihnen so paradoxe Forderung noch mehr auf die Spitze, indem er auch das *Trinken seines Blutes* hinzufügt, um dadurch die Beziehung auf seinen *Tod* und auf dessen lebendigmachende durch gläubige Aneignung zu erfahrende Wirksamkeit näher zu bringen. — τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρώπου.) Diese prophetisch-messianische Selbstbezeichnung (1, 52. 3, 13 f.), die als solche jetzt den Hörern weniger als V. 27. entgehen konnte, dient zum feierlichen Ausdruck statt μου, ohne aber auf die Deutung des Essens und Trinkens einzuwirken. — οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.) *so habet ihr nicht Leben in euch selbst*, so ist *Leben* euerem eigenen innern Wesen fremd und fern, — *Tod* ist die Potenz, die ihr in euch traget, geistlicher und ewiger Tod; Leben muss erst durch jenes Essen und Trinken mit euerem eigenen Selbst sich innerlich verbinden. Dieses Leben fließt in jener Aneignung des Fleisches und Blutes Jesu aus *seinem* Leben V. 56 f. 5, 26. und ist nur an den *Glauben*, nicht an den Gebrauch eines äussern Elements (vgl. *Harless* p. 124.) gebunden.

V. 54 f. Nun erklärt er sich näher über die Heilswirkung dieses geistlichen Essens und Trinkens bis V. 58.: *welcher isset von mir das Fleisch* u. s. w. — ὁ τρώγων) vorher φάγῃτε; aber der Abwechselung ist keine Absichtlichkeit stärkerer Bezeichnung (*nagen*, *knupperrn*) unterzulegen, wie schon das wieder gebrauchte πίνων zeigt. Vrgl. Dem. 402. 21.: τρώγειν καὶ πίνειν. Plut. Mor. p. 613. B. Polyb. 32, 9, 9. Vrgl. auch 13, 18. Matth. 24, 38. — ζωὴν αἰών.) Näherbestimmung des vorherigen allgemeinen ζωὴν; es ist das *ewige Messianische Leben*, aber dessen zeitliche Entwicklung als *geistliches* Leben mitbegriffen; daher ἔχει (3, 15.) und die Folge dieses Lebensbesitzes: ἀναστήσω etc. Vrgl. z. V. 40. — V. 55. Begründung des ἔχει — ἡμέρα; denn wäre das Fleisch Jesu nicht *wahre* Speise (etwas, *was in der That speisende Kraft hat*) u. s. w., so könnte jene Wirkung V. 54. nicht statt finden. Dass Speise des

innern Menschen gemeint sei, versteht sich von selbst; ἀληθής aber (s. d. krit. Anm.) ist nicht gleich ἀληθινή (diess wäre: ächte Speise, Sp. in welcher die Idee derselben verwirklicht ist), sondern das Gegentheil des blos Scheinbaren oder Sogenannten, mithin die *Wirklichkeit* ausdrückend (1. Joh. 2, 27. Act. 12, 9.), welche die Juden nicht fassen konnten, indem sie fragten: πῶς δύναται etc. V. 52.

V. 56 f. Eine der vorigen parallele Aussage von dem, welcher isst u. s. w., um Aufschluss zu geben, *wie es zugehe*, was V. 54. von ihm gesagt ist. — ἐν ἐμοὶ μένει καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ) spezifisch Johanneischer Ausdruck der bleibenden innigen Wechselgemeinschaft (15, 4 ff. 17, 23. 1. Joh. 3, 24. 4, 16.), vermöge deren man fortwährend in Christo lebt und webt, und Christus im Gemüthe wirkt und waltet, so dass also Christi Leben Mittelpunkt und Umfang, d. i. das Allbestimmende unsers Lebens ist. — V. 57. Folge dieser geistlichen Vereinigung: *Leben*, d. i. wahres u. unvergängliches Leben, wie vom Vater auf den Sohn, so vom Sohne auf den Gläubigen übergegangen. — Beachte 1) dass der Nachsatz nicht schon mit καὶ γὰρ anhebt (*Chrys.* u. seine Nachfolger), sondern, wie V. 56. verlangt, erst bei καὶ ὁ τρώγων με, *auch der mich Essende*; 2) dass im Vordersatze ζῶν und ζῶ den Nachdruck hat (daher auch ἀπέστειλε keinen hier fremdartigen Gedanken einbringt, wie *Rück.* meint), dieser aber im Nachsatze auf das deshalb noch durch καὶ κεῖνος, *auch Er*, hervorgehobene *Subject* fällt. — ὁ ζῶν πατήρ) der lebende Vater (vgl. 5, 26.), der Lebendige schlechthin, in dessen Wesen kein Element des Todes, sondern Alles Leben ist. — καὶ γὰρ ζῶ διὰ τ. πατ.) und ich — vermöge der Wesensgemeinschaft mit dem Vater — lebendig bin um des Vaters willen. διὰ mit Accus. nicht von der Ursach (*Castal.*, *Beza*, *de Wette*, *Gess*, *Rück.* u. V.), *per patrem*; auch nicht für den Vater (*Paulus*, *Lange*); sondern contextmässig vom Grunde: wegen des Vaters, d. i. weil mein Vater der lebendige ist. Vgl. z. 15, 3. Plat. Conv. p. 203. E.: ἀναβιώσκειται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, u. s. *Nügel'sb.* z. Ilias p. 39 f. ed. 3. — ὁ τρώγων με) war zur Bezeichnung des Verhältnisses hinreichend und zum Uebergang auf V. 58. passend, dahingegen, wenn vom Abendmahle die Rede wäre, wieder das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes wie V. 53—56. bezeichnet sein würde. Bemerke auch, dass ὁ τρώγων με ein stetiges, fort-dauerndes Verhältniss ausdrückt, nicht ein von Zeit zu Zeit eintretendes, wie beim Abendmahl. — ζήσει) Gegensatz

des geistlichen und ewigen Todes. — δι' ἐμέ) *meinetwegen*, weil er damit *mein* Leben in sich aufnimmt.

V. 58 f. Schliessliche Zusammenfassung in Wiederholung des Bildes, von welchem die ganze Rede ausging V. 32. — οὗτος) von *dieser* Beschaffenheit, wie V. 32—57. erörtert ist, vrgl. V. 50.; nicht: *dieser*, der dem ihn Geniessenden das Leben giebt (*Lücke*), auch nicht: *dieses*, näml. *mein Fleisch und Blut* (*de Wette*); das Folgende verlangt für οὗτος den Begriff der *Modalität*. — οὐ καὶ ὧς etc.) nicht in *der* Art und Weise ist es das vom Himmel herabgestiegene Brod, wie die Väter himmlisches Brod gegessen haben u. s. w. Es hat eine *andere* Bewandtniss damit. — V. 59. ist als einfache geschichtliche Bemerkung ohne weitere Absichtlichkeit (*Chrys.*: um die grosse *Schuld* der Kapernaiten fühlen zu lassen). Dass aber ταῦτα blos auf das von V. 41. an Gesagte gehe, und dass das Vorherige bis V. 40. nicht in der Synagoge, sondern anderswo beim ersten Zusammentreffen V. 24 f. gesagt sei (*Ewald*), müsste näher angedeutet sein. Wie sich Joh. ausgedrückt hat, ist ἐν συναγωγῇ etc. eine nachgebrachte genauere (nach *Schenkel* freilich irrthümliche) Bestimmung zu dem allgemeinen πέραν τ. θαλάσσης V. 25. — ἐν συναγωγῇ ohne Artikel wie 18, 20.: *an Synagogenstelle*; dann folgt die nähere Ortsbestimmung: *lehrend in Kapernaum*.

V. 60. Πολλοὶ οὖν) *Viele daher*, denn in Kapernaum waren viele seiner Anhänger (μαθηταί hier im weitern Sinne, nicht von den Aposteln, s. V. 67.). — σκληρός) *hart, rauh*, Gegentheil von μαλακός (*Plat. Legg.* 10. p. 892. *B. Prot.* p. 331. *D.*), im ethischen Sinn *Matth.* 25, 24. *Sir.* 3, 24. 3. *Esr.* 2, 27. *Soph. Oed. R.* 36. *Aj.* 1340. *Plat. Locr.* p. 104. *C.* u. oft; von *Reden* vrgl. *Soph. Oed. C.* 778.: σκληρὰ μαλθακῶς λέγων, *Gen.* 42, 7. 21, 11. *Aq. Prov.* 15, 1. Es bezeichnet hier das *anstössige* (σκανδαλίζει, V. 61.), den vorhandenen Vorstellungen nicht etwa nachgebende, sondern stracks *widerstehende* Verhältniss, in welchem die seit V. 51. gehörten Versicherungen und Forderungen Jesu zu den Wünschen und Hoffnungen der Schüler standen *). Er hatte ja V. 51 ff. verlangt, dass sie sein (zu tödtendes) Fleisch und (zu vergiessendes) Blut essen u.

*) Nicht als ob sie an ein Essen und Trinken des Fleisches und Blutes im *materiellen* Sinne gedacht (daher die Bezeichnung: „manducatio Capernaitica“) und dieses widersinnige Verständniss sie geärgert hätte (*Augustin.*, *Grot.*, *Lücke*, *Keim* u. V.). Die Redenden sind ja μαθηταί, aber nicht einmal die Ἰουδαῖοι V. 52. haben Jesum so grob missverstanden.

trinken sollten, um das Leben zu haben. Dadurch — mochten sie's richtig verstehen oder nicht — fühlten sie sich hart betroffen und verletzt; der *blutige Tod*, durch welchen jenes Essen und Trinken jedenfalls bedingt war, war ihnen ärgerlich, wie hierin auch in Zukunft der beständige Anstoss der Juden lag; 12, 34. 1. Kor. 1, 23. Gal. 5, 11. vrgl. auch Matth. 16, 21 ff. Die Erklärung: *schwerverständlich* (*Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Grot.*, *Olsh.*) liegt weder im Worte noch im Contexte, da *τίς δύναται* etc. besagt: *es sei nicht auszuhalten, die Rede anzuhören*; solch unüberwindliches Aergerniss erzeuge sie. *Tholuck* nach Aelteren findet das Aergernisse darin, dass Jesus *anmaassend* erschienen sei, weil er das Leben von dem Genusse seines Fleisches und Blutes abhängig gemacht habe. Aber nicht der *anmaassende*, sondern der niedrige und leidende Messias war das Jüdische *σκάνδαλον*. Eben so wenig ist das Anstössige in der Anforderung zu finden, dass Christus „*Alles sein will und sie nichts sein sollen* (*Hengstenb.*), was ja erst eine aus seiner Rede gezogene Abstraction wäre.

V. 61 f. *Ἐν ἑαυτῇ*) in sich selbst, ohne Mittheilung, *αὐτόματος*, *Nonn.* — *γογγύζ.*) wie V. 41. — *περὶ τοῦτου*) über diese Härte seiner Rede. — *τοῦτο ὑμ. σκανδ.*) Frage des Befremdens: *dieses*, nämlich was ihr in meiner Rede so hart gefunden (Jesus *wusste*, was es sei), *macht euch Anstoss?* beirrt euch in eurer Ueberzeugung und Gesinnung gegen mich? Vrgl. V. 66. — *ἐὰν οὖν θεωρῆτε* etc.) Aposiopese der bewegten Rede, welche besonders „in tam infausta re“ (*Dissen ad Dem. de cor. p. 362.*) an ihrer Stelle ist. Vrgl. z. Luk. 19, 41. Act. 23, 9. Rom. 9, 22. Die Ergänzung ist lediglich aus dem Contexte zu entnehmen, mithin nicht *τί ἐρεῖτε* u. dergl. (*Nonn.*, *Euth. Zig.*, *Kuinoel* u. V.), sondern: *τοῦτο ὑμᾶς οὐ πολλῷ μᾶλλον σκανδαλίσει*; (vrgl. *Winer* p. 558. *Fritzsch* Conject. p. 22. 31.): *wird euch dieses euch bevorstehende Anschauen nicht noch weit mehr zum Aergerniss gereichen?* Mit dem *ἀναβαίνειν ὅπου ἦν τὸ πρότερον* bezeichnet nämlich Jesus sein Sterben, und zwar wie *Er*, das Erfüllungssubject der Danielischen Prophetie vom Menschensohn (vrgl. 12, 23. Matth. 26, 24.), es ansah im Bewusstsein seiner himmlischen Herkunft und Herabkunft (3, 13.), von welcher er eben noch V. 58. gesprochen, sein Sterben also, sofern es ihm mittelst der sich daran anschliessenden Auferstehung und Himmelfahrt die Rückkehr in seine vor seiner Menschwerdung inne gehabte *δόξα* sein werde. Vrgl. 17, 5. und das *ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς* 12, 32. Den Zuschauern, weil sie nur die nie-

drige schmachvolle *Erscheinung* seines Todes sahen, gereichte derselbe zum höchsten *Aergerniss*. Die in *οὐν* liegende Schlussfolge *a minori ad majus* ist ähnlich wie 3, 12. Die altkirchliche Auslegung von der *leiblichen Himmelfahrt an und für sich* (so auch *Olsh.*, *Lindner*, *Maier*, *Ebrard*, *Kahn* p. 120., *Hilgenf.*, *Hofm.*, *Hengstenberg*, *Baeuml.*, *Godet*, *Harless*) fordert als Ergänzung mit logischer Nothwendigkeit nicht jene hinzuzudenkende *Steigerung* des Aergernisses (*Bacuml.*), sondern die einen *Zweifel* oder eine *Verneinung* setzende Frage: „werdet ihr auch dann noch Aergerniss nehmen?“ Vrgl. 8, 28. Dieser Sinn der Aposiopese aber, welchen auch *Ewald* u. *Brückn.* befolgt, obwohl nicht bloß von der Himmelfahrt erklärend, hat entschieden schon das *οὐν* wider sich, statt dessen ein *ἄλλα* logisch erforderlich wäre; und die Berufung auf die Himmelfahrt als solche, *als Ereigniss für sich*, ist ohne alle Analogie in den Reden Jesu und insonders unjohanneisch *), so wie namentlich auch das *Θεωρῆτε* entgegensteht, welches mit dem Partic. *Praes. ἀναβαίνοντα* die Himmelfahrt *ausdrücklich* als *anschaulichen* Verlauf (gegen *Luthardt's* Bemerkungen, welcher von der Himmelfahrt erklärt, aber mit *Tholuck* deren Sichtbarkeit als gleichgültig für u. St. betrachtet) bezeichnen würde, obgleich ihr *sichtbarer* Hergang von keinem Apostel bezeugt ist, in den nichtapostolischen Berichten aber (Mark. 16, 19. Luk. 24, 51. Act. 1, 9.) als die Augenzeugen nur die Jünger im *engern* Sinne, die grade an u. St. *nicht* gemeinten *Zwölf*, dargestellt werden. Dagegen ist die Meinung, in *Θεωρ.* liege nur die *Möglichkeit* der Augenzeugenschaft der Anwesenden (*Kahn*, *Hofm.* **)) nichts als eine spitzfindige, durch *ἐάν* nicht zu

*) Mit Ungrund beruft man sich nicht bloß auf 3, 13., sondern auch (s. bes. *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 517. u. *Godet*) auf 20, 17. Da redet ja Jesus *nach* seinem Tode, wo eben der selige *Ausgang*, in Bezug auf welchen er *vor* dem Tode diesen selbst als Hingang und Aufsteigen zum Vater zu bezeichnen pflegte, noch *bevorstand*. Da *musste* er also die Himmelfahrt *an sich* erwähnen.

**) „denn sterben werden sie ihn jedenfalls sehen, aber auffahren nur dann, wenn sie seine Jünger bleiben“, *Hofm.* Ersteres ist so unrichtig wie Letzteres. Denn Jesus redet zu seinen *Galiläischen* Schülern, und zwar zu seinen Schülern im *weitem* Sinne (V. 67.), von denen man also gar nicht sagen kann, dass sie jedenfalls bei seinem Sterben in Jerusalem gewesen seien; die Zeugen der Himmelfahrt aber waren nicht überhaupt seine Treugebliebenen, sondern die *Apostel*. — Nach *Harless* will Christus sagen, sie sollten doch nicht an sein Fleisch und Blut in seinem Niedrigkeitsstande, sondern an beides in seinem Herrlichkeitsstande denken. Aber Fleisch und Blut

stützende Ausflucht (vgl. 12, 32. 14, 3. 16, 7.), nicht besser als die Behauptung *Hengstenb.* (vgl. *Tholuck*): die bei der Himmelfahrt zugegen Gewesenen seien die *Repräsentanten* der gesammten Jüngerschaft. Parallel mit ἀπαβαίνειν etc. ist die Bezeichnung des Todes Jesu als *Hingangs* zu *Gott* 7, 33. 13, 3. 14, 12. 28. 17, 11. 13. 16, 5. 28. Dass er sein Sterben nicht nach dessen niedriger, schmerzvoller Erscheinung, sondern nach dem Wesen der sieghaften Vollendung aus seinem eigenen Bewusstsein heraus an u. St. bezeichnet, ist daher ganz Johanneisch, vgl. auch 17, 5. 12, 23. Die Beziehung auf die *Geistesverleihung* aber, als deren *Vermittelung* die Erhöhung gemeint sei (*Lange*), liegt dem Zusammenhange fern und ist mit keinem Worte angedeutet, da nur das *mit Augen Schauen* des künftigen *Hergangs* ausgedrückt wird. — Ueber τὸ πρότερον s. z. Gal. 4, 13. Es geht auf die seiner jetzigen Daseinsform vorgängige Zeit, wo er nach der göttlichen Seite seines Wesens, als Logos nämlich, im Himmel war *); vgl. 17, 5. 24, 8, 58.

V. 63 f. Statt zu dem vorherigen Vordersatz den traurigen Nachsatz zuzufügen (s. z. V. 62.), deckt Jesus seinen Schülern im lebhaften Affect (daher auch das Asyndeton) sofort den *Ungrund des Anstosses* auf. *Nicht seine leibliche Erscheinung*, deren bevorstehende Hingabe zum geistli-

verhält sich zur δόξα contradictorisch. Der *verklärte Leib Christi* ist in der Form von *Fleisch und Blut* (1. Kor. 15, 49 f.) *ungedenkbar*.

*) Diese Fassung ist nicht so, dass man „*geschwinde ein anderes Subject unterschiebt*“ (*Beyschlag* Christol. p. 29.), sondern so, dass in Uebereinstimmung mit den sonstigen Johanneischen Selbstbezeugungen Jesu die *nähere Bestimmtheit* gegeben wird, in welcher der Menschensohn seine Präexistenz im Himmel gehabt hat. Dass er sie *als Menschensohn* gehabt hat, wie *Beyschl.* p. 85. deutet (vom ewigen göttlichen Ebenbilde verstehend, als dessen zeitliche Verwirklichung sich Jesus vermöge einer auf Erden ihm aufgegangenen Intuition erkannt habe), besagt d. St. gar nicht, sondern sie besagt: der Menschensohn (d. i. der Messias) steige dahin empor, wo er früherhin gewesen. *In welcher Existenzform* er aber vordem im Himmel gewesen, kann nach Joh. nicht zweifelhaft sein. Eben so unzweifelhaft ist's bei Paulus, wenn er von der Präexistenz *Jesu ἐν μορφῇ θεοῦ* redet; s. z. Phil. 2, 6. (vgl. 2. Kor. 8, 9.). Da meint er nicht, dass derselbe *als Jesus* präexistirt habe, sondern als der *υἱὸς τ. θεοῦ*. Uebrigens vgl. z. V. 46, 8, 58. 17, 5, 1, 18. Wenn es wahr ist, was *Keim* sagt (geschichtl. Chr. p. 102. ed. 3.): „das Selbstbewusstsein Jesu reicht mit keiner Faser über sein zeitliches Dasein zurück“, so beruht nicht bloß im vierten Evang., sondern auch bei Paulus, die christologische Grundanschauung auf einer grossen Illusion. Wegen der Synoptiker vgl. z. Matth. 11, 27, 8, 20.

chen Genuss (V. 51.) ihnen so anstössig war *), sondern *sein Geist sei das Lebendigmachende, sein leibliches Wesen nütze nichts* zum ζωοποιεῖν. Sie aber legten ja eben allen Werth und baueten alle Hoffnung auf sein *leibliches* Wesen, statt auf seinen lebendigmachenden göttlichen Geist, d. i. auf den ihm vom Vater in ganzer Fülle verliehenen (3, 34.) heiligen Geist, welcher in den Gläubigen die Geburt von oben (3, 6.) und somit die ewige ζωή wirkt (vrgl. Rom. 8, 2. 2. Kor. 3, 6.). Daher war ihnen sein Tod, durch welchen seine σάρξ als solche untergehen sollte, ein so widerwärtiges σκάνδαλον. Beachte übrigens, dass er nicht τὸ πνεῦμά μου und ἡ σάρξ μου sagt, sondern obigen Gedanken in einen *allgemeinen* Ausspruch fasst, aus welchem er sich als *Anwendung* ergeben sollte. Vrgl. Hofm. II. 2. p. 252. Bemerke ferner, dass ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν dem früher von dem lebendigmachenden Genusse des Fleisches Jesu Gesagten nicht widerspricht, da dieser Genuss nur eben durch Aneignung des Geistes Christi mittelst des Glaubens geschehen kann, ausserdem aber nicht geschieht. Rom. 8, 2. 6. 9. 11. 1. Kor. 6, 17. Vrgl. 1. Joh. 3, 24. Das Fleisch also, sofern es nichts nützt, ist das Fleisch *ohne den Geist*; der Geist, welcher lebendig macht, ist der Geist, dessen Träger das Fleisch, d. i. die leibliche Erscheinung Christi ist, welche Leiblichkeit aber im Versöhnungstode dahingegeben werden musste (V. 51.), damit die Gläubigen die volle Kraft des lebendigmachenden Geistes erfahren (7, 39.). Wenn Harless nach Luther das nichts nützende Fleisch zwar von der σάρξ Christi in seiner *Niedrigkeit*, den lebendigmachenden Geist aber von dem *das Fleisch des verklärten Menschensohnes durchwaltenden Geiste* deutet, so ist damit grade der wesentliche Gedankenpunkt eingelegt, und zwar gegen das N. T., nach welchem dem σῶμα τῆς δόξης des Herrn (Phil. 3, 21.) der Begriff von σάρξ gänzlich heterogen ist (1. Kor. 15, 44—50.), so dass das σῶμα πνευματικόν nicht einmal als *durchgeistetes Fleisch* gedacht werden kann (vrgl. 2. Kor. 3, 18.). In keiner Form wird jemals dem *erhöheten* Herrn noch σάρξ zugeschrieben. Und hier ist nicht der Gegensatz von fleischlichem Fleisch und verklärtem Fleisch, sondern einfach von Fleisch und Geist. Andere: τὸ πνεῦμα sei die menschliche Seele, welche den Leib lebendig mache (Beza, Fritzsche in s. nov. Opusc. p. 239.). Aber τὸ ζωοποιοῦν muss nach Inhalt der

*) Godet nach seiner Fassung von V. 62.: „welche ihr bei meiner Himmelfahrt werdet verschwinden sehen.“

vorigen Rede im *Messianischen* Sinne genommen werden. *Andere*: τὸ πνεῦμα sei der geistige *Genuss*, ἡ σὰρξ der materielle (*Tertull.*, *Augustin.*, *Rupert.*, *Calvin*, *Grot.* u. M. auch *Olsh.* vrgl. *Kling* u. *Richter*), wobei aber das eigentliche Moment der Erklärung, nämlich der *Abendmahls*-genuss eingetragen ist *). *Andere*, eben auch eintragend: τὸ πνεῦμα sei das geistige, und ἡ σὰρξ das ungeistliche sinnliche *Verständniss* (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Mosh.*, *Lampe*, *Klee*, *Ammon* u. M. **)); vrgl. *Tholuck*. *Andere* noch anders ***). „Quantopere sit hic locus variis expositionibus exagitatus, vix credibile est“, *Beza.* — τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ etc.) besagt nicht, dass man sich, statt an sein leibhaftiges *Fleisch*, an seine *Worte* halten solle (*Rück.*, *Keim*), welche nach seinem Tode als Ersatz bleiben (*Lücke*, *de Wette*, *B. Crus.*), sondern steht, da σὰρξ seinen vollen Gegensatz schon im Vorherigen hat, in genauer Verbindung mit dem folgenden ἀλλ' εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες οἱ οὐ πιστ., daher nach ζωή ἐστιν nur ein Komma zu setzen ist: *Die Worte, welche ich zu euch geredet habe* (womit die eben beendigte Synagogenrede gemeint ist †)), sind so weit davon entfernt, ein begründetes σκάνδαλον zu enthalten, dass sie vielmehr *Geist und Leben sind*, d. h. Träger und Offenbarer des göttlichen Geistes in mir und des Messiani-

*) Scheinbar am Wortgemässesten hat in diesem Sinne *Kahn* in *Abendm.* p. 122. erklärt: „Das, was dem mein Fleisch Geniessenden die Kraft des ewigen Lebens ertheilt, ist nicht das Fleisch als solches, sondern der Geist, mit dem es erfüllt ist.“ Sonach wäre das verklärte Fleisch Christi, welches man im Abendmahl geniesse, als der Träger des heil. Geistes bezeichnet, und letzterer, nicht das Fleisch an sich, sei das Lebendigmachende. Vrgl. auch *Luthardt*. Aber es ist von selbst einleuchtend, dass so der Gedanke an das *verklärte* Fleisch von aussen zugetragen werden müsste.

**) So auch *Luther*: „Ihr müsset ja den Geist dazu haben oder einen geistlichen Verstand bekommen, dieweil es dem Fleisch zu hoch und unbegreiflich ist.“ S. die treffenden Bemerkungen gegen diese Auslegung bei *Calov*.

***)) *Wieseler* z. Gal. p. 446. nimmt σὰρξ im Sinne der Erbsünde; die sündhafte Menschennatur vermöge nichts zum Heile der Menschen, sondern dieses wirke der Gottesgeist. Aber σὰρξ muss aus der *vorherigen Rede* seine nähere Sinnbestimmung entnehmen; und wäre es wie 3, 6. gemeint, so würde mit οὐκ ὡμειλί οὐδέν viel zu wenig gesagt sein. Diess auch gegen die ähnliche Fassung von *Hengstenb*: das πνεῦμα sei „der durch Christum repräsentirte, in ihm incarnirte Geist“, und die σὰρξ: „das des Geistes baare Menschenthum.“

†) Die gewöhnliche, aber willkürliche allgemeine Fassung zog die Lesart λαλῶ nach sich. Die richtige Beziehung haben auch *Tholuck* u. *Ebrard*. Vrgl. *εἰρηκα* V. 65.

schen Lebens, welches von mir gewirkt wird, *aber bei euch* findet sich die Schuld des Aergernisses, *unter euch sind Manche, welche nicht glauben.* Wer nämlich nicht an ihn als den wahren Messias glaubt, welcher eben durch seinen Tod das Leben der Welt vermittelt, sondern von seiner leiblichen Erscheinung an sich, die nicht sterben, sondern siegen und herrschen solle, das Messiasheil erwartet, — wer ein solcher μαθητῆς Jesu ist, dem kann dessen Rede von seinem Fleisch- und Blutgenuss nur anstössig und widerwärtig sein. Und solcher τινές waren πολλοί V. 60. — ἐγώ und ἐξ ὑμῶν stehen in nachdrücklichem Gegensatz. — πνεῦμά ἐστι κ. ζωὴ ἐστίν) hält die beiden Prädicate gewichtig aus einander, und die substantive Bezeichnung ist voller und erschöpfender (vrgl. 3, 6. Rom. 8, 10.) als die adjective (πνευματικὰ καὶ ζωηρά, Euth. Zig.) sein würde. — ἥδει γάρ etc.) eingeschaltete Erörterung des Joh. zu den vorigen Worten: ἀλλ' εἰσὶν etc., welche ein höheres Wissen voraussetzen. Vrgl. 2, 24 f. — οἱ οὐ πιστεύουσιν) Resultat ihres Wankelsinnes; denn die Subjecte sind μαθηταί, die aber von ihrem unfertigen und unfesten Glauben zum Aufgeben des Glaubens herabgesunken sind; sie waren πρόξαιροι (Matth. 13, 21.) gewesen. Hier οὐ beim Relativ, dann μὴ beim articulirten Particip (3, 18.); Beides ganz regelrecht. — ἐξ ἀρχῆς) weder von Urbeginn (Theophyl., Rupert.), noch: vor dieser Rede und nicht erst nach dem Murren (Chrys., Maldon., Jansen, Bengel u. M.), aber auch nicht: von Anfang der jedesmaligen Bekannthschaft (Grot., de Wette, B. Crus., Maier, Hengstenb. und M., vrgl. Tholuck: „gleich bei der Berufung“), sondern nach dem Contexte (s. bes. καὶ τίς ἐστίν etc.): vom Anfange, da er Schüler um sich sammelte (vrgl. 1, 43. 48. 2, 24.), mithin vom Beginne seiner Messianischen Wirksamkeit. Vrgl. 16, 4. 15, 27. Von seinem ersten Auftreten an wusste er von denen, welche sich ihm als μαθηταί anschlossen, diejenigen, welche nicht glaubten und (und insonderheit) wer sein künftiger Ueberlieferer sei. Wegen des letztern Punktes s. d. Anm. nach V. 70. Wollte man mit Lange u. Weiss fassen: vom Anfang ihres Unglaubens, so würde diess nur auf Schüler in seiner beständigen Umgebung passen, die er immer mit herzenskundigem Blick beobachten konnte; — zu welcher Beschränkung aber der Text nicht berechtigt, der vielmehr eben durch das Beispiel des Judas, als des einzigen Ungläubigen im Jüngerkreis, über die nächsten Kreise hinausweist.

V. 65. S. z. V. 37. 44. — διὰ τοῦτο) weil Manche

von euch nicht glauben, und ihnen mithin bei dem äussern Schein der Jüngerschaft die innere göttliche Zurichtung abgeht. — ἐκ τοῦ πατρ. μ.) von meinem Vater aus. S. Bernhardt p. 227 f. Vrgl. Plat. Lys. p. 104. B.: τοῦτο δέ μοί πως ἐκ Θεοῦ δέδοται. Soph. Philoct. 1301.: τὰς μὲν ἐκ Θεῶν τύχας δοθείσας. Xen. Anab. 1, 1, 6. Hellen. 3, 1, 6.

V. 66 f. Ἐκ τούτου) nicht: von diesem Momente an (so gewöhnlich, auch Lücke, de Wette, Hengstenb.), da nicht ein Weggehen nach und nach beschrieben wird, sondern (so Nonnus, Luthardt): deshalb, vonwegen dieser Rede Jesu V. 61 ff., durch welche sie in Betreff ihrer irdischen Messias Hoffnungen so sehr enttäuscht wurden. So auch 19, 12. Xen. Anab. 2, 6, 4. 3, 3, 5. 7, 6, 13. Vrgl. ἐξ οὗ quapropter, u. s. überh. über das ἐκ der Ursache oder Veranlassung Matthiae II. p. 1334. Ellendt Lex. Soph. I. p. 551., welcher richtig bemerkt: „His etiam subest fontis, unde aliquid exoriatur, notio.“ — εἰς τὰ ὀπίσω) sie gingen weg und zurück, so dass sie nicht weiter mit ihm zogen, sondern wieder dahin umkehrten, von wo sie sich zu ihm gesellt hatten. Vrgl. 18, 6. 20, 14. 1. Makk. 9, 47. Prov. 25, 9. Gen. 19, 17. Luk. 17, 31. Plat. Phaedr. p. 254. B. Menex. p. 246. B. Polyb. 1, 51, 8. — τοῖς δ' αὖδε κα) wer und was sie sind, setzt Joh. als allbekannt. — μὴ καὶ ἡμεῖς etc.) doch nicht auch ihr wollet davongehen? Jesus kennt seine Zwölf zu gut (vrgl. 13, 18.), um anders als mit der Voraussetzung einer verneinenden Antwort ihre Gesammtheit (unter welcher ihm freilich auch die Ausnahme des Einen bewusst war) zu fragen. Aber er will ihre Entscheidung, und darin seinen Trost. Diese Fassung der Frage mit μὴ ist keine „pedanterie grammaticale“ (Godet, welcher irrig vous ne voulez pas? fasst), sondern einzig sprachrichtig (Baeuml. Partik. p. 302 f.). Nach Godet soll der Gedanke zu Grunde liegen: wenn ihr's wollet, so könnet ihr's, was rein erdichtet ist.

V. 68 f. Petrus nach seiner schon in 1, 43. begründeten Stellung giebt das Bekenntniss ab, und mit welcher innigen und bewussten Entschlossenheit! — ἀπελευσόμεθα) Futur., jemals. „Da nobis alterum Te“, Augustin. — ῥήματα ζωῆς etc.) Zwiefacher Grund des Treubleibens: 1) ῥήματα — ἔχεις, und 2) καὶ ἡμεῖς etc. Worte ewigen Lebens (ζωὴν αἰώνιον προξενούντα, Euth. Zig.; genauer: deren specifische Kraft die Vermittelung des ew. L. ist) hast du, — Nachklang von V. 63. Die ῥήματα, welche vom Lehrer ausgehen, sind als dessen Besitz vorgestellt, welchen

er zur Verfügung hat. Vrgl. 1. Kor. 14, 26. — καὶ ἡμεῖς) und wir unsern Theils, Gegensatz gegen die Abfallenden. — πεπιστ. κ. ἐγνώκ.) der Glaube und die Erkenntniss, die wir erlangt haben und haben, ist, dass u. s. w. (Perf.). Umgekehrt: 17, 8. 1. Joh. 4, 16. Die praktische Ueberzeugung kann der discursiven Einsicht vorhergehen (Phil. 3, 10.) und nachfolgen (vrgl. z. 8, 32.). Ersteres entspricht ganz den unmittelbaren, überwältigenden Eindrücken, durch welche die Apostel von Jesu gewonnen wurden Kap. 1. Daher aber ist beides erfahrungsmässig und sich gegenseitig nicht aus-, sondern einschliessend. — ὁ ἅγιος τ. Θεοῦ (s. d. krit. Anm.): der von Gott durch die ihm verliehene Geistes- und Heilsfülle zum Messias Geweihte. S. z. 10, 36. 1. Joh. 2, 20. Vrgl. Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. Act. 4, 27. Apoc. 3, 7. — Das ähnliche Bekenntniss Matth. 16, 16. ist nach Veranlassung, Zusammenhang und Umständen so verschieden, dass die Annahme, an u. St. sei nur der synoptische Bericht variirt (Weisse u. M.), unbefugt ist. Wer mag die Wiederholung eines Bekenkens, von welchem das apostolische Gemüth so voll war, bei wiederholt gebotener Gelegenheit in Abrede stellen? Dass aber an u. St. nach der richtigen Lesart (s. d. krit. Anm.) noch nicht das unzweifelhafte volle Messiasbekenntniss sei (Ewald), ist grade nach Johannes (s. schon 1, 42 ff. 2, 19.) nicht annehmbar; eben so wenig, dass sich die Jünger erst jetzt zum Messiasglauben bekannt haben (Weizsäcker). Man müsste in den früheren Stellen Kap. 1. ein sehr ungeschicktes Prothysteron des Evangelisten annehmen, wozu sich auch Holtzm. (Judenth. u. Christenth. p. 376.) versteht.

V. 70 f. Nicht Rechtfertigung der Frage V. 67., überhaupt kein Ausspruch der Reflexion, sondern der Ergriffenheit vom Schmerze über das ihm bewusste (V. 64.) tragische Verhängniss, jenem freudigen Bekenntnisse gegenüber, welches der feuerige Petrus im Namen *Aller* zu geben überzeugt war. — Die Frage geht nur bis ἐξελξ.; dann fällt mit dem einfachen καὶ der traurige Contrast ein, welcher die Gluth des bekennenden Jüngers dämpft. Vrgl. 7, 19. — Man beachte die Wortstellung, nach welcher ἐγώ u. ἐξ ὑμῶν gewichtvoll voransteht: Habe nicht ich (ich eben und kein Anderer) euch die Zwölf mir auserkoren? Und von euch (diesen von mir selbst Erkornen) Einer ist Teufel! nicht: der Teufel, sondern: teuflischer Art u. Natur. Vrgl. Θεός 1, 1. In welchem schauerlichen Gegensatz erscheint Beides zu einander! Der Zusatz τοὺς δώδεκα zu ὑμᾶς hebt den Contrast noch, die hohe Bedeutsamkeit der Aus-

wahl, welche dennoch an Einem ein so widersprechendes Ergebniss habe, fühlbar machend. — *διάβολος*) nicht ein *Angeber* (*Theophyl.*, *de Wette*, *Baeuml.*), nicht ein *Wider-sacher* oder *Verräther* (*Kuinoel*, *Lücke*, *B. Crus.* u. *Aeltere*), sondern der tiefen Erregung (vgl. *Matth.* 16, 23.) und dem durchgängigen Sprachgebrauche des N. T. an allen Stellen, wo *διάβ.* Substantiv ist (aus *Joh.*: 8, 44. 13, 2. 1. *Joh.* 3, 8. 10.), entsprechend: *Teufel*, womit das Christo feindliche Verhältniss am stärksten, weil seinem dämonischen Wesen nach, bezeichnet ist. Dass *Joh.* *ὄϊος* oder *τέκνον διαβόλου* (8, 44. 1. *Joh.* 3, 10.) geschrieben haben würde, wird willkürlich eingewendet, und misst die Stärke des Affectes nicht, welchem eben der gebrauchte, dem *Joh.* unvergessliche Ausdruck genug thut. — V. 71. *ἔλεγε δὲ τὸν* etc.) *er sagte von*, wie 9, 19. *Mark.* 14, 71., s. *Stallb.* ad *Plat. Rep.* p. 363. B. Ueber den Namen *Ἰσκαρ.* *), *Mann von Karioth*, s. z. *Matth.* 10, 4. Beachte den schmerzlich feierlichen Nachdruck des vollen ganzen Namens *Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτην* wie 13, 22. Auch *Ἰσκαριώτην* ist ganz als *Name* behandelt, mit *Ἰούδ.* *Σίμωνος* zur Einheit verbunden, daher *Beng.* mit Ungrund vor *Ἰσκαρ.* den Artikel *τὸν* vermisst und deshalb die Lesart *Ἰσκαριώτον* (s. d. krit. Anm.) vorzieht. — *ἤμελλεν* etc.) *traditurus erat*, nicht als ob er damals schon damit *umgegangen* wäre (s. dagegen 13, 2.), sondern nach der Idee *des göttlichen Verhängnisses* (*Ellendt Lex. Soph.* II. p. 72.). Vgl. 7, 39. 11, 51. 12, 4. 33. 18, 32. *Sap.* 18, 4.: *δι' ὧν ἤμελλε* — — *δίδοσθαι*, *Judith.* 10, 12. Verfehlt hat *Kern* den Ausdruck auf den Begriff der *Möglichkeit* herabgesetzt. — *εἰς ὧν* etc.) *obgleich er u. s. w.* Doch ist *ὧν* kritisch zweifelhaft (getilgt von *Lachm.*) und ohne dasselbe der tragische Gegensatz noch energischer.

Anmerk. 1. Ueber die psychologische Schwierigkeit, dass Jesus den Judas zum Apostel erwählt und behalten hat, ist zu bemerken: 1) Man kann dieser Schwierigkeit nicht durch die Annahme ausweichen, dass Jesus eine bestimmte Jüngerwahl gar nicht vorgenommen habe (*Schleierm.* L. J. p. 370 f.); denn diess würde gegen alle Evangelien, hier namentlich gegen V. 70. streiten. 2) Jesus kann den Judas nicht mit der Voraussicht, seinen Verräther zu wählen in den Apostelkreis aufgenommen haben (*Hengstenb.* **)),

*) nicht gleich *איש שקרים*, *Mann der Lügen*, wie *Hengstenb.* nach *Prov.* 19, 5. will, wozu schon die Griechische Form nicht passt.

**) Vgl. *Augustin.* in *Ps.* 55.: „electi undecim ad opus probationis, electus unus ad opus tentationis.“

was psychologischer und sittlicher Weise ungedenkbar wäre; er muss jedem seiner Zwölf, als er sie ausersah, je nach den Verschiedenheiten ihrer Begabungen, Temperamente, Charaktere u. s. w. zugetraut haben, dass sie tüchtige Träger seines Werks unter seinem Einflusse werden würden, und jedenfalls ist die Bemerkung V. 64. nur ein Rückschluss aus der Unbegreiflichkeit der grässlichen That bei einem vom Herrn selbst Erkorenen. ein Urtheil aber, welches in so fern zu weit greift, als es statt der gefährlichen *Disposition* das *Verbrechen* selbst in das anfängliche Wissen Christi legt, was als Consequenz den ungereimten und unerträglichen Gedanken *Daub's* ergeben würde, dass er den Judas in der *Absicht* wählte, damit dieser ihn verriethe. Vrgl. *Neand.*, *Lücke*, *Kern*, *Ullmann* (Sündlosigk.), *Tholuck*, *de Wette*, *Ewald* u. M. 3) Gleichwohl muss ihm, dem Herzenskundigen, die Anlage und Neigung des Mannes zu unseliger Entwicklung, die denselben jedoch erst spät (13, 2.) zum völligen Bruche führte, bekannt gewesen sein, aber die Hoffnung der Ueberwindung dieser Richtung. beim Vorhandensein sonstiger apostolischer Befähigung, vielleicht ganz besonderer Begabung zur äussern Verwaltung (12, 6. 13, 28.), heigewohnt haben. 4) Bei der allmählich hervorgetretenen Vereitelung dieser Hoffnung, wobei dem Unglücklichen die Besorgung der Geldangelegenheiten zur besondern Versuchung ward, war es das Bewusstsein des hierin sich kund gebenden göttlichen Verhängnisses (V. 70 f. Act. 4, 28.), was Jesum abhielt, den Judas zu entlassen und den weitem Fortgang des göttlichen Geschicks zu stören, wobei aber von Seiten des Herrn, seinem Berufe gemäss, das fortwährende sittliche Einwirken auf ihn anzunehmen ist, wenngleich dieses zuletzt erfolglos blieb und zum Gerichte ihn ausschlug, — ein ächt tragisches Verhängniss, dessen Einzelheiten übrigens, bei dem Mangel an hinreichenden geschichtlichen Nachrichten über Judas vor seiner blutigen That, sich zu sehr dem Urtheile entziehen, als dass die dabei entstehenden Schwierigkeiten gegen die Ursprünglichkeit von V. 70 f. (*Weisse*, *Strauss*, *B. Bauer*) geltend zu machen. oder wenigstens eine Modification des Ausspruchs anzunehmen wäre, welche ihm Johann. nach seiner eigenen spätern Ansicht gegeben hätte (*Lücke*, *Ullmann* u. A.).

Anmerk. 2. Der Zweck der Rede Jesu V. 26 ff. ist, dem Volke, welches in sinnlichem Wunderglauben zu ihm kam, statt dessen den wahren beseligenden Glauben, wie er die tiefe lebendige Aufnahme und Gemeinschaft des persönlichen Lebens Christi selbst vermittele, als Aufgabe zu stellen, und zwar mit einer Entschiedenheit, welche in immer steigendem Fortschritte diess wahre Glaubenswerk der Aneignung Seiner selbst bis in die innerste Tiefe und höchste Spitze seines Inhaltes und seiner Nothwendigkeit aufdeckt. Die Meinung

Baur's, es werde der kritische Process der Selbstauflösung des Scheinglaubens dargestellt, so dass dieser als Unglauben sich bekennen müsse, hat nicht einmal ein solches Bekenntniss im Texte aufzuweisen, zumal der *ὄχλος* und die *Ἰουδαῖοι* nicht identisch sind. S. ausserdem *Brückn.* p. 143 f. Was aber die auch von *Strauss* urgirte *Schwerverständlichkeit* jener Reden betrifft, so mag sie theilweise auf Rechnung der Johanneischen Eigenthümlichkeit in Wiedergabe und Verarbeitung der grossen Erinnerungen aus dem Munde Jesu gesetzt werden: theils wird sie aber auch übertrieben (s. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 595 ff.), theils wird dabei unberücksichtigt gelassen, dass Jesus bei allen Hinweisungen auf seinen Tod und dessen Zweck auf das Verständniss der *Zukunft* mit zu rechnen hatte, wie er überhaupt für letztere in den Schooss der Gegenwart säend, viel noch Räthselhaftes geben musste, welches der weitem Entfaltung und Klärung des Glaubens und der Erkenntniss Stoff und Halt gab. Die Rechtfertigung dieser Lehrweisheit ist von der *Geschichte* gegeben.

Kap. VII.

V. 1. *μετὰ ταῦτα*) haben B. C. D. G. K. L. X. Sin. Minusk. Verss. Cyr. Chrys. vor *περιεπ.* So *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch*. Bei dem Uebergewichte der Zeugen ist diese Stellung vorzuziehen. Wäre sie eine Aenderung nach 3. 22. 5, 1. 6, 1., so würde dabei das von *Tisch.* getilgte *καί* mehr untergegangen sein, welches aber nur bei C.** D. Sin. u. einigen Minusk. u. Verss. fehlt. — V. 8. Das erste *ταύτην* fehlt bei B. D. K. L. T. X. Sin.** Minusk. Verss. Cyr. Chrys. Verworfen von *Schulz* u. *Rinck*, getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.*; mechanischer Zusatz nach dem Folgenden. — *οὐχ*) *Elz.*, *Lachm.*: *οὐπω*, zwar nach überwiegenden Codd. (nur D. K. M. Sin. u. drei Minusk. haben *οὐχ*), aber gegen das Uebergewicht der Verss., von denen die meisten (auch Vulg. It.) *οὐχ* haben. Unter den Vätern haben *οὐχ* Epiph. Cyr. Chrys. Aug. Hier. Schon *Porphyr.* b. Hieron. c. Pelag. 2, 17. hat *οὐχ* vorgefunden, und die Beschuldigung der Unbeständigkeit daraus entnommen. Grade um dieses Anstosses willen kam *οὐπω* ein. — V. 9. *αὐτοῦς*) *Tisch.*: *αὐτός* nach D.* K. L. T. X. Sin. Minusk. Cyr. Aug. u. mehr. Verss. Die überwiegenden Zeugen entscheiden für die Recepta, und diess um so mehr als *αὐτός* aus V. 10. leicht beiglossirt werden konnte. — V. 12. Nach *ἄλλοι* haben *Elz.*, *Lachm.*: *δέ*, welches sehr erhebliche Zeugen wider sich hat und Einschiebsel ist. — V. 15. ist statt *καὶ ἐθαύμαζ.* mit *Lachm.* u. *Tisch.* *ἐθαύμα. οὖν* zu lesen, und noch entschiedener ist *οὖν* nach *ἀπεκρ.* V. 16. (welches *Elz.* nicht hat) beglaubiget. — V. 26. Nach *ἐστιν* hat

Elz. wieder ἀληθῶς gegen entscheid. Zeugen. Einschiebsel (welches bei einigen Zeugen das erste ἀληθ. verdrängte); vrgl. 4, 42. 6, 14. 7, 40. — V. 31. ist mit *Lachm.* die Stellung ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοὶ ἐπ. vorzuziehen; *Tisch.* hat nach D. Sin. πολλ. δὲ ἐπ. ἐκ τ. ὁ. — (ὅτι) fehlt zwar bei B. D. L. T. U. X. Sin. Minusk. Verss. Cyr., und ist getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.*, war aber wegen seiner Entbehrlichkeit und zwischen ON und O der Gefahr übergangen zu werden sehr ausgesetzt. — Statt μῆτι ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach entscheid. Zeugen μῆ zu lesen. Desgleichen ist τούτων nach *σημ.* mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. Beisatz zur Erklärung des Gen. ὧν. Statt ἐποίησεν ist ποιῇ (*Tisch.*) zu schwach bezeugt. — V. 33. Nach οὖν hat *Elz.* αὐτοῖς, gegen entscheidende Zeugen. — V. 39. πιστεύοντες) *Lachm.*: πιστεύσαντες, nach zu schwacher und zum Theil zweifelhafter Auctorität. — Hinter πνεῦμα haben *Elz.*, *Scholz*: ἅγιον, *Lachm.*: δεδομένον (B. u. einige Verss. u. Väter). Beide Zusätze sind Glosseme; statt δεδομ. findet sich auch δοθέν oder acceptum oder ἐπ' αὐτούς oder ἐπ. αὐτοῖς. — V. 40. πολλοὶ οὖν ἐκ τ. ὄχλου) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν, nach B. D. L. T. X. Sin. Verss. Or. Richtig; die Recepta ist Interpretament. — τὸν λόγον) *Lachm.* u. *Tisch.*: τῶν λόγων τούτων, nach überwiegenden Zeugen. Der Genit. u. Plur. lag jedenfalls den Schreibern ferner. — V. 41. ἄλλοι δέ) *Lachm.*: οἱ δέ, nach B. L. T. X. Minusk. Verss. Or. Cyr.; *Tisch.* nach gleichfalls starken Zeugen (auch D. E. Sin.): ἄλλοι. Das Ursprüngliche ist οἱ δέ, statt dessen ἄλλοι aus dem Vorherigen, theils mit, theils ohne δέ mechanisch wiederholt wurde. — V. 46. οὕτως ἐλάλ. ἄνθρ. ὡς οὗτος ὁ ἄνθρ.) *Lachm.* hat blos: ἐλάλ. οὕτως ἄνθρ., nach B. L. T. zwei Minusk. Copt. Or. Cyr. Chrys. Aug. Aber wie entbehrlich wäre die Erweiterung gewesen, und wie leicht geschah die Auslassung durch Uebergehen vom ersten ἄνθρ. gleich auf das zweite! Die Stellung aber ἐλάλ. οὕτως (*Tisch.*) ist überwiegend bezeugt. — V. 49. ἐπικατάρατοι) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἐπάρατοι nach B. T. Sin. 1. 33. Or. Cyr. Chrys. Richtig; die Recepta ist aus der geläufigen Stelle Gal. 3, 10. 13. — V. 50. ὁ ἐλθ. νυκτὸς πρὸς αὐτ.) *Lachm.*: ὁ ἐλθ. π. α. πρότερον (nach B. L. T. Sin.** al.). Jedenfalls ist νυκτὸς erklärender Zusatz (vrgl. 19, 39.), welcher in d. Codd. auch verschiedene Stellungen hat; aber πρότερον ist so entschieden bezeugt und so nothwendig, dass *Lachm.* Lesart als die ursprüngliche anzusehen, nicht aber das ganze ὁ ἐλθ. bis αὐτόν mit *Tisch.* (so Sin.*) zu tilgen ist. — V. 52. ἐγγίγερται) *Lachm.*, *Tisch.*: ἐγείρεται nach B. D. K. S. (am Rande) T. Γ. Δ. Sin. Minusk. Vulg. It. Syr. Goth. Aeth. Or. Alte Nachbesserung des historischen Irrthums. Copt. Sahid. drücken das Futur. aus. — V. 53. s. z. 8, 1.

V. 1 f. *). *Μετὰ ταῦτα*) nach diesen Verhandlungen Kap. 6. — οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τ. Ἰουδ. περιπ.) wohin er sich nämlich, wenn er dieses Bedenken (vgl. 5, 16. 18.) nicht gehabt hätte, schon zum nahen Osterfeste (6, 4.) begeben haben würde. Sonach hat man nicht mit *B. Crus.* anzunehmen, Joh. betrachte Judäa als die eigentliche Wirkungsstätte Jesu, noch mit *Schweizer* d. St. gegen die Aechtheit von 6, 1—26 zu benutzen, noch mit *Brückn.* zu sagen, dass Joh. hier das feindliche Verhältniss der Juden wieder aufnehme, da ja dasselbe im Vorherigen, wo zuletzt V. 60 ff. selbst ein Riss unter der Jüngerschaft berichtet ist, nicht fallen gelassen war (6, 11. 52.) und im Folgenden nicht gleich hervortritt. — In diesen Galiläischen Aufenthalt, dessen Geschichte zu berichten ausser dem Plane des Joh. lag, gehört im Wesentlichen Matth. 14, 34. bis Kap. 18. Er dauerte von der Zeit kurz vor Ostern (6, 4.), zu welchem Feste er nicht nach Jerus. zog, bis zum nächsten Laubhüttenfest (V. 2.); daher auch die *Imperfecta*. — δέ) zu dem überführend, was ihn gleichwohl nachgehends bewog nach Jerusalem zu ziehen. — ἡ σκηνοπηγία תְּשֻׁבָה, am 15. Tisri (im Octob.) beginnend, vorzugsweise heilig und fröhlich gehalten. Lev. 23, 33. Joseph. Antt. 3, 10, 4. al. Plut. Symp. 4, 6, 2. *Ewald* Alterth. p. 481 f. *Keil* Archäol. I. §. 85.

V. 3. Die *Brüder* (2, 12., ihre Namen Matth. 13, 55. Mark. 6, 3.), noch *ungläubig* (V. 5.), weil in gemeinen Messiasvorstellungen befangen **), doch wegen der Wunder Jesu die *Möglichkeit*, dass er der Messias sei, sich vorstellend, wünschen, zum Theil wohl im eigenen Interesse ihres Hauses, die *Entscheidung*, welche am Sitze der Theokratie erfolgen müsse und an dem grossen Freudenfeste der Nation am füglichsten erfolgen könne. Eine boshafte und verrätherische Absichtlichkeit (ἵνα ἀναιρεθῇ παρὰ τῶν ζητούντων

*) Ueber *Baur's* Angriffe gegen die Geschichtlichkeit des Inhalts von Kap. 7. s. *Hauff* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 124 ff. Nach *Baur* hat Kap. 7. die Tendenz, darzustellen, „wie die Dialektik, in welche der Unglaube sich einlässt, nur seine eigene dialektische Widerlegung ist.“

**) Selbst durch u. St. lässt sich noch *Hengstenb.* nicht hindern, in den *Brüdern* Jesu *Vettern* (Söhne des Klopas u. der Maria, meint er, aber s. z. 19, 25.) zu erkennen und drei davon, Jakobus, Simon und Judas, für Apostel zu halten, — mit aller Willkühr und Gewaltsamkeit exegetischer Unmöglichkeiten, trotz V. 3. 5. 7. (vgl. 15, 19.). S. gegen jede Hinwegdeutung der leiblichen Geschwister Jesu z. Matth. 1, 25. 12, 46. 1. Kor. 9, 5., auch *Laurent*, neutest. Stud. p. 153 ff.; vgl. *Pressensé* Jésus Chr. p. 287.

ἀποκτεῖναι αὐτόν, *Euth. Zig.*, auch *Luther*), wird ihnen unbegründet aufgebürdet. Sie sind kalte Jüdische Naturen, denen das höhere Wesen des Bruders noch verschlossen ist, vrgl. 4, 44. Erst durch die Auferstehung Jesu scheint ihnen das Licht des Glaubens aufgegangen zu sein (1. Kor. 15, 7. Act. 1, 14.). Dieser lange Unglaube der eigenen leiblichen Brüder (vrgl. Mark. 3, 21.) ist wichtig behuf Beurtheilung der wunderbaren Vor- und Kindheitsgeschichte Jesu bei Matth. u. Luk. — καὶ οἱ μαθηταί σου) Dieser Ausdruck entspricht ganz der der Gemeinschaft Jesu *fremden* Stellung der Brüder. Er heisst aber nicht: auch deine *dortigen*, Schüler (so *gewöhnlich*, auch *Baur*, welcher gar die in Judäa erst *zu gewinnenden* versteht), was nicht dasteht, so wenig wie: auch deine *sämmtlichen* Schüler, sondern einfach: *auch deine Schüler*. In Jerus. würden sie aus allen Gegenden zum Feste zusammen sein, — da solle er *auch vor ihnen* sich mit seinen Werken sehen lassen. Es erhellt daraus zwar nicht, dass damals im Schülerkreise das Erkalten zn befahren gewesen (*Weizsäcker*.), wohl aber dass Jesus damals *sehr im Stillen*, ohne Aufsehen und *nicht von grösserem Anhang*, sondern vielleicht nur von den vertrauten Zwölf *begleitet*, in Galiläa umherzog und Wunder wirkte, zu welchem stillern Wirken ihn die Nachstellungen der Ἰουδαῖοι bewegen mochten (V. 1.). Vrgl. V. 4. ἐν κρυπτῷ. Nach *B. Crus.* sprechen die Brüder so, als sei noch gar nichts Wunderbares durch ihn *in Galiläa* geschehen. Geschichtswidrig; daher auch ἃ ποιεῖς nicht heissen kann: „was *dem* Gerüchte nach von dir gethan wird“ (*B. Crus.*), sondern: *welche du thust*, nämlich bei deinem jetzigen Umherziehen in Galiläa, aber ἐν κρυπτῷ V. 4. Nach *Brückner*. (vrgl. *Ebrard* u. im Wesentlichen auch *Godet*) äussern sich die Brüder, als ob Jesus keine Jünger in Galiläa gefunden und behalten habe, und zwar mit bösslich ironischer Anspielung auf die Thatsache 6, 66. und auf das von ihnen nicht geglaubte Gerücht 4, 1. Allein bei dem langen Zeitraume, welcher zwischen Kap. 6. u. 7, 2. in der Mitte liegt, sind diese Anspielungen ohne nähere Andeutung im Texte um so weniger anzunehmen. *Luthardt* legt den Brüdern die Vorstellung unter, dass ihm in Galiläa nur die Massen nachgezogen seien, dass aber kein solcher persönlicher Anschluss wie in Judäa (durch die Taufe) statt gefunden habe. So hätten sie aber eine *irrige* Vorstellung gehabt, was nicht glaublich ist, da ihnen die Verhältnisse sowohl in Galiläa aus beständiger Wahr-

nehmung, als auch in Judäa von ihren Festreisen her, besser bekannt sein mussten.

V. 4. *Denn Niemand thut im Verborgenen etwas, und ist dabei persönlich bestrebt, freimüthigen Wesens zu sein*, d. h. Niemand zieht sich mit seinem *Wirken* in versteckte Stille zurück, und hat gleichwohl für seine *Person* das Streben, frank und frei in seiner Stellung sich geltend zu machen (wie du das wollen musst, wenn du der Messias bist). Das sind ja widersprechende Dinge! Zu ἐν παρόρῳ vrgl. 11, 54. Sap. 5, 1. u. dazu *Grimm* exeg. Handb. p. 110 f. Eph. 6, 19. Phil. 1, 20. Kol. 2, 15. *Offenbar* oder *bekannt* (*de Wette*, *Godet* u. M.) heisst es nicht, sondern das Gegentheil ist das *schüchterne*, *timide* Wesen, wornach man nicht wagt die Rolle eines *unerschrockenen*, *freimüthigen* Charakters anzutreten. — τὶ) ist das einfache *aliquid*, nicht *magnum quid* (*Kuinoel* u. M.), und καὶ steht nicht für ὅς, so dass nachher αὐτός überflüssig wäre (*Grot.*, *Kuinoel*), sondern es ist das bloße *und*, αὐτός *) aber *ipse*, attributiv die *Person* dem *Handeln* gegenüberstellend (*Herm.* ad Vig. p. 735. *Fritzsche* ad Rom. II. p. 75.), nicht bloß das Subject wieder aufnehmend (*Lücke*, *Tholuck*), wie es auch Matth. 12, 50. nicht zu fassen ist. — Ueber εἶναι ἐν, *versari in* (*Bernhardy* p. 210.), zur Bezeichnung des zuständigen Prädicats, s. *Buttm.* neut. Gr. p. 284. — εἰ ταῦτα ποιεῖς) entspricht dem τὰ ἔργα σου ἃ ποιεῖς V. 3. und dem οὐδεὶς — ποιεῖ V. 4., und ist daher contextmässig (vrgl. auch den Nachsatz, welcher dem καὶ ζητεῖ αὐτὸς etc. entspricht) auf die *Wunderwerke* Jesu zu beziehen, welche er in Galil. that. Den Nachdruck hat ταῦτα: wenn du *dieses* thust, d. h. *wenn dein Wirken in diesen so grossen Thaten besteht*, wie du sie hier in Galiläa vollbringst, so verfare nicht so ungereimt, dich mit solchem Wirken auf diesem entlegenen, verborgenen Bereich zurückzuhalten, sondern *stelle dich selbst öffentlich der Welt vor*, was du in *Judäa* thun musst; da ist zur Festzeit das *theatrum mundi*! σεαυτόν stellt wieder, wie vorher αὐτός, die *eigene Person* dem Wirken gegenüber. Das εἰ aber ist nicht *zweifeln*d (*Euth. Zig.*: εἰ ταῦτα σημεῖα ποιεῖς κ. οὐ φαντάζεῖς; *Lücke*, *de Wette* u. M.: es sei *wie wir hören* zuzudenken, vrgl. auch

*) Die Lesart αὐτό (*Lachm.* nach B. D.*) ist nichts als Schreibfehler. Wunderlich fasst *Ebrard*, der sie für richtig hält: „sondern er strebt, dass es in Oeffentlichkeit statt finde.“ καὶ, *sondern*, soll „*Johanneisch*“ sein, ist aber weder *Johanneisch* noch überhaupt Griechisch, sondern *falsch*. Der häufige Griechische Gebrauch bei Joh. im Sinne von *und doch* ist ja ganz anders; s. z. V. 29.

Brückn., nach welchem es die Thatsache missgünstig problematisch machen soll), sondern *logisch*; die Brüder *wissen*, sein Wirken ist von so ausserordentlicher Art, wie er's in Galiläa zeigte (*ποιεῖς* vom eigenthümlichen *ständigen* Thun, *Bernhardy* p. 370.), und finden es *absurd*, dass er dabei seine eigene Person vom Schauplatze, wo alle Welt zusammenströmt, zurückhält.

V. 5 f. *Denn nicht einmal seine Brüder*, von denen man es doch am ersten hätte erwarten können, u. s. w. Sie würden ihn sonst nicht zur Entscheidung des öffentlichen Auftretens gedrängt haben. Um so mehr aber drängten sie jetzt, da er schon am vorigen Osterfeste von Jerus. weggeblieben war, was ihnen nicht unbekannt sein konnte. — *ἐπίστ. εἰς αὐτ.*) im gewöhnlichen Sinne: sie glaubten nicht an ihn *als Messias*. Nur von der *vollen Hingabe* des Glaubens zu fassen, die ihnen noch gefehlt habe (*Lange, Hengstenb.*), ist von der irrigen Ansicht, dass die Brüder *keine* Brüder gewesen (s. z. Matth. 12, 46. Act. 1, 14. Mark. 3, 31. 1. Kor. 9, 5.) abgenöthigt. Treffend *Nonnus*: ἀπειθέες οἰάπερ ἄλλοι, Χριστοῦ παμμεδέοντος ἀδελφείοι περ ἔόντες. S. V. 7. — ὁ καιρὸς ὁ ἐμός) kann nicht die Zeit *auf's Fest* zu reisen (*Luther, Jansen, Corn. a Lap.* u. M.) sein, denn der Gegensatz ὁ καιρὸς ὁ ὑμ. fordert eine sinnreichere Beziehung. Es ist nach dem Contexte: die Zeit, *mich selbst der Welt offenbar zu machen*, V. 4., womit Jesus allerdings den göttlich bestimmten aber annoch abzuwartenden (vgl. 2, 4.) Zeitpunkt der öffentlichen *Entscheidung* meint, welcher *geschichtlich* beim nächsten Osterfeste eintrat, ihm aber überhaupt als jetzt noch nicht vorhanden bewusst war. In so fern ist die Erklärung von *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Lampe* u. M. von der *Leidenszeit* nicht unrichtig; nur ist sie in dem Ausdrücke selbst nicht *bezeichnet*, sondern dessen *geschichtliche Erfüllung*. Das entsprechende ὁ καιρὸς ὁ ὑμέτερος ist ebenfalls die Zeit, *öffentlich vor der Welt sich zu zeigen*, — was nämlich die Brüder *jederzeit* konnten, da sie mit der Welt nicht im Gegensatze standen (V. 7. 15, 19.).

V. 7 f. *Οὐ δύνανται*) sie *kann* es psychologischer Weise nicht, weil ihr in Uebereinstimmung mit ihr seid. „Es hält's ein Schalk mit dem andern, da kratzt eine Krähe der andern kein Auge aus“, *Luther*; τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι, *Plat. Lys.* p. 214. B. vgl. *Gorg.* p. 510. B. — ὁ κόσμος, nicht wie V. 4., sondern *ethisch* (die ungläubige Menschheit). Vgl. hier 1. Joh. 5, 19. — ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω etc.) nicht eine *unbestimmte* Antwort, wel-

che die Sache *dahin gestellt* sein lässt (*Hengstenb.*), sondern, wie grade das *Praes.* ergibt, ein recht *kategorischer Abschlag*: *ich* meines Theils *ziehe nicht hinauf* u. s. w. Nachher hat er seinen Vorsatz, das Fest *nicht* besuchen zu wollen, *geändert* (V. 10.) und ist doch noch hingezogen, wenngleich möglichst unbemerkt. Der auf *inconstantia* lautende Vorwurf des Porphy. (b. Hieron.) beruht auf richtiger Erklärung, ist aber an sich nicht richtig, da Jesus seinen Vorsatz *ändern* konnte, ohne wankelsinnig zu sein, zumal der besondere Anlass zu diesem andern Beschluss nicht vorliegt. Auch bei der Kananiterin Matth. 15, 26 ff. änderte er seinen Willen. Hier war das Ergebniss der Willensänderung, dass er jetzt noch einmal und auf längere Zeit von der letzten Entscheidung auf dem Wege der Widerlegung und Belehrung am grossen Hauptsitz der Theokratie die Arbeit aufnahm für sein Werk. Die Versuche, in οὐκ den Sinn von οὐπω zu legen, oder diesen Sinn aus dem Zusammenhange zu entnehmen, sind so entbehrlich wie falsch. Man hat entweder das *Praesens ἀναβ.* betont und ein νῦν zur Hülfe gezogen (*Chrys., Bengel, Storr, Lücke, Olsh., Tholuck*), oder man hat ἀναβ. von der *Art und Weise* der Reise, nämlich *mit der Festkaravane* und dergl. gedeutet *); oder man hat ἐορτήν gepresst (*Apol.: οὐ μετὰ ἱλαρότητος; Cyrill.: οὐχ οὕτως ἐορτάζων*) wie ausser *Hofm.* Weissag. u. Erf. II. p. 113. und *Lange* **) noch *Ebrard's* Ausflucht von der Festfeier „in gesetzlich vorgeschriebener Weise“ thut; oder man hat οὐκ als durch das folgende οὐπω beschränkt angesehen (*de Wette, Maier* u. M.), was aber ganz verfehlt ist, da οὐπω die Erfüllung des καιρός von der Gegenwart überhaupt (mit Einschluss der ganzen Festzeit) verneint. Die richtige Fassung des οὐκ berechtigt übrigens die Vorwürfe neuer Kritik gegen den Evangelisten (*B. Bauer: Jesuitismus; Baur: der Schein der Selbstständigkeit Jesu habe gerettet werden sollen*, vgl. auch *Hilgenf.*) so wenig, dass sie vielmehr einen sehr ursprünglichen Zug der Geschichte in's Licht setzt. — Man beachte in der zweiten Hälfte des V. die einfache nach-

*) Vgl. *Beng., Luthardt* (welcher „so wie ihr meint“ hinzudenken lässt) *Baumg.* p. 228.; *Baeuml.*; desgleichen *Godet*, welcher ἀναβαίνω: ich ziehe als König Messias hinauf, erklärt. Als ob man dergleichen nur so hineinschieben dürfte!

**) S. dessen L. J. II. p. 927.: das Fest habe er wirklich nicht besucht, sondern erst in der zweiten Hälfte der Festwoche sei er hingegangen u. s. w. Mit solchen Spitzfindigkeiten hat sich Jesus nicht befasst.

drückliche Wiederholung derselben Worte, in denen jedoch *ταύτην* hinzutritt (s. d. krit. Anm.), weil Jesus dabei ein künftig zu besuchendes Fest im Blicke hat. Beachte auch die Wiederholung des schon V. 6. angeführten Grundes, bei welchem statt *πάρεστιν* das gewichtigere *πεπλήρωται* eintritt.

V. 10. *Ὡς δὲ ἀνέβ.*) Aor. plusquamperfectisch; *Wiener* p. 258. — *ὥς ἐν κρυπτῷ*) Er zog nicht öffentlich (*φανερῶς*, vrgl. Xen. Anab. 5, 4, 33.: *ἐμφανῶς*, statt dessen hernach *ἐν ὄχλῳ* folgt), sondern *wie heimlich* (*incognito*), nicht in Gemeinschaft einer festlichen Caravane oder sonstwie mit öffentlichem Aufsehen, sondern so dass seine damalige Festreise *in der Art und Weise einer heimlichen sich darstellt*, mithin ganz anders, als sein letzter Einzug am Osterfeste ward. Vrgl. zu *ὥς Bernhardy* p. 279. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 1004. Anders 1, 14. (gegen *B. Crus.*). Einen andern *Weg* (etwa durch *Samarien*, wie mit *Wieseler* auch *Hengstenb.* nach Luk. 9, 51 f. annimmt), welchen Jesus genommen habe (*de Wette*, *Krabbe* u. Aeltere), er giebt der Context nicht, welcher ihn nur ohne weitere *Reisegesellschaft* (ausser seinen Jüngern 9, 2.) erscheinen lässt. *Baur* (auch *Hilgenf.*) findet in *οὐ φαν.*, *ἀλλ' ὥς ἐν κρυπτῷ* sogar etwas *Doketisches*, wenigstens (neut. Theol. p. 367.) auf der Gränze gnostischer Anschauung Stehendes (ausserdem noch 8, 59. 10, 39. 6, 16.), was man freilich auf *solche* vermeintliche Spuren hin leicht genug finden kann. S. dagegen *Brückn.* — Diese Reise führt Jesum auf immer (bis zu seinem Tode) aus Galiläa, und *in so fern* ist dieser Wegzug aus Galiläa mit Matth. 19, 1. parallel; aber auch *nur* in so fern. Im Uebrigen ein völlig verschiedener Geschichtszusammenhang und verschiedener Zweck (Osterfest). Wieder auf andere Weise völlig anders ist der Reisebericht Luk. 9, 51 ff. Die Annahme, dass Jesus zwischen dem Hüttenfeste und der Tempelweihe wieder nach Galiläa zurückgekehrt sei (*Ammon*, *Lange*; s. z. 10, 22.), ist von der Harmonistik erzwungen, welche mit jeder Vereinigung des Johanneischen und des synoptischen Berichts von der letzten Reise aus Galiläa nach Judäa ihre Schranken überschreitet. Vrgl. auch *Ewald* Gesch. Chr. p. 491. ed. 3.

V. 11 f. *Οὐν*) da er nicht mit den Galiläischen Festzügen kam. — *οἱ Ἰουδαῖοι*) nicht das Ganze des Volks (*Hengstenb.*, *Baeuml.*), sondern die hierarchische Gegnerschaft; 6, 41. 52. 7, 13. 15. Ihr *Suchen* ist ein *böswilliges*, nicht bloß das der fruchtlosen Neugierde (*Luthardt*); s. V. 1. 13. Treffend *Luther* zu *ἐκεῖνος*, welches den be-

wussten Abwesenden meint: „also *verächtlich* können sie von dem Manne reden, dass sie ihn schier nicht nennen mögen.“ Des *Volkes* Urtheil über ihn war ein *getheiltes*, und ward nicht frank und frei, sondern schüchtern und nur halblaut (*γογγυσμός*, *Gemurmel*, V. 32.) zu äussern gewagt. — Bemerke den Wechsel des Numerus: *ἐν τοῖς ὄχλοις*: *in den Volkshaufen* (d. *Plur.* nur hier bei Joh.); *τὸν ὄχλον*: *das Volk* — *ἀγαθός*) *brav*, ein Ehrenmann, kein Volksverführer, welcher die Leute fälschlich glauben zu machen sucht, er sei der Messias. Vrgl. Matth. 27, 63.

V. 13. wird gewöhnlich (so auch *Lücke*, *de Wette*, *Ewald*, *Baeuml.*, nicht *B. Crus.*, *Brückn.*, *Tholuck*, *Hengstenb.*, *Godet*) nach *Augustin.* nur auf die *günstig* urtheilende Parthei bezogen. Um so willkürlicher, da diese *zuerst* aufgeführt war, und da der allgemeine Ausdruck *ἐλάλει περὶ αὐτοῦ* einer solchen Beschränkung durchaus entgegen ist: *οὐδεὶς* bis *αὐτοῦ* kann nur dem *γογγυσμὸς ἐν τοῖς ὄχλοις* V. 12. entsprechen, welcher sich auf *beide* Partheien bezieht. *Beide* trauten den Hierarchen nicht; auch der feindlich Urtheilende fürchtete sich, da, so lange sich jene noch nicht *officiell* entschieden hatten, ein *Umschlag* ihrer Stimmung denkbar war. Treues Gepräge schlechter Jesuitischer Volksbeherrschung. — *διὰ τὸν φόβον*) wegen der *obwaltenden* Furcht.

V. 14. *Τῆς ἑορτ. μεσ.) als das Fest in der Mitte war*, *ἦγον τῇ τετάρτῃ ἡμέρᾳ* (etwa): *ἐπὶ γὰρ ἡμέρας* (doch s. z. V. 37.) *ἑώρταζον αὐτήν*, *Euth. Zig.* Jesus, schon vor diesem Zeitpunkte in der Stadt anwesend (V. 10.), aber in der Verborgenheit, geht jetzt *in den Tempel* hinauf. Dass er erst jetzt *nach Jerus. gekommen* sei, sagt der Text nicht. *μεσοῦν* (vgl. Ex. 12, 29. Judith 12, 5. 3. Makk. 5, 14.) nur hier im N. T., aber sehr gangbar bei Classikern. Dass der Tag grade der Fest-Sabbath gewesen (*Harduin*, *Beng.*, *Kuinoel*, *Wieseler* Synopse p. 309. 329.), steht dahin, da *μεσοῦσης* doch nur ein *ungeführer* Ausdruck ist. Uebrigens sind die nun folgenden Reden und Streitverhandlungen bis Kap. 10. nicht mit *Weizsäck.* in Parallele mit den synoptischen Verhandlungen in Jerus. zu setzen, sondern als völlig unabhängig von letzteren auf die eigenste lebendige Erinnerung des Evangelisten aus einer Zeit, über welche die Synopse schweigt, zurückzuführen. Ueberdiess mussten sich in allen Begegnungen Jesu mit seinen Judäischen Gegnern manche Aehnlichkeiten immer mit geschichtlicher Nothwendigkeit finden.

V. 15. *Οἱ Ἰουδαῖοι*) wie V. 11. 13. Das Lehren

Jesu macht selbst auf die Hierarchen den Eindruck der *Verwunderung*, aber welcher? nicht über die Macht seiner Wahrheit, sondern *dass er gelehrt sei ohne studirt zu haben!* Und mit der Frage *darnach* binden sie mit ihm an, auf das, *was* er gelehrt hat, nicht eingehend. Das *Zugeständniss* freilich, welches in ihrer Frage liegt, noch dazu dem Volke gegenüber, ist nur aus dem wirklichen Eindrucke zu erklären, welcher das Interesse ihres Gelehrten-dünkels auf's Tiefste getroffen haben muss, so dass sie wirklich *erstaunt*, nicht *klüglich rechnend*, ihre Frage thun. — γράμματα) nicht *Schriften des A. T.* (Luther, Grot. u. V.), sondern *literas*, (theologische) *Wissenschaft*, welche aber aus *Schriftgelehrsamkeit* bestand. Deren Kenntniss hatte Jesus ohne Zweifel durch Schriftauslegung in seiner Rede bewährt. Vrgl. Act. 26, 24. Plat. Apol. p. 26. D.: οἱ αὐτοὺς ἀπείρους γραμμάτων εἶναι, u. d. Stellen b. Wetst. Ueber διδάσκειν γράμματα vom Lehrer: Dissen ad Dem. de Cor. p. 299. — μὴ μεμαθ.) *obwohl er sie nicht gelernt hat* (Buttm. neut. Gr. p. 301.), etwa in einer Rabbinenschule wie Paulus bei Gamaliel. Die Sanhedristen sprechen nicht aus der Logosvorstellung des Schriftstellers so (*Scholten*), sondern sie *wissen*, ohne Zweifel durch Erkundigung nach seinem Lebensgange, dass Jesus nicht studirt hat; er gehört ihnen unter die ἀγράμματοι und ἰδιῶται Act. 4, 13. Wichtig gegen alte und neue Versuche, Jesu Weisheit aus menschlicher Bildungsschule herzuleiten. Gut Beng.: „non usus erat schola; *character Messiae*.“ Dieser *autodidaktische* Charakter schliesst aber nicht aus, dass er in der Kindheit und Jugend den volksthümlichen, besonders synagogischen Unterricht (Luk. 2, 45.) benutzt hat. Vrgl. *Schleierm.* L. J. p. 120 f. und besond. *Keim* Gesch. J. I. p. 427 ff.

V. 16. Jesus löst ihnen sofort das Räthsel. Das widersprechende Verhältniss: Gelehrtheit eines Ungelehrten, würde nur dann in meiner Lehre zu finden sein, wenn sie *meine* Lehre wäre u. s. w. — ἡ ἐμὴ und οὐκ ἐ. ἐμὴ in verschiedener Sinnbeziehung: die Lehre, *die ich vortrage*, und: sie ist nicht *mein Einenthum*, sondern *Gottes*; in wie fern, s. V. 17. vrgl. 5, 19. 30. — τοῦ πέμψ. με) gewählte Bezeichnung, da der Sender dem Gesandten mitgetheilt hat und fortwährend mittheilt, was er in seinem Namen zu sagen hat *). — οὐκ — ἀλλά) auch hier nicht: *non tam* —

*) Bengel (b. Wächter in d. Beitr. z. Beng. Schrifterklär. 1865. p. 125.): „Wenn man menschlich davon reden darf, so hat der himm-

quam, sondern die menschliche Individualität schlechtthin ausschliessend. Vrgl. 8, 28. 14, 24.

V. 17. *Bedingung, diess zu erkennen*, ist: dass man *gewillt sein*, die sittliche Richtung seiner Selbstbestimmung haben muss, *den Willen Gottes zu thun*. Wem diess gebricht, dem fehlt die Gotte zugewandte ethische Grundbestimmung, und somit ist ihm die Lehre Christi etwas Fremdartiges, welches als göttlich zu erkennen er in seiner ungöttlichen Willensrichtung keine Anknüpfung und Vermittelung hat; diese Erkenntniss ist ihm eine moralische Unmöglichkeit. Dagegen ist die Willensrichtung auf die Befolgung des göttlichen Willens der subjective Factor der Erkenntniss der göttlichen Lehre als solcher, weil sich ihm letztere vermöge der sittlichen *ὁμοιότης* und *ὁμοιοπάθεια* ihres Wesens mit seinem Wesen sofort als göttlich unzweifelhaft zur Ueberzeugung bringt. Vrgl. Aristot. Eth. 9, 3. 3, 1.: τὸ ὁμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεται. S. auch z. 3, 21. u. 15, 19. Nur der Form nicht der Sache nach verschieden von dem *θέλειν τὸ θέλημα τ. Θεοῦ ποιεῖν* ist *τὴν ἀγάπην τ. Θεοῦ ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* 5, 42., denn jenes ist die sittliche Praxis der Liebe Gottes. Hiernach liegt allerdings in u. St. das *testimonium internum*, aber nicht im gewöhnlichen dogmatischen Sinne für den bereits Gläubigen, sondern für die noch nicht Gläubigen, denen die göttliche Lehre des Herrn entgegenkommt. — Das *θέλη* steht nicht überflüssig (*Wolf, Loesn. u. M.*), sondern ist grade der *Nerv* des Verhältnisses; man beachte die „suavis harmonia“ (*Beng.*) in *θέλη* — *θέλημα*. Das *θέλημα αὐτοῦ* aber darf weder auf eine bestimmte *Offenbarungsform* desselben (die alttestamentliche *Chrys., Euth. Zig., Bengel, Hengstenberg, Weiss u. M.*), noch auf eine bestimmte *Forderung* (die des Glaubens an Christum, *Augustin., Luther, Erasm., Lampe, Ernesti, Storr, Tittm., Weber Opusc. u. M.*) beschränkt werden (vrgl. den an sich richtigen Satz des Augustin.: *intellectus est merces fidei*), was der Unbeschränktheit im Ausdrucke des Axioms zuwider wäre, sondern es muss in seiner ganzen Allgemeinheit belassen werden, *das was Gott will*, wie oder wo oder was dieser Wille fordere. Auch das natürliche Sittengesetz (Rom. 1, 20 ff. 2, 14 f.) ist nicht ausgeschlossen, obwohl die Zuhörer für ihr Theil den allgemeinen Satz auf die *ihnen* gegebene Offenbarung in Ge-

lische Vater ihm ein *Collegium privatissimum* und zwar über *keinen Autorem* gelesen.“ Diess Verhältniss rechtfertigt aber nicht einseitige Uebertreibungen wie von *Delitzsch* Jesus u. Hillel 1866.

setz und Prophetie *anzuwenden* hatten. Dass übrigens das Thunwollen des Gotteswillens auf den Zug und das Gegebenwerden vom Vater zurückzuführen sei, erhellt aus 6, 44. 65. 8, 47. — *περὶ τῆς διδ.*) von der in Frage stehenden Lehre, V. 16. — *ἐγὼ ἀπ' ἐμαυτοῦ*) *ich von mir selbst her*, starke Bezeichnung des Gegentheils von *ἐκ τοῦ Θεοῦ*. Vrgl. 5, 30. Der classische Ausdruck *πότερον* — *ἢ* nur hier im N. T.

V. 18. Dass er aber *nicht aus sich selbst* rede — dafür das *charakteristische Merkmal*, welches in ungefährrer *sylogistischer* Form dargelegt wird. — *τὴν δόξ. τ. ἰδ. ζητ.)* nämlich bei Anderen. Vrgl. 5, 41. — *ὁ δὲ ζητῶν etc.)* *Untersatz und (οὗτος etc.)* *Schlussatz*, welcher letztere statt der *Negation*: „der redet nicht aus sich selbst“ die *Position* ausspricht: „der ist wahrhaftig u. s. w.“ Diese Position aber ist *logisch richtig*, theils an sich, da das *ἄφ' ἑαυτοῦ λαλεῖν* im ganzen Zusammenhange als ein Unwahres und Unsittliches (*Grot.*: „sua cogitata proferens, cum Dei mandatum prae se ferat“) gedacht ist, theils den Hierarchen und einem Theile des Volks gegenüber, welche Jesum für einen *Verführer* hielten. Beachte übrigens, dass die *Form* von *ὁ δὲ ζητῶν etc.* zwar die eines *allgemeinen* Satzes ist, dem Obersatze *ὁ ἄφ' ἑαυτοῦ λαλῶν etc.* entsprechend, dass sie aber lediglich vom Verhältnisse *Jesu* entlehnt ist, und daher *kein Anderer als Er* charakterisirt wird. — *ἀδικία*) *improbitas, unsittliches Wesen*, ein tieferer Gegensatz von *ἀληθείᾳ*, als *ψεῦδος*, wofür es irrig *τινὲς* b. *Euth. Zig.*, *Grot.*, *Beng.*, *B. Crus.*, *Maier* u. V. nehmen, was durch die ungenaue Uebersetzung der LXX. Hiob 36, 4. (Ps. 52, 4. Theod. Mich. 6, 12.) nicht zu rechtfertigen ist. Die *ἀδικία* ist der innerliche (*ἐν αὐτῷ*) ethische Grund des *ψεῦδος*. Vrgl. zum Gegensatz von *ἀλήθεια* und *ἀδικία* Rom. 1, 18. 2, 8. 1. Kor. 13, 6. 2. Thess. 2, 12.; s. auch z. 8, 46. Eine Anspielung auf die Beschuldigung der Sabbathsverletzung (*Godet*) ist nicht angedeutet und greift dem Folgenden vor, V. 21.

V. 19. Die Annahme einer nicht berichteten *Zwischenrede* der Juden zwischen V. 18. u. 19. (*Kuinoel* u. M.), oder eines *Zwischen-Actes* (*Olsh.*), ist grundlos. Der Gang ist so: Jesus hat die Judenfrage V. 15. durch V. 16—18. vollständig beantwortet. Jetzt aber *ergreift er selbst die Offensive*, indem er ihnen den feindseligen letzten *Grund* aller ihrer Angriffe und Plackereien, dass sie nämlich seinen *Tod herbeizuführen beabsichtigten*, vorhält, und ihnen aufdeckt, wie *völlig unberechtigt* ihrerseits diese Absicht sei. —

Das Fragezeichen gehört (so auch *Lachm.* u. *Tisch.*) hinter das erste τὸν νόμον; dann fällt mit dem einfachen καὶ die Aussage ihres widersprechenden Verhaltens nachdrücklich ein. Eben so 6, 70. — οὐ Μωϋσῆς etc.) Der Accent liegt auf Μωϋσ., als die grosse, hochgefeierte Auctorität, welche zum Gehorsam so sehr verpflichten müsste. — τὸν νόμον) ohne Beschränkung, also weder bloß das Verbot des Tödtens (*Nonnus, Storr, Paulus*), noch gar das Sabbathsgesetz (*Kuinoel, Klee* *)), welches Jesus auch nach *Godet* schon im Blicke haben soll. — καὶ οὐδεὶς ὑμ. ποιεῖ τ. νόμον) So seid ihr also selbst sämmtlich dem Gerichte des Gesetzes verfallen, und solltet, statt mich umbringen zu wollen (als Gesetzübertreter), euch selbst für schuldig erkennen. — τί) warum, d. i. mit welchem Rechte! Nicht das enklitische με kann den Nachdruck haben (gegen *Godet*).

V. 20. Diese Unterbrechung, auf welche in der Fortsetzung der Rede Jesu V. 21 ff. scheinbar (aber s. z. V. 21.) keine Rücksicht genommen wird, ist ein charakteristischer Zug der Ursprünglichkeit. — ὁ ὄχλος) die Volksmenge (verschieden von den Ἰουδαίοις, vrgl. V. 12.), unbefangen und mit der Absicht der Hierarchen, sofern sie sogar auf den Tod Jesu hinauslaufe, unbekannt, meist wohl aus Festpilgern bestehend. — δαιμόνιον) welches dir solche verkehrte Gedanken bösen Argwohns verursacht. Vrgl. 8, 48. 10, 20. Aeussereung nicht des Uebelwollens (*Hengstenb.* u. *Aeltere*), sondern des *Befremdens*, dass ein Mann, welcher so trefflich lehre, so etwas, was sie für moralisch unmöglich und für eine finstere Einbildung halten, denken könne. Das müsse, meinen sie, eine von einem Dämon ihm eingegebene fixe Idee sein, ein κακοδαίμων.

V. 21 f. Ἀπεκρίθη) Die Antwort Jesu nicht an die Ἰουδαῖοι (*Ebrard*), sondern an den ὄχλος (denn an diesen ist sie wirklich, nicht bloß scheinbar durch ungenauen Bericht des Joh., wie *Tholuck* unnöthig annimmt, gerichtet) enthält zwar keinen bestimmten Bescheid auf die gethane Frage, wohl aber geht sie dahin, dem Volke fühlbar zu machen, dass an dem gegen ihn statt findenden Mordplane Alle ihren Schuldantheil haben und Keiner davon ausgenommen sei, da ja jenes Eine Werk, welches er unter ihnen gethan, Allen befremdlich sei und ihren ungerechten

*) so früherhin auch *Luther*. In der Glosse aber erinnert er an Rom. 8.: „das dem Gesetz unmöglich war“ etc., was freilich nicht hieher gehört.

Zorn erregt habe. So benimmt er dem Volke die Sicherheit eigener Unschuld, aus welcher Sicherheit heraus es seine Frage gethan hatte; „ostendit se profundius eos nosse et hoc radio eos penetrat“, *Beng.* — ἐν ἔργον) nämlich die Sabbathsheilung 5, 2 ff., das einzige Wunderwerk, *welches er* (zwar nicht überhaupt, s. 2, 23. vrgl. auch 10, 32., aber bei der letzten Anwesenheit) *in Jerus. gethan hatte* (gegen *Weisse* *)), und für welches die Erinnerung des eclatanten Sabbathbruchs noch rege genug sein konnte. — καὶ πάντες θαυμάζετε) πάντες dem ἐν correlat: und ihr *Alle* verwundert euch (Act. 3, 12.), nämlich wie ich es *als Sabbathswerk* habe thun können (5, 16.); es ist der Gegenstand eures *allgemeinen Befremdens!* *Ausruf*; als *Frage* genommen (*Ewald*), wäre der Ausdruck der Missbilligung, der darin liegt, weniger nachdrücklich. In θαυμ. den Begriff des *Erschreckens* (*Chrys.*), des *Tadelns* (*Nonn.*), des *Unwillens* (*Grot.*) u. dergl. zu legen, geschieht vorgreifend; erst V. 23. folgt die Bitterkeit der Stimmung. — διὰ τοῦτο) von *Theophyl.* u. den meisten Neueren (auch *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Maier*, *Lange*, *Lachm.*, *Hengstenb.*, *Ewald*, *Baeuml.*, *Ebrard*, *Godet*; unter den Aelteren *Beza*, *Casaub.*, *Homberg*, *Maldonat.*, *Wolf*, *Millius*, *Kypke* u. M.) zu θαυμάζετε gezogen (vrgl. z. Mark. 6, 6.), haben *Syr. Goth.*, *Codd. d. It.*, *Cyr.*, *Chrys.*, *Nonnus*, *Euth. Zig.*, *Luther*, *Castal.*, *Erasm.*, *Arel.*, *Grot.*, *Corn. a Lap.*, *Jansen*, *Beng.*, *Wetst.* u. V. auch *Luthardt* wie schon die meisten *Codd.* in richtigem Gefühle an die Spitze von V. 22. gestellt (so auch *Elz.*); denn mit θαυμ. verbunden, ist es schleppend und überflüssig **) und hat die sonstige Weise des Joh., mit διὰ τοῦτο nicht zu schliessen, sondern anzufangen (5, 16. 18. 6, 65. 8, 47. 10, 17. al., s. *Schulz* z. *Griesb.* p. 543.), wider sich. Nur hätte man es weder als *überflüssig* nehmen sollen (*Euth. Zig.*), noch als *elliptisch*: darum *höret* oder *wisset* (*Grot.*, *Jansen*, auch *Winer* p. 58.); Ersteres ist unmöglich, Letzteres weder überh. Johanneisch noch hier zum Folgenden, welches keinen Ausspruch, sondern eine Deduction dialektischer Art enthält, in angemessenem Verhältniss. Vielmehr

*) Wie legt sich dieser das ἐν ἔργον zurecht! Es sei das Eine Wunder, welches Christus zu verrichten gekommen sei (Matth. 12, 38 ff. 16, 1 ff. Luk. 11, 29 ff.), sinnbildlich von ihm als Sabbathsheilung bezeichnet; und diess habe der Evangelist für eine einzelne Wunderthat genommen. S. d. Evangelienfr. p. 249.

) daher ist auch erklärlich, dass διὰ τοῦτο bei *Sin. gänzlich fehlt; *Tisch.* hat es getilgt und liest mit *Sin.** ὁ Μωϋσ. (mit Artik.).

ist es mit *Beng.* („*propterea*, hoc mox declaratur per οὐχ ὅτι, *nempe non quia*“) und *Luthardt* nach *Cyrrill.* mit dem folgenden οὐχ ὅτι in Beziehung zu setzen. Jesus hebt nämlich mit diesem vorwärts weisenden διὰ τοῦτο an, die Verwunderung, welche seine Sabbathsheilung allgemein hervorgerufen, als *unbegründet*, und zwar *durch die Analogie der Beschneidung*, die ja auch am Sabbath geschehe, zu entkräften. Statt aber einfach zu sagen: *weil sie von den Vätern herrührt*, drückt er die zur Argumentation sehr wichtige, mit διὰ τοῦτο bereits eingeleitete Grundangabe *negativ* und *positiv* aus und sagt: *Deshalb* gab euch M. die Beschneidung, *nicht weil sie von Mose, sondern (weil sie) von den Vätern her stammt*, und so beschneidet ihr denn (καί consecutiv.) u. s. w. Diess οὐχ ὅτι bis πατέρων nämlich dient dazu, die Beschneidung, obwohl vom Mose im Gesetze den Juden als göttlich geboten und somit als rituelle Einrichtung gegeben, doch ihrem Ursprunge nach nicht als Mosaisches, sondern als *altpatriarchalisches* (schon von Abraham u. s. w. herrührendes) Institut zu bezeichnen; denn hierin liegt der Grund des historischen Rechts dafür, dass das Beschneidungsgesetz dem Sabbathsgesetze *vorgehe*, und mithin die Sabbathruhe der Beschneidung *weichen müsse**). Auch bei den Rabbinen wird das Axiom: „*Circumcisio pellit sabbatum*“ damit begründet, dass sie *traditio patrum* sei. S. *Welst.* z. V. 23. Das Befremden des Volks aber über die Sabbathsheilung beruhte auf einer falschen Sabbathschätzung. Vrgl. Matth. 12, 5. Es ergiebt sich aus dieser Erklärung zugleich, dass οὐχ ὅτι bis πατέρων durchaus nicht die Natur einer *Parenthese* hat (so gewöhnlich, auch *Lachm.*), bei deren Annahme man übrigens theils richtig den Ausdruck der den Sabbath *überwiegenden Geltung* der Beschneidung erkannt, theils aber auch zusammenhangswidrig eine *geringere Heiligkeit* derselben als traditioneller Einrichtung gefunden (*Paulus*, *B. Crus.*, *Ewald*, *Godet*), theils nur eine (zwecklose) *Berichtigung* (*de Wette*, *Baeuml.*) oder

*) Zwar ist die patriarchalische Periode die der *Verheissung*, aber diese Seite derselben wird hier nicht *hervorgehoben*, daher nicht mit *Luthardt* zu sagen ist. Jesus stelle Verheissung und Gesetz einander gegenüber wie Paulus Gal. 3, 17. Davon giebt der Text keine Andeutung. Nach dem Texte liegt vielmehr in οὐχ ὅτι etc. nur die Nachweisung, dass bei Collision des Beschneidungs- und des Sabbathsinstituts das erstere vorgehen müsse, und zwar weil es, obwohl von *Mose* gegeben, doch bereits *patriarchalischen* Ursprungs ist, und daher wegen dieser ältern Heiligkeit keinen Eintrag durch das Sabbathsgesetz erleiden darf. Treffend bezeichnet *Nonnus* das pragmatische Moment durch ἀρχαῖον τινὲ θεσμῷ.

(eben so überflüssige) *historische* Bemerkung entweder Jesu (*Tholuck*, *Hengstenb.* u. Aeltere) oder des Johann. (*Lücke* vrgl. *Ebrard*) gesehen hat. Namentlich wäre es sehr fremdartig und kleinlich gewesen, wenn Jesus mit solcher Bemerkung im Hinblick auf V. 15. den *Schein der Unkunde* (*Hengstenb.*) hätte abschneiden wollen. — *Μωϋσῆς*) Lev. 12, 3. — *οὐχ ὅτι*) nicht wie 6, 46., sondern wie 12, 6. — *ἐκ τοῦ Μωϋσέως*) statt *ἐξ αὐτοῦ* wiederholt Jesus den Namen, was dem Gedanken einen stärkern Ausdruck giebt. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 6, 1. ad Anab. 1, 6, 11. — *ἐκ τῶν πατέρων*) Gen. 17, 10. 21, 4. Act. 7, 8. Rom. 4, 11. — *ἐν σαββ.*) wenn es der achte Tag ist. Vrgl. die Rabbin. Stellen b. *Lightf.* Es steht mit Nachdruck an der Spitze.

V. 23. *Περιτομήν*) Beschneidung, ohne Artik., aber nachdrücklich voran, dem *ὅλον ἄνθρωπον* im Nachsatze entsprechend. — *ἵνα μὴ λυθῇ* etc.) damit nicht (durch Aufschub der Handlung) gebrochen werde das Gesetz *Mose's*, so fern es nämlich die Beschneidung am achten Tage gebietet. Unrichtig *Jansen*, *Beng.*, *Seml.*, *Paulus*, *Kuinoel*, *Klee*, *Baeuml.*: *ἵνα μὴ* heisse: ohne dass, und *ὁ νόμ.* *Μωϋσ.* gehe auf das *Sabbathsgesetz*. — *ἐμοὶ χολᾶτε*) gegen mich wie ungerecht! Zu *χολᾶν* vom *galligen*, heftigen Groll (nur hier im N. T.) vrgl. 3. Makk. 3, 1. *Artemid.* 1, 4. *Beck.* Anecd. p. 116. — *ὅτι ὅλον ἄνθρ. ὅγ. ἐπ. ἐν σαββ.*) Der Accent des Gegensatzes liegt in *ὅλον ἄνθρ.*, dem bei *περιτομήν* zu denkenden einzelnen Gliede gegenüber. Schon deshalb ist nicht mit *Kling* in d. Stud. und Krit. 1836. p. 157 f. der Gegensatz des *Verwundens* und *Gesundmachens* zu finden, aber auch nicht mit *B. Crus.* der des *gesetzlichen Interesses*, in welchem die Beschneidung geschehe, und des Interesses für den Menschen selbst; ähnlich *Grot.* In *ὅγ. ἐποίησα* ferner muss nothwendig ein Analogon dessen, was durch die Beschneidung geschieht, ausgedrückt, mithin letztere ebenfalls als eine *Kur und Heilmachung* aufgefasst sein, und zwar nicht in Betreff der nachfolgenden *Heilung der Wunde* (*Cyrrill.*, *Lampe*), da *περιτ.* das Beschneiden selbst, nicht dessen Heilung bezeichnet, auch nicht in Betreff des vermeintlichen *medizinischen Zweckes* der Beschneidung (*Rosenm.*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Lange*; vrgl. *Philo* de circumcis. II. p. 210 ff., s. dagegen *Keil* Archäol. I. p. 309 f.), welcher weder im Gesetze noch in der religiösen Volksanschauung lag, sondern in Betreff der *Rein- und Heiligmachung*, welche durch die Entfernung der

Vorhaut an dem Gliede vollzogen wurde *). In diesem theokratischen Sinne wird durch die Beschneidung ein einzelnes *Glied gesund* gemacht; Christus hat durch die Heilung des Paralytischen *einen ganzen Menschen*, d. h. einen Menschen *am ganzen Körper, gesund* gemacht. Die Berechtigung hierzu beruht auf einem Schluss *a minori ad majus*; hat das Geringere schon das Recht, am Sabbath nicht unterlassen zu werden, wie viel mehr das Grössere und Wichtigere! ὅλον ἄνθρωπον mit *Euth. Zig. 2., Beza, Corn. a Lap., Beng. u. Olsh.* auf Leib und Seele zu beziehen, im Gegensatz der σάρξ, an welcher die Beschneidung geschehe, ist dem Zusammenhange, nach welchem sich die Sabbathsfrage nur auf die *leibliche* Heilung bezieht, und der Heilungsgeschichte selbst fremd, nach welcher Jesus den Gesundgemachten 5, 14. nur *warnt*.

V. 24. Diese Schlussermahnung ist *allgemein*, für jeden vorkommenden Fall geltend, aber von dem in Rede stehenden Einzelfall abstrahirt. Denn nach *äusserer Erscheinung* stellte sich jene Handlung der Jüdischen Beurtheilungsweise allerdings als Sabbathsbruch dar; aber *die gerechte Beurtheilung* war die, zu welcher eben Jesus angeleitet hatte. Ueber ὄψις, *id quod sub visum cadit, res in conspicuo posita*, s. *Lobeck Paralip. p. 512.* Gesicht nach 11, 44. ist es hier nicht, wie *Hengstenb.* den Gegensatz zwischen *Christus* „ohne Gestalt u. Schöne“ und dem strahlenden Antlitz *Mose's* einträgt. Zu κρίνειν κρίσιν διακρίαν vrgl. Tob. 3, 2. Hist. Susann. 53. Zach. 7, 9.

V. 25 ff. Οὖν in Folge dieser freimüthigen Verantwortung. — Diese ἱεροσολυμίται, verschieden von jenem unbewanderten ὄχλος V. 20., wissen als Bewohner der heiligen Residenz um das Verhältniss der hierarchischen Gegnerschaft besser Bescheid, sind verwundert, dass die Sanhedristen ihn so frank und frei reden lassen, und fragen sogar: μήποτε etc.), *doch nicht etwa wirklich erkannt haben* u. s. w. Aber diese Frage ist nur ein augenblicklich angeschlagener Gedanke, welchen sie sogleich selbst widerlegen. — πόθεν ἐστίν bezeichnet nicht den *Geburtsort*, der ja bei Jesu (V. 41.) und beim Messias (V. 42.) bekannt war, sondern die *Herkunft*, und zwar nicht die *entferntere*,

*) Vrgl. *Bammidbar R. XII. f. 203. 2.*: „praeputium est vitium in corpore.“ Dieser Anschauung, welcher die Vorhaut etwas Unreines ist, und welche erst der spätern Zeit angehört (*Ewald Alterth. p. 129 f.*), entspricht auch die Idee der *Herzensbeschneidung*, welche sich Lev. 26, 41. Deut. 10, 16. 30, 6. u. oft bei den Propheten und im N. T. findet, Rom. 2, 29. Kol. 2, 11. Act. 7. 51.

welche als *Davidisch* beim Messias unbezweifelt war, sondern (vrgl. 6, 42.) die *nähere*, Vater, Mutter, Familie (Matth. 13, 55.). Vrgl. 19, 9. Hom. Od. ρ, 373.: *αὐτὸν δ' οὐ σάφα οἶδα, πόθεν γένος ἔχεται εἶναι.* Soph. Trach. 1006. Eur. Rhes. 702. Heliod. 4, 16. 7, 14. — *ὁ δὲ Χ.*) Gegensatz von *τοῦτον*, daher an der Spitze. Die Volksmeinung, dass des wahren Messias nächste Herkunft unbekannt sein werde, wenn er komme, steht nicht weiter geschichtlich nachzuweisen, ist aber theils aus dem Glauben an seinen göttlichen Ursprung (*Bertholdt* Christol. p. 86 f.), theils aus dem Dunkel, in welches die Davidische Familie herabgesunken war, begreiflich, und wurde wahrscheinlich auch durch Ausdeutung einiger Schriftstellen, wie Jes. 53, 2. 8. Mich. 5, 2., vielleicht auch durch das plötzliche Erscheinen des Menschensohnes Dan. 7. (*Tholuck*) unterstützt, durch die Schilderungen des himmlischen aus dem Himmel erscheinenden Messias im Buche Henoch aber (*Ewald*) wirksam gefördert. Die von *Lücke* u. *de Wette* hieher gezogenen Stellen aus Justin. (c. Tryph. p. 223. 268. 336. ed. Col.) passen nicht, da sie nicht von einer unbekannten *Herkunft* des Messias reden, sondern davon, dass vor seiner Salbung durch den Elias seine *Messiasschaft* ihm selbst und Anderen unbekannt sein werde. Eben so wenig gehört hieher der Anfang des Evangel. Marcion's (s. *Thilo* p. 403.) oder gar die Rabbinischen Stellen b. *Lightf.* und *Wetst.*

V. 28 f. Die Aeusserung V. 27., in welcher sich zu erkennen gab, wie verschlossen noch diesen Leuten durch ihre ganz äusserliche Beurtheilungsweise sein höheres Wesen und Wirken geblieben war, erhöht den Affect Jesu, so dass er zum feierlichen Schluss dieses Redeauftritts — *schreiend laut* *) seine Stimme erhob (*ἔκραξεν*, vrgl. 1, 15. 7, 37. 12, 44. Rom. 9, 27.), während er im Tempel lehrte und sprach: *καὶ μὲ οἴδατε* etc. Das *ἐν τῇ ἱερᾷ διδασκῶν* war zwar an sich entbehrlich (s. V. 14.), gehört aber zur *Schilderung* des feierlichen Moments, welcher mit *ἔκραξεν* eintritt, und letzteres ist ein Zug der *Ursprünglichkeit*. — *καὶ μὲ οἴδατε* etc.) d. i. sowohl *meine Person* kennt ihr, als auch *kennet ihr meine Herkunft*. Da die Leute diese Kenntniss wirklich hatten (6, 42.), und da die göttliche Sendung Jesu von seinem menschlichen Wesen u. Ursprung unabhängig war, er selbst aber nur in Betreff seiner gött-

*) *κράξεν* heisst nie etwas anderes als *schreien*. „*Clamores, quos edidit, magnas habuere causas*“, *Beng.*

lichen Sendung die Kenntniss ihnen abspricht (s. d. Folgende, vrgl. 8, 19.), so ist im Zusammenhange weder zur *fragenden* (Grot., Lampe, Seml., Storr, Paulus, Kuinoel, Luthardt, Ewald), noch zur *ironischen* *) Auffassung (Luther, Calvin, Beza u. V. auch Lücke, Tholuck, Olsh., B. Crus., Lange), noch zu der Umdeutung: ihr *meinet* mich zu kennen (Hengstenb.), Grund vorhanden. Am wenigsten ist der *Vorwurf*, dass sie seine *göttliche* Wesenheit und Herkunft kenneten, aber boshaft *verhehlten* (Chrys., Nonnus, Theophyl., Euth. Zig., Maldonat. u. M.), herauszulesen. Nein, Jesus macht ihnen das *Zugeständniss* jenes äusserlichen Kennens, welches sie V. 27. von ihm ausgesagt hatten, hält ihnen aber dann mit καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ etc. das *höhere* Verhältniss vor, auf welches es hier ankomme und welches ihnen *unbekannt* sei. — καὶ ἀπ' ἐμ. οὐκ ἐλήλ.) und — wenngleich ihr aus dieser eurer Bekanntschaft schliessen zu müssen glaubet, ich sei nicht der Messias, sondern aus eigener Selbstbestimmung aufgetreten — *von mir selbst* (αὐτοκέλευστος, Nonn.) *bin ich nicht gekommen*, vrgl. 8, 42. Dieses καί, welches nicht den beiden vorherigen καὶ gleich zu stellen ist, als ob καὶ ὅτι stände (Baeuml.), reiht wie *atque* oft bei Joh. einen *entgegengesetzten* Gedanken an, und *doch*. S. Hartung Partikell. I. p. 147 f. Man spreche das und mit Nachdruck aus und denke einen Gedankenstrich darnach. Vrgl. Stallb. ad Plat. Apol. p. 29. B. Wolf ad Leptin. p. 238. — ἀλλ' ἔστιν ἀληθινός etc.) *sondern es ist ein Richter, der mich gesandt hat, welchen ihr (ihr Leute!) nicht kennet* **). ἀληθινός ist nicht *verax* (Chrys., Euth. Zig., Luther, Stolz, Kuinoel, Klee, B. Crus., Ewald u. M.), sondern nach ausnahmslosem Johann. Gebrauche (s. z. 1, 9.): *ein rechter, üchter*, in welchem *die Idee verwirklicht ist*; das Substantiv dieses Attributs aber ist nicht πατήρ, welches Grot. aus πόθεν entnimmt, sondern es ist nach dem nächsten Contexte aus ὁ πέμπας με herauszunehmen, nämlich πέμπων: *ein üchter Sender*, ein *Sender in höchster Wirklichkeit* (vrgl. Matthiae p. 1533. Kühner II. p. 602.). ἀληθ. absolut zu nehmen vom *wahren, wesenhaften Gott* (Olsh., Lange, Hengstenb., vrgl. Kling: einer dessen Wesen und Thun lauter Wahrheit ist) geht

*) Auch nach Godet ist die Rede „*légèrement ironique*“ und hat „*certainement* [?] *une tournure interrogative*.“

**) natürlich in *relativem* Sinne, wie 4, 22. Hätten sie die rechte und volle Gotteserkenntniss, so würden sie auch den Dolmetscher Gottes erkennen, und ihn nicht um eines solchen Grundes willen wie V. 27. verwerfen. Vrgl. 8, 54 f. Matth. 11, 27.

deshalb nicht, weil ἀληθινός im Johann. Sinne kein selbstständiger Begriff ist, sondern erst durch das Substantiv, von welchem es ausgesagt wird, seine Bestimmtheit erhält. — V. 29. *Ich* (Gegensatz gegen ἐμεῖς) *kenne ihn, da ich von ihm her*, von ihm ausgegangen *bin* (wie 6, 46.), *und kein Anderer als Er* (von dem ich her bin) *hat mich gesandt*. Dieses gewichtige und deshalb selbstständig, nicht von ὅτι abhängig zu nehmende κακείνός με ἀπέστ. fasst den ganzen Aufschluss zusammen über den höhern Sinn des πόθεν εἰμί, welcher den Ἱεροσολυμιταῖς fremd war, und trägt selbst durch ἐγὼ οἶδα — εἰμί das Siegel der unmittelbaren Gewissheit. Vrgl. 8, 14.

V. 30. Οὕν) da er so entschieden seine göttliche Abkunft und Sendung behauptete, was die Gegner als Gotteslästerung nahmen (vrgl. 5, 18.). — Das Subject von ἐξήτουν sind die Ἰουδαῖοι, die Hierarchen, was sich aus dem Inhalt und aus dem Gegensatz V. 31. von selbst versteht. — καί) wie V. 28. — ὅτι οὐπω etc.) *weil noch nicht die ihm* (von Gott) *bestimmte Stunde* (wo er in die Gewalt seiner Feinde fallen sollte) *gekommen war*, vrgl. 8, 20.; Grund der höhern religiösen Geschichtsanschauung, welcher die nächste geschichtliche Ursache, dass man sich (zwar nicht aus Gewissensscheu, *Hengstenb.*, *Godet*, aber) aus Besorgniss vor der Christo geneigten Volksparthei (V. 31.) vor der Hand noch nicht an ihm vergriff (vrgl. Matth. 26, 5.), weder verneint noch ausschliesst. Aber die Fäden, an denen die äussere Geschichte Jesu verläuft, weiss Joh. im Rathschluss Gottes geknüpft. Vrgl. *Luthardt* I. p. 160.

V. 31. Nach der Lesart ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοί (s. d. krit. Anm.) wird der ὄχλος dem Subjecte von ἐξήτουν V. 30. nachdrücklicher entgegengesetzt. δὲ nach drei Worten wegen deren Zusammengehörigkeit, s. *Klotz* ad Devar. p. 378 f. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 397. — ἐπίστ. εἰς αὐτ.) nicht bloß als *Propheten* (*Tholuck*), oder als *Gottgesandten* (*Grot.*), sondern dem ständigen Sinne des absoluten Ausdrucks gemäss (vrgl. V. 5.): *als Messias*. Damit streitet das Folgende nicht, worin sie vielmehr aussprechen, dass sie in Jesu ihr Wunder-Ideal vom verheissenen Messias verwirklicht sehen, — wobei ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ nicht *eigenen* Zweifel an der Messianität Jesu voraussetzt, sondern den Zweifel der *Gegenparthei*. Vrgl. *Euth. Zig.* 2.: θῶμεν, ἕτερον εἶναι τὸν Χριστὸν, ὡς οἱ ἀρχοντες λέγουσιν etc. — ὅτι) könnte *grundangebend* für ihr Glauben gemeint sein (*Nonnus*: μὴ γὰρ Χριστὸς etc.). Einfacher: *recitativ*. — μὴ) *doch nicht* mehrere Zeichen u. s. w.? Sie zählen

zu dem Einen Jerusalemischen (V. 21.) die vielen Galiläischen, welche sie, zum Theil wohl Festpilger aus Galiläa, gesehen und gehört haben.

V. 32 ff. Die anwesenden Pharisäer hören, wie das Volk so beifällig über Jesum murmelte, und bewirken sofort einen Verhaftungsbeschluss des Sanhedrin (οἱ Φαρισ. κ. οἱ ἀρχιερ. *)), welcher Gerichtsdieners abordnet, ihn festnehmen zu lassen. Der Sanhedrin muss grade versammelt gewesen sein. So schnell ist das ἐξήκον V. 30. zum wirklichen collegialen Beschluss gereift. Jesu entgeht die Sache nicht; er erkennt natürlich an den sich einfindenden Gerichtsdienern, die nur eine passliche Gelegenheit zur Festnehmung abzuwarten haben, was man vorhat, und spricht daher (οὖν) was V. 33 f. enthält, in klarer und ruhiger Voraussicht der Nähe seines Todes, welchen er als Weggang zu Gott (vgl. z. 6, 62.) bezeichnet. — μεθ' ὑμῶν Jesus redet zur ganzen Versammlung, hat aber vornehmlich die Hierarchen im Auge, vgl. V. 35. — πρὸς τὸν πέμψαντά με) Diese Worte sind mit *Paulus* als nicht ursprünglich, sondern als Johanneischer Zusatz zu betrachten, da Jesus nach V. 35 f. das Ziel seines Weggehens nicht bestimmt bezeichnet haben kann, sondern räthselhaft gelassen haben muss, etwa wie 8, 22., vgl. 13, 33. Hätte er πρ. τ. πέμψ. gesagt, so hätten auch die Feinde nach V. 16 f. 28 f. darin die Bezeichnung Gottes nicht verkennt, und nicht auf ein unbekanntes ποῦ deuten können (gegen *Lücke*, *de Wette*, *Godet*). Selbst die *Verstellung*, „welche thut, als könnte sie Jesu Wort nicht verstehen“, wäre nach einer so bestimmten Angabe, wie πρὸς τ. πέμψ. με ohne Anhalt gewesen (gegen *Luthardt*). — ζητήσετέ με etc.) nicht vom feindlichen Suchen (*Orig.*, *Rupert.*), wogegen 13, 33. ist, aber auch nicht vom Suchen der *Bussfertigen* (*Augustin.*, *Beza*, *Jansen* u. M.), womit die absolute Verneinung des Findens ohne Eintragung der nicht in der Schrift (auch nicht Hebr. 12, 17., s. *Lünem.* z. d. St.) gegründeten Lehre von einem peremtorischen Termin der Gnade (gegen *Olsh.*) nicht stimmen, und was auch nur auf Einzelne gehen würde, sondern vom Suchen zur *Hülfe und Rettung* (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.*, *Calvin.*, *Aret.*, *Hengstenb.*; vgl. *Luthardt*, *Éwald*, *Brückn.*). Diess geht auf die Zeit des göttlichen Strafgerichts der Zerstörung Jerus. (Luk. 20, 16 ff. 19, 43. al.), welches in

*) Hier οἱ Φαρισ. voran, weil die Sache pharisäische Seits angeregt wurde. Anders V. 45.

Folge der Verwerfung Jesu kommen musste. Dann, meint Jesus, werde sich das Blatt umwenden; nachdem sie ihn den Anwesenden verfolgt und getödtet, werden sie alsdann den Abwesenden *) als den wundermächtigen Helfer, der sie aus der unheilvollen Katastrophe retten könne, sehnlich zurückwünschen, aber vergeblich. Vrgl. Prov. 1, 28. Das Unglückverkündende des *ζητήσετέ με* etc. ist zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, liegt aber in dem Gedanken der *Vergeltung*, den die Worte enthalten, — als ein Räthsel, welches die Geschichte lösen sollte. Vrgl. 8, 21. *Theodor.*, *Herac.* (?), *Maldonat.*, *Grot.*, *Lücke*, *de Wette* fassen das Ganze nur als Bezeichnung der *gänzlichen Trennung*, so dass nichts weiter gesagt werde als: „*Christum de terris sublatum iri, ita ut inter vivos reperiri non possit*“, *Maldon.* Man beruft sich auf die dichterischen Stellen Ps. 10, 15. 37, 10. Jes. 41, 12. Allein selbst in diesen ist das Suchen und Finden nicht blose Darstellungsform; hier aber ist diese Entleerung um so unzulässiger, da nicht, wie in jenen Stellen, die *Vernichtung* geschildert werden soll, und da auch die folgenden Worte *καὶ ὅπου εἰμι ἐγὼ* etc. zur Bezeichnung der nicht zu befriedigenden *Sehnsucht* gehören. Analog ist Luk. 17, 22. — *καὶ ὅπου εἰμι* etc.) schildert das tragische *οὐχ ἐνθήσ.* noch näher: und wo *ich* (dann) bin, könnet *ihr* nicht hinkommen, um mich nämlich als Retter zu holen, oder zu mir zu flüchten. Richtig *Euth. Zig.*: *δηλοῖ δὲ τὴν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθέδραν.* Das dem N. T. fremde *εἰμι* (*ich gehe*) ist auch hier nicht zu lesen (gegen *Nonn.*, *H. Steph.*, *Casaub.*, *Pearson*, *Bengel*, *Wakefield*, *Mich.* u. M.). Vrgl. 14, 3. 17, 24.

V. 35 f. Hoffärtig höhnische Vermuthung, welche sie jedoch selbst nicht für wahrscheinlich halten (daher mit *μή* gefragt), über das ihnen gänzlich räthselhafte Wort. Die freiere Lehrweise Jesu, seine universalistischen Aeusserungen, seine theilweise Nichtbeobachtung der Sabbathssatzungen, konnte wohl einen solchen spöttischen Gedanken bei ihnen an den unverständenen Ausspruch knüpfen, um so mehr da unter den Heiden viel theils ernstes theils (vrgl. den Ap. Paulus in Athen) neugieriges Interesse sich den orientalischen Religionen, besonders der Jüdischen, zuwen-

*) und zwar seine Person, *Jesum*, den Verworfenen, nicht den *Messias überhaupt* (*Flacius*, *Lampe*, *Kuinoel*, *Neand.*, *Ebrard*), den sie in der Person Jesu verworfen hatten (vrgl. auch *Tholuck* u. *Godet*), welche Deutung den ganzen tragischen Nerv der Rede auflösen würde.

detē; s. *Ewald* Gesch. Chr. p. 110 f. ed. 3. — *πρὸς ἑαυτοὺς*) gleich *πρὸς ἀλλήλους*, doch so, dass das wechselseitige Sprechen eben nur auf den eigenen Kreis der Leute, im Gegensatz gegen Andere beschränkt wird. S. *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 6, 20. — *οὕτως*) verächtlich: *der da!* — *ὅτι*) nicht willkürlich durch ein vorher gedachtes *λέγων* oder sonstwie (*Buttm.* neut. Gr. p. 305.) zu ergänzen, sondern das einfache *da*: wohin will dieser gehen, da *wir* ihn (nach seiner Aussage) nicht finden werden? Es giebt für die *Unbekanntheit* des *ποῦ* den Grund. — *εἰς τ. διασπ. τ. Ἑλλ.*) in die Zerstreuung unter den Hellenen. Vrgl. *Winer* p. 176. und zum Sachverhalt: *Schneckenb.* neuest. Zeitgesch. p. 94 ff. Das *Subject* der *διασπορά* sind die *Juden* *), welche ausserhalb Palästina's unter den Heiden zerstreut leben, und letzteres bezeichnet der Genit. *τῶν Ἑλλήν.* Vrgl. 1. Petr. 1, 1. und dazu *Steiger* u. *Huther*. Anders 2. Makk. 1, 27. LXX. Ps. 146, 2. Das *Abstract.* *διασπορά* aber ist die Zusammenfassung der Concreta, wie *περιτομή* u. a. S. 2. Makk. 1. 1. Da *Ἑλληνες* im N. T. durchgängig die *Heiden*, nicht aber die Hellenisten (Griechische Juden) bezeichnet (auch 12, 20.), so ist es falsch, *τῶν Ἑλλήν.* von *diesen* zu verstehen und als das *Subject* der *διασπορά* zu nehmen (*Scalig.*, *Lightf.*, *Hammond*, *B. Crus.*, *Ammon*), und *διδάσκ. τ. Ἑλλ.*: die Hellenisten lehren. Der Gedanke ist vielmehr: Jesus wolle sich doch nicht zu den unter den Heiden zerstreuten Juden begeben, um von da aus mit den *Heiden* anzuknüpfen und deren Lehrer zu werden? So verlief nachmals wirklich die Bekehrungsthätigkeit der *Apostel*. — V. 36. *τίς ἐστιν*) ihr höhnischer Einfall genügt ihnen selbst nicht; denn dass sie ihn *suchen* würden, und dass sie nicht *zu ihm kommen könnten*, — sie wissen nicht, was diese seine Behauptung für einen Sinn habe (*τίς ἐστιν* etc.).

V. 37. Da der *achte* Tag (der 22. Tisri) nach Lev. 23, 35 f. 39. Num. 29, 35. Nehem. 8, 18. den sieben eigentlichen Festtagen mit zugezählt wurde, wie denn auch *Succah* f. 48. 1. der *letzte* Tag des Festes der *achte* ist, so hat gewiss auch Johannes *diesen* Tag, nicht den siebenten (*Theophyl.*, *Buxt.*, *Beng.*, *Reland*, *Paulus*, *Ammon*) gemeint, zumal es überhaupt in späterer Zeit gangbar war, von ei-

*) nicht die *Heiden*, so dass ἡ διασπ. τ. Ἑλλ. gleich *dispersi Graeci* wäre (*Chrys.* u. s. Nachfolger, *Rupert.*, *Maldonat.*, *Hengstenb.* u. M.). Treffend dagegen *Beza*: „Vix conveniret ipsis indigenis populis nomen *διασπορᾶς*.“

ner achttägigen Laubhüttenfeier zu reden (2. Makk. 10, 6. Joseph. Antt. 3, 10, 4. Gem. Eruvin. 40. 2. Midr. Cohel. 118. 3.). Dem entspricht auch die sehr freie Uebersetzung ἐξόδιον (*Fest-Ausgang*), durch welche die LXX. die Benennung des achten Tages עֶצְרָתָא (Lev. 23, 36. Num. 29, 35. Neh. 8, 18.), d. i. *Versammlung*, ausdrücken; vrgl. *Ewald* Alterth. p. 481. — τῇ μεγάλῃ dem (vorzugsweise) *grossen*, *feierlichen*. Vrgl. 19, 31. Der superlative Begriff liegt in der Beziehung des durch das Attribut ausgezeichneten Tages zu den übrigen Festtagen. Worin die besondere Auszeichnung desselben *bestanden* habe? Er war eben der grosse Schlusstag des Festes, zur *feierlichen Rückkehr* aus den Hütten in den Tempel bestimmt (*Ewald* Alterth. I. 1.) und als Sabbath geheiligt nach Lev. 23, 35 f. Die Deutung von ἐξόδιον bei Philo de Septenario II. p. 298., dass es der Schluss sämmtlicher Jahresfeste sei, gehört, da τῇ μεγάλῃ nur in Beziehung zum Laubhüttenfest steht, so wenig hieher wie die Bezeichnung יום טוב im Tr. *Succah*, da diess nichts weiter als *Festtag* heisst. Zwar hatte nach Tr. *Succah* (s. *Lightf.* p. 1032 f.) dieser Tag besondere Gebräuche, Opfer, Gesänge, doch wird *nicht mehr* geboten, als ihn zu ehren „sicut reliquos dies festi.“ Seine μεγαλότης aber lag eben darin, dass er das ganze grosse Fest zum heiligen Abschluss brachte. — Die *ausdrückliche Bezeichnung* des Tages durch τῇ μεγάλῃ entspricht dem *feierlichen Auftritte* Jesu mit dem grossen Worte der Einladung und Verheissung V. 37. 38. Das *Feierliche* aber dieses Auftrittes stellt sich auch in εἰστήκει (*er stand da*) und in ἔκραξε (s. z. V. 28.) dar. — ἐάν τις διψᾷ etc.) vom geistlichen Bedürfen *) und geistlicher Befriedigung, wie 4, 15. in der Rede mit der Samariterin und 6, 35. Matth. 5, 6. Wie Jesus *hier* auf *diesen bildlichen* Ausdruck kam, beruht auf sich. Es bedurfte einer besondern Veranlassung dazu nicht einmal, am wenigsten an einem so freudvollen, nach Plut. Symp. 4, 6, 2. sogar bacchantischen Feste mit seinen Gelagen. *Gewöhnlich* nimmt man als Anlass die täglichen *Libationen* an, welche an den sieben Festtagen (doch nach R. Juda in Succah 4, 9. auch am achten Tage) zur Zeit des Morgenopfers geschahen, indem nämlich ein Priester in einem goldenen Krüge von drei Log Wasser aus der Quelle

*) *Luther*: „ein herzlich Verlangen, ja ein betrübtes, elendes, erschrecktes, geschlagenes Gewissen, ein verzagt erschrocken Herz, das da gern wissen wollte, wie es mit Gott dran wäre“

Siloah holte, und dieses, so wie ausserdem auch Wein, an der Westseite des Altars in zwei durchlöchernte Schalen unter Lobgesängen und Musik ausgoss. S. *Dachs Succah* p. 368 f. Die Berücksichtigung dieser Libation *kann*, da sie zu den *Eigenthümlichkeiten* des Festes überhaupt gehörte, auch in dem Fall, wenn sie am achten Tage *nicht* mehr statt fand, gedacht werden, wobei es gleichgültig ist, ob sie aus der antiken Idee der Wasserspende überhaupt (1. Sam. 7, 6. Hom. Od. μ , 362. al., so *de Wette*), oder nach den Rabbinen (so auch *Hengstenb.*) aus Jes. 12, 3. herrührte, welche Worte bei der Libation vom Volke gesungen wurden. Aber die ganze Anknüpfung der Rede Jesu an diese Libation ist um so zweifelhafter, da er vom *Trinken* redet, und diess das *wesentliche* Moment seines Ausspruchs ist. Willkürlich eintragend *Godet*: er vergleiche sich mit dem *Wasserfelsen in der Wüste* und (vrgl. 1. Kor. 10, 4.) stelle sich als diesen *wahren* Felsen dar.

V. 38. Jenes *πίνειν* vollzieht sich durch den Glauben; daher der *Fortschritt* der Rede: $\delta\ \pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\omega\nu$ etc. — $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu\ \eta\ \gamma\rho.$) ist Ausführungsformel und kann daher nicht zu $\delta\ \pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\omega\nu\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\mu\acute{\epsilon}$ gehören, so dass es den *schriftgemässen* Glauben bezeichne (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Calov.* u. M.), sondern $\delta\ \pi\iota\sigma\tau.$ ist Nominat. absol. (vrgl. z. 6, 39.), und $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu$ etc. gehört zum folgenden *ποταμοὶ* etc., welche Worte als *Schriftausspruch* bezeichnet werden. Zwar findet sich eine gleichlautende Stelle nicht, aber das Citat ist nur frei dem Gedanken nach aus Bestandtheilen verschiedener Stellen zusammengesetzt, besonders Jes. 44, 3. 55, 1. 58, 11. (vrgl. auch Ez. 47, 1. 12. Zach. 13, 1. 14, 8. Joel 3, 1. 23.; nicht aber Cant. 4, 12. 15.). *Godet* bezieht auf die Geschichte vom Felsen in der Wüste Ex. 17, 6. Num. 20, 11. Weder der Sache (denn das Subject ist der Trinkende) noch den Ausdrücken entsprechend. Speciell an diejenigen Stellen zu denken, in welchen von einem aus dem Tempelberge ausfliessenden Strome die Rede sei, so dass der Gläubige als lebendiger Tempel dargestellt werde (*Olsh.*), trägt ohne Recht des Contextes ein, und ergiebt eine unpassende Vergleichung (*χοιλίας*). Letzteres auch gegen *Gieseler* (in d. Stud. und Krit. 1829. p. 138 f.), welchem *Lange* L. J. II. p. 945. gefolgt ist. Auf einen *apokryphischen* oder *verlorenen* kanonischen Spruch (*Whiston*, *Seml.*, *Paulus*, vrgl. auch *Weizsäck.* p. 518. *Bleek* p. 234. und in d. Stud. u. Krit. 1853. p. 331.) zu greifen, wobei *Ewald* an ein nicht mehr vorhandenes Stück der Proverbien oder an ein ähnliches Spruch-

buch denkt, ist bei der Freiheit, mit welcher Schriftstellen angeführt und verschmolzen wurden, so wie bei dem Mangel jeder anderweiten sichern Spur ausserkanonischer oder nicht mehr im A. T. erhaltener kanonischer Anführungen in den Reden Jesu, zu gewagt und unnöthig, wenngleich grade das charakteristische ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ in keiner der obigen Stellen sich findet, was allerdings auffällig bleibt, jedoch nicht durch Vergleichung von Cant. 7, 3. ungehörig zu erledigen ist (*Hengstenb.*). Dieser Ausdruck aber: „aus dessen Leibe“ bot sich im Zusammenhange der bildlichen Darstellung sehr natürlich dar; das getrunkene Wasser wird in seinem Leibe zu einem Quell, welcher Flüsse lebendigen Wassers ausströmen lassen wird, d. h. *die göttliche Gnade und Wahrheit, welche der Glaubende aus Christi Fülle in sein inneres Leben aufgenommen hat, bleibt nicht in ihm selbst verschlossen, sondern wird sich in reicher Maasse auch Anderen lebendig wirksam mittheilen*, so dass das neue göttliche Leben von Einem auf den Andern überströmt. Die Sache im Bilde vorgestellt, entstehen diese ποταμοί aus dem getrunkenen Wasser *in der κοιλία*, und strömen *aus* ihr hervor durch *mündlichen* Erguss*), da die gemeinte Wirksamkeit nach aussen eben *durch* begeisterte *mündliche* Weitermittheilung der eigenen Erfahrung göttlicher Gnade und Wahrheit geschieht (πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν, 2. Kor. 4, 13.). Der geisterfüllte Wechselverkehr seit dem Pfingstfest, das Reden in Psalmen und Lobgesängen, die charismatische Erbauung in den Versammlungen bis zum Zungenreden, die ganze Wirksamkeit der Apostel, eines Stephanus u. s. w. sind hierzu der reiche geschichtliche Kommentar. Es erhellt sonach, dass κοιλία nicht, wie *gewöhnlich* gedeutet wird, die *Innerlichkeit* oder das *Herz* des Menschen bezeichnet (Prov. 20, 27. Sir. 19, 12. 51, 21. LXX. Ps. 40, 9. nach A., vrgl. d. Lat. viscera), sondern ganz in seiner eigentlichen Bedeutung *Bauchhöhle* zu belassen ist, in Gemässheit des *Bildes*, durch welches der Ausdruck bestimmt wird**). Auch ist das Strömen der

*) Vrgl. ἐρεῖξομαι Matth. 13, 35.

**) Schon Chrys. und seine Nachfolger nahmen κοιλίας gleich καρδίας. Verwechslung des Bildes mit dessen Deutung. Lediglich auf derselben Verwechslung beruht der Einwand Hofmann's (Schriftbew. II. 2. p. 13.), dass ja das hier gemeinte Wasser nicht in die Bauchhöhle komme. Nach der bildlich plastischen Darstellung kommt's hinein, weil's *getrunken* wird, was ja ebenfalls *bildlich* ist. Wenn aber Hofm. selbst einen *innerleiblichen Quellort* des heil. Geistes bezeichnet findet, so wird auch er mit dem Begriffe des Innerleiblichen

Flüsse nicht von der Wirksamkeit auf das *Subject selbst* zu verstehen (*B. Crus.*: „sein Gemüth wird aus der Tiefe heraus unendlich fort Erquickung, Befriedigung haben“, vrgl. *Maier*), sondern von der Wirksamkeit *nach aussen*, wie ἐκ τ. κοιλ. beweist, daher der verwandte Spruch 4, 14. nicht gleich ist. Verbindet man ὁ πιστ. εἰς ἐμέ mit πινέτω, so geht αὐτοῦ auf Christum, und als Sinn des Ganzen kommt heraus: „Der Durstige möge zu mir kommen, und der an mich Gläubige möge von mir trinken, denn auf mich bezieht sich das, was die Schrift sagt von einem Strome, der in der Messianischen Zeit von Jehova ausfliessen wird.“ So *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 229 f. u. *Gess* Pers. Chr. p. 166. Dagegen entscheidet aber theils, dass der an Jesum Glaubende bereits von ihm *getrunken hat* (6, 35.), so dass also nicht dem Glaubenden, sondern dem Durstenden die Aufforderung zu trinken gelten muss, theils dass der Ausdruck ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ nicht *motivirt* wäre, wenn es auf Jesum, und nicht auf *den* ginge, welcher das πινέτω gethan hat (*Nonn.*: διὰ γαστρός ἐκείνου). — ἴδωρ ζῶν wie 4, 10.; ζῶντος δὲ, ἡγουν αἰεὶ ἐνεργοῦντος, ἀεικινήτου, *Euth. Zig.* — Beachte noch das nachdrücklich und gesperrt vorangestellte ποταμοί; „nicht mit einem Löffel voll oder mit einer Röhre und Zapfen, sondern mit ganzen Strömen“, *Luther*.

V. 39. Nicht interpolirte Glosse (*Scholten*), sondern Johanneische Bemerkung zum Verständniss dieses Spruchs. Jesus habe damit gemeint, dass jene Wirksamkeit nach aussen nicht sogleich, sondern erst *durch den nach seiner Verherrlichung zu empfangenden Geist* eintreten werde. *Dieser*, selbstverständlich und auch nach οὗ ἔμελλον etc. unzweifelhaft der *heilige Geist*, dieser sei es, welcher die Ströme lebendigen Wassers aus ihnen hervortreiben werde. Die Deutung des Joh., wie sie aus der eigensten Erfahrung

von der Vorstellung der *κοιλία*, weil der Text selbst dieses Bild in Concinnität mit dem des Trinkens gegeben hat, nicht loskommen können, wenn nicht einer dem Texte fremden exegetischen Prüderie der concrete Ausdruck nachstehen und beliebig verwischt werden soll: *κοιλία* heisst an *keiner* Stelle des N. T. etwas Anderes als *Leib, Bauch*. — Sonderbar ungehörig zur Einheit des Bildes findet jetzt *Lange* nach *Beng.* (vrgl. auch *Weizsäcker*) in *κοιλία* eine Auspielung auf den *Bauch des goldenen Krugs* (s. z. V. 37.), *Godet* aber auf die *innere Höhlung des Wasserfelsen*, so dass ἐκ τ. κοιλ. αὐτοῦ dem מִמְּנוֹתָ Ex. 17. 6. entspreche. So erfinderisch ist typologisches Gelüste.

stammt, ist *richtig*, da das Princip des christlichen Wirkens in die Gemeinschaft hin und überhaupt nach aussen nichts Anderes als eben der heilige Geist ist, dieser aber erst nach der Himmelfahrt gegeben wurde, und nun die Gläubigen durch denselben mit neuen Zungen und prophetisch redeten, die Apostel predigten u. s. w. Vorher finden sich solche mächtige Strömungen der Glaubensthätigkeit nach aussen nicht. Der Einwand gegen die Richtigkeit der Joh. Auslegung, dass *ρεύσουσιν* ein relatives Futur. sei, und nicht auf die erst künftig eintretende Geistesausgiessung sich beziehe (*de Wette*), fällt durch die Beachtung des *starken* Ausdruckes *ποταμοὶ* etc. V. 38., welchen Joh. richtig dahin würdigt, dass er nicht die eigene individuelle Glaubensthätigkeit auf Andere, so weit sie vor dem Geistesempfangen möglich war, abbilde, sondern etwas Grösseres und Gewaltigeres, was eben die *vom heil. Geiste* erregten und getragenen *Ströme* des neuen Lebens, die aus dem Munde der Gläubigen hervordrangen, gewesen sind. Das Starke und Eminente des Ausdrucks (*ποταμοὶ* etc.) lässt daher ein *ποτέ* oder dergl. bei *ρεύσουσιν* als völlig entbehrlich erscheinen (gegen *Lücke*), und wenn *Lücke* die Johann. Deutung zwar *epexegetisch* richtig, aber *exegetisch* ungenau nennt, so ist dabei übersehen, dass Joh. nicht unter *dem lebendigen Wasser selbst* den heiligen Geist verstanden wissen will, sondern nur *von dem ganzen Ausspruche* sagt, Jesus habe ihn vom heiligen Geiste gemeint, dem christlichen Bewusstsein überlassend, den Geist als das *Agens*, als die göttliche charismatische *Triebkraft* der lebendigen Wasserströme zu denken. — Zu bemerken ist noch, dass zwar die Libation des Hüttenfestes von den Rabbinen als Symbol der Geistesergiessung gedeutet wird (s. *Lightf.*), dass diess aber mit dem Spruche Jesu und dessen Auslegung um so weniger in Verbindung zu setzen ist, je unsicherer überhaupt eine Beziehung der Worte auf jene Libation sich darstellt, s. z. V. 37. — οὐπω γὰρ ἦν πνεῦμα) *nondum enim aderat* (1, 9.), zur Begründung des οὐ ἔμελλον λαμβάνειν als Ausdruckes des noch *Zukünftigen*. Das ἦν, *er war da* (auf Erden), wird durch δεδομένον (*Lachm.*) richtig glossirt (vgl. z. Act. 19, 2.); nur Jesus selbst hatte ihn, und zwar in ganzer Fülle (3, 34.). Der absolute Ausdruck οὐπω ἦν ist daher nicht relativisch (von einer das frühere ausser Betracht setzenden Steigerung) zu schwächen, wie *Hengstenb.* u. *Brückn.* wollen, sondern: „Zu der Zeit, da Christus predigte, *verhiess* er den heiligen Geist, und darum war der

heilige Geist *noch nicht da*“, Luther *). Uebrigens streitet der Satz nicht mit der alttestamentlichen (Ps. 51, 13. 1. Sam. 16, 11. 13.), namentlich prophetischen (2. Petr. 1, 21. Act. 28, 25. 1, 16.) Geisteswirksamkeit, da an u. St. von dem Geiste, so fern er das Princip des *specifisch christlichen* Lebens ist, geredet wird. In *dieser charakteristischen Bestimmtheit*, in welcher er eben das *πνεῦμα Χριστοῦ*, das *πν. τῆς ἐπαγγελίας* (Eph. 1, 13.), *τῆς νίοθεσίας* (Rom. 8, 15.), *τῆς χάριτος* (Hebr. 10, 29.), der *ἀρχαβὼν τῆς κληρονομίας* (Eph. 1, 14.), der Geist des Auferweckers Jesu aus den Todten (Rom. 8, 11.) ist und verheissungsmässig nach der *Erhöhung Christi* gegeben werden sollte (Act. 2, 33.), *war er noch nicht da*, wie ja auch die Gnade und Wahrheit nach 1, 17. erst durch Christum geworden ist. Der Grund des οὐπω ἦν ist: *weil Jesus noch nicht zur Glorie erhoben war*. Er musste erst auf dem Wege des Todes zum *Himmel* zurückkehren und das *himmlische Regiment* antreten, um als *σύνθρονος* des Vaters und Herr über Alles (17, 5. 1. Kor. 15, 25.) und auch des Geistes Herr (2. Kor. 3, 18.) den Geist vom Himmel aus zu *senden*, 16, 7. Diese *Sendung* war die Bedingung des nachmaligen εἶναι (adesse). „Die Ausgiessung des Geistes war die Erweisung seiner eingetretenen Ueberweltlichkeit“ (Hofm. Schriftbeweis I. p. 196.), wie denn auch das Amt des Geistes, Christum zu verherrlichen (16, 14.), die eingetretene δόξα Christi zur Voraussetzung seiner Ausrichtung hat. Bis dahin blieben die Gläubigen an die *persönliche* Erscheinung Jesu gewiesen; dieser aber war der Inhaber des Geistes, welcher, wenngleich in seiner Fülle Jesu selbst verliehen (3, 34.), und obwohl von ihm aus auch in den Seinen wirkend (3, 6. 6, 63. Luk. 9, 55.), doch erst nach dessen Rückkehr in die Herrlichkeit (Eph. 4, 7 f.) zur Mittheilung an die Gläubigen als der Paraklet und Stellvertreter Jesu zur Fortführung seines Werkes bestimmt war. S. Kap. 14—16. Damit streitet auch 20, 21 f. nicht; s. z. d. St. An eine Identität**) des verklärten Christus mit dem heil. Geiste ist

*) Vrgl. Flacius Clav. II. p. 326.: „sc. propalam datus. Videtur negari substantia, cum tamen accidens negetur.“ S. auch Calvin.

**) Tholuck: „der den Gläubigen mitgetheilte Geist als der zu Geist verklärte Menschensohn selbst.“ Einer solchen Vorstellung widerspricht schon Phil. 3, 21. entschieden genug. Aehnliches hat Wörner Verhältn. d. Geistes p. 57. von „Erhebung des Fleisches Christi in des Geistes eigene Gestalt“ u. s. w. Umgekehrt Baur neutest. Theol. p. 385.: erst mit seinem Tode sei der *bisher* mit ihm *identische* Geist von seiner Person entbunden worden, um als selbstständiges Princip wirken zu können.

nicht entfernt zu denken (vrgl. z. 2. Kor. 3, 17. u. s. auch *Gess Pers. Chr.* p. 155.). Aber man darf auch nicht mit *de Wette* den Grund des Ausspruchs in die *Receptivität der Jünger* schieben, die erst nach Jesu Hingang zur reinen und selbstthätigen Entwicklung ihrer Geisteskeime gelangt seien, was textwidrig ist. Eben so wenig kann man die $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ Christi als *Schranke* des Geistes fassen (*Luthardt*) oder die *Versöhnung durch den Tod* Jesu als Mittelglied einfügen (*Messner Lehre d. Ap.* p. 342., *Hengstenb.* u. *Aeltere*), da die Pointe in der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ Christi liegt (vrgl. *Godet* u. *Weiss Lehrbegr.* p. 286 f.), nicht in dem ihr vorgängigen Tode, noch in der durch den Glauben bereiteten Subjectivität. Diess auch gegen *Baeuml.*, welcher nicht den objectiven heil. Geist, sondern den von ihm in den Gläubigen *gewirkten* Geist versteht, was $\tau\acute{o}$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ niemals *heisst* und hier auch wegen $\lambda\alpha\upsilon\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ nicht heissen *kann*.

V. 40—43. $\text{Ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων τούτων}$ (s. d. krit. Anm.) etc. stellt nun am Schluss dieser sämmtlichen Festreden Jesu (V. 14—39.) die verschiedenen Eindrücke zusammen, welche dieselben auf das Volk gemacht hatten, in Bezug auf das Urtheil über die Person Jesu. *Aus dem Volke nun sagten Manche, nachdem sie diese Reden gehört hatten*, u. s. w. Bei ἐκ τοῦ ὄχλου ist *τινές* zu denken wie 16, 17. *Buttm.* neut. Gr. p. 138. *Xen. Mem.* 4, 5, 22. u. dazu *Bornem.* Mit δ $\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\eta\varsigma$ ist, wie 1, 21. der Deut. 18, 15. Verheissene gemeint, aber nicht als der Messias, sondern der ihm vorangehende *Prophet*, dessen nähere Bestimmung man auf sich beruhen lässt. — $\mu\grave{\eta}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \text{ἐκ τ. Γαλ.}$ etc.) *denn doch nicht aus Gal. kommt der Messias?* $\gamma\acute{\alpha}\rho$ bezieht sich auf die Behauptung der $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota$, und begründet den *Widerspruch* gegen dieselbe, welcher in $\omicron\iota\ \delta\epsilon\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\omicron\nu$ angedeutet ist. S. *Hartung Partikell.* I. p. 475. *Baeuml. Partik.* p. 73. Christi Geburt zu *Bethlehem* war der Menge unbekannt. Joh. aber referirt alle die verschiedenen Meinungen an u. St. rein objectiv, daher aus dem Mangel einer Berichtigung seinerseits nicht zu vermuthen ist, *dem Evangelisten selbst* sei die Geburt zu Bethlehem unbekannt gewesen (*de Wette, Weisse, Keim*; vrgl. *Scholten*). *Baur* p. 169. benutzt u. St. (und V. 52.), um dem Verf. das *historische* Interesse bei Abfassung seiner Schrift abzusprechen. Zu viel geschlossen, da jeder Leser die Berichtigung unmittelbar selbst und aus eigener Kenntniss bereit hatte. — $\eta\ \gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$) Mich. 5, 1. Jes. 11, 1. Jer. 23, 5. — $\delta\pi\omicron\nu\ \tilde{\eta}\nu\ \mathcal{A.}$) *wo sich David befand.* Er war zu Bethl. geboren und verlebte daselbst als Hirte seine Ju-

gendzeit. 1. Sam. 16. — *Eine Spaltung* (ἐκάστων μέρους φιλονεικοῦτος, *Euth. Zig.*) also entstand im Volke seinethalben. Vrgl. 9, 16. 10, 19. 1. Kor. 1, 10. Act. 14, 4. 23, 7. Herod. 7, 219.: καὶ σφρων ἐσχίζοντο αἱ γνώμαι. Xen. Sympos. 4, 59. Herod. 6, 109. Eur. Hec. 119. u. dazu *Pflugk*.

V. 44. Ἐξ αὐτῶν) Natürlich Solche, die der zuletzt angeführten Ansicht angehörten. Der Streit hatte sie erhitzt. Die gesperrte Voranstellung von τινές giebt diesem einen besondern Nachdruck. *Etliche* aber waren aus dem Volke gewillt u. s. w. — ἀλλ' οὐδείς etc.) nach V. 30. durch göttliche Verhütung (ἐπεχόμενος ἀοράτως, *Euth. Zig.*). Ueber ἐπιβάλλ. τ. χεῖρ. vrgl. z. Act. 12, 1. — Nach *de Wette* (vrgl. auch *Luthardt*) soll es die Meinung sein können, dass sie die *schüchternen Gerichtsdienere unterstützen* oder für sie handeln wollten. Eingetragen; nach Joh. hatten sie Lust zu einem *Acte der Volksjustiz*, unabhängig von den Gerichtsdienern, aber die Ausführung unterblieb.

V. 45 f. Οὔν) also, in Folge dessen, dass Niemand und auch sie nicht Hand an Jesum zu legen vermocht hatten. — οἱ ὑπηρέται) In Gemässheit des erhaltenen Verhaftsbefehls V. 32. waren sie bis jetzt Jesu nahe geblieben, um seiner habhaft zu werden. Aber die göttliche Gewalt und Majestät seiner Reden, deren Eindruck ohne Zweifel auch das Handanlegen der τινές V. 44. verhinderte, hatte den Gerichtsdienern nicht nur die Vollziehung jenes Befehls, sondern auch jede Ausflucht oder Entschuldigung moralisch unmöglich gemacht; sie waren *überwältiget*, daher *Schleierm.* nicht hätte schliessen sollen, dass sie keinen *amtlichen* Verhaftsbefehl gehabt hätten. — τοὺς ἀρχιερ. κ. Φαρ.) hier durch Nichtwiederholung des Artikels als *Eine Kategorie* zusammengefasst, nämlich als die *Sanhedristen*, welche versammelt in der Session zu denken sind. Bei der ersten Erwähnung V. 32. wurden beide Theile mit logischer Nachdrücklichkeit aus einander gehalten. S. *Dis-sen* ad Dem. de cor. p. 373 f. — ἐκείνου) die ἀρχιερ. κ. Φαρισ.; vom nächsten, aber dem Schreibenden fern stehenden Subject. *Winer* p. 148. u. *Ast* ad Plat. Polit. p. 417. Lex. Plat. I. p. 658 f. — V. 46. Das an sich entbehrliche ὡς οἷτος ὁ ἄνθρωπος hat etwas Feierliches. „Es ist eine *gewaltige* Rede und ein *starkes* Wort, dass sie in *Demuth* also reden“, *Luther*. „Character veritatis etiam idiotas convincentis prae dominis eorum“, *Beng.* Selbstverständlich aber ist, dass Jesus seit V. 32. noch *mehr* geredet haben muss als Joh. aufgenommen hat.

V. 47—49. Die Antwort wird von den *Pharisäern* im Sanhedrin gegeben, als von *dem* Theile desselben, welcher am eifrigsten war, über die Orthodoxie und Hierarchie zu wachen. — *μὴ καὶ ὑμεῖς*) *doch nicht auch ihr*, — Diener des heiligen Gerichts, die sich nur in strenger Loyalität nach ihren Vorgesetzten zu richten haben. Daher die folgende Frage: *doch nicht einer aus den Sanhedristen ist gläubig geworden an ihn, oder aus den Pharisäern?* Letztere sind als die Classe der *orthodoxen und angesehensten Theologen*, die zum Muster dienen sollen, abgesehen von ihrer theilweisen Mitgliederschaft des Sanhedrin, noch besonders genannt. — *ἀλλά*) *at*, abbrechend und rasch zur folgenden gegentheiligen Ausrufung überführend, *Baeuml.* Partik. p. 15. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 78. — *ὁ ὄχλος οὗτος*) *das Volk da*, mit grösster Verachtung gesprochen. Das *Jesu anhangende Volk*, dieser *Pöbelhaufe* in ihrem Sinne, steht ihnen vor Augen. Es versteht sich übrigens von selbst, dass die Redenden ihre amtlichen Diener *nicht* mit zum *ὄχλος* rechnen, vielmehr klüglich deren Bewusstsein von dem Begriffe des *ὄχλος* *sondern*. — *ὁ μὴ γινώσκ. τ. νόμον*) daher es auch einen solchen Uebertreter des Gesetzes für den Propheten oder gar für den Messias hält V. 40 f. — *ἐπάρατοί εἰσι*) *verflucht sind sie*, dem göttlichen Zorne verfallen! Der *Plural.* ist durch das collective *ὁ ὄχλος* gerechtfertigt, vrgl. V. 44. Der Ausruf selbst ist lediglich als blind *leidenschaftliche Aussage* *), als hochmüthiger Ausbruch der *rabies theologica*, keinesweges aber als *Decret* (*Kuinoel* u. M.) zu fassen, als hätte der Sanhedrin jetzt *beschlossen*, oder wenigstens sofort nach Maassgabe des unbedachten Wortes *formulirt* (*Luthardt*), was 9, 22. erwähnt ist. Eine solche Bannung des *ὄχλος* in Masse wäre *ungereimt* gewesen. Ueber die gränzenlose Verachtung des Jüdischen Gelehrtenstolzes gegen die ungelehrte Menge (*עם תאריך*) s. *Wetst.* u. *Lampe* z. St. *Gfrörer* in d. Tüb. Zeitschr. 1838. I. p. 130. u. Jahrb. d. Heils I. p. 240 ff. — *ἐπάρατος* (s. d. krit. Anm.), sonst nicht im N. T., auch nicht b. d. LXX. u. Apokr., ist classisch.

V. 50 f. Die Pharisäer im Sanhedrin hatten sich V. 47—49. so entschieden und leidenschaftlich gegen Jesum ausgesprochen, als ob seine Schuld bereits eine ausgemachte Sache wäre. Dagegen erhebt nun *Nikodemus*, welcher seit-

*) nicht *discursiver* Natur, als hätten sie aus der Nichtkenntniß des Gesetzes die Nichtbefolgung geschlossen (*Ewald*). So reflectirend war die Stimmung nicht.

dem, dass er mit Jesu die nächtliche Unterredung gehabt, im Stillen ihm zugewendet war, eine Einsprache, in welcher er nüchtern, schlicht und recht die erhitzen Collegen selbst auf das *Gesetz* (s. Ex. 23, 1. Deut. 1, 16 f. 19, 15.) verweist. — *πρὸς αὐτούς*) zu den Pharisäern V. 47. — *ὁ ἐλθὼν — αὐτῶν*) *der vordem zu Jesu gekommen ist, obgleich er Einer von ihnen* (den Pharisäern) *war*, 3, 1. — *μὴ ὁ νόμος* etc.) Den Ton hat *ὁ νόμος*: doch nicht unser *Gesetz* richtet u. s. w.? Das *Gesetz* zu kennen, hatten sie ja so eben dem Volke abgesprochen. und gingen doch selbst damit um, ganz *gesetzwidrig* zu verfahren. — *τὸν ἄνθρ.*) *den Menschen*; der Artikel bezeichnet den jedesmal in dem gegebenen Falle in Frage tretenden. S. z. 2, 25. — Bei *ἀκούσῃ* (Deut. 1, 16 f.) und *γνῶ* ist nicht *ὁ κριτής* zu ergänzen, da die Identität des Subjectes zum Gedanken wesentlich ist, sondern das *Gesetz selbst* ist als die (durch den Richter) verhörende und den Thatbestand erkennende Instanz gedacht und personificirt. Eine ähnliche Personif.: Plat. de rep. 7. p. 538. D. Vgl. *νόμος πάντων βασιλεύς* aus Pindar b. Herod. 3, 38. — *τί ποιεῖ*) *was er thut*, wie sein Thun beschaffen ist.

V. 52. *Doch nicht auch du bist* (wie Jesus) *aus Galiläa*? so dass also deine Sympathie für ihn *eine landsmännische* ist? — *ὅτι προφητῆς* etc.) *ein Prophet*, nicht: „eine prophetische Hauptfigur und grössere Anzahl von Propheten“ (*Hengstenb.*); auch nicht: nicht aufgetreten ist *in der Person Jesu* ein Prophet aus Gal. (*Godet*), sondern das Aufgetretensein eines Propheten aus Gal. wird *überhaupt als Thatsache der Geschichte* verneint; daher auch das *Perf.* Nichts anderes geben die klaren Worte. Gegen *Godet's* überh. völlig grundlosen Einwand, Joh. hätte *οὐδεὶς προφ.* schreiben müssen, genügt schon die Verweisung auf 4, 44. Die Sanhedristen führte der unbedachte Eifer zu geschichtlichem *Irrthum*; denn abgesehen von der *unbekannten* Herkunft vieler Propheten, war wenigstens *Jonas* nach 2. Reg. 14, 25. aus Galiläa *). Dieser Irrthum kann weder auf kritischem **) noch auf exegetischem Wege entfernt, darf

*) nicht auch *Elias*, dessen Thisbe in Gilead lag (s. *Thenius* zu 1. Reg. 17, 1. *Fräzschke* z. Tob. 1, 2. *Kurtz* in *Herzog's* Encykl. III. p. 754.). Ob ferner das Elkosch. aus welchem *Nahum* war, in Galiläa und überh. in Palaestina, und nicht vielmehr in Assyrien (*Michael.*, *Eichh.*, *Ewald* u. M.) zu suchen ist, ist sehr zweifelhaft. *Hosea* (s. 7, 1. 5.) war aus dem nördlichen Reich Israel (Samarita).

**) nämlich durch Bevorzugung der Lesart *ἐγείρεται*, nach welcher man nur das *jetzige* Auftreten eines Propheten aus Galiläa ver-

aber auch nicht gegen die Aechtheit des Evangel. benutzt werden (*Bretschn.*), da dieser Irrung eine Berichtigung zuzufügen um so weniger nöthig war, als sie Jesum, der *nicht* aus Galiläa war, gar nicht traf. Diess zugleich gegen *Baur* p. 169. — Die *Argumentation*, welche in *ὅτι προφ.* etc. liegt, geht vom Allgemeinen zum Besondern (*geschweige denn der Messias!*) und ist ein negativer Inductionsschluss.

V. 53. zur unächten Perikope von der Ehebrecherin gehörig. — *Und es ging ein Jeglicher*, nämlich der im Tempel Versammelten, *in sein Haus*, so dass der Schluss der ganzen V. 37 ff. enthaltenen Scene berichtet wird. Mit der Fassung von den *Sanhedristen*, welche unverrichteter Sache aus einander gegangen, streitet 8, 1. (gegen *Grot.*, *Lampe* u. V. auch *Maier* u. *Lange*). Die Beziehung auf die *Festpilger*, welche in ihre Heimath zurückgekehrt seien (*Paulus*), ist wider 8, 2.

Kap. VIII.

Die Perikope von der Ehebrecherin 1–11. mit 7, 53. ist ein aus der apostolischen Zeit herrührendes Schriftstück eines unbekannten Verfassers, welches, in verschiedenen Textgestaltungen verbreitet, wahrscheinlich schon im zweiten, spätestens dritten Jahrh. (auch schon Constitutt. Apost. 2, 24, 4. wird sein Vorhandensein im Kanon verrathen) in das Johannesevangel. eingefügt, und zu dessen Anknüpfung an das Vorhergehende die Bemerkung 7, 53. hinzugefügt wurde. Dass die Einschlebung dieser uralten Reliquie evangelischer Geschichte aus dem *Evang. sec. Hebr.* geflossen sei, lässt sich nicht mit mehreren älteren Kritikern (vgl. auch *Lücke* u. *Bleek*) aus *Papias* b. Euseb. H. E. 3, 39. erweisen; denn in den Worten: *ἐκτίθεται* (*Papias*) *δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναίκος ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἥν τὸ καθ' Ἑβραίου εὐαγγέλιον περιέχει*, ist das allgemeine *ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις* und das bloße *διαβληθ.* der schon von *Rufin.* angenommenen Identität nicht günstig. Aber nur das sehr hohe Alterthum und die sehr frühzeitige Einschaltung des Abschnittes in den Johanneischen Text macht es

neint findet (so auch *Tiele Spec. contin. annotationem in loc. nonnull. ev. Joh. Amsterd. 1853.*). Diess *ἐκτίθεται* hätte ja eben nur in der Erfahrung der Geschichte seinen Grund und Sinn, da *προφήτης* ohne Artikel ganz allgemein ist und nicht den *Messias* meinen kann. Diess auch gegen *Baeuml.*

erklärlich, dass er sich schon in den meisten Codd. der Itala, in Vulg. u. anderen Verss. findet, dass ferner *Hieron.* adv. Pelag. 2, 17. für seine Existenz, „in multis et Graecis et Latinis Codd.“ zeugen konnte, dass endlich mehr als hundert der jetzt noch vorhandenen Codd., unter welchen D. F. G. H. K. U. sind, die Perikope enthalten. Für ihre Entstehung in der christlichen Urzeit spricht ausserdem ihr *innerer Charakter*, welcher der Johanneischen Darstellungsweise zwar ganz fremdartig und daher nicht einmal auf eine mündliche Johanneische Quelle zurückzuführen (*Luthardt*), aber dem synoptischen Evangelien-Tone ganz entsprechend ist, und weder einen dogmatischen noch einen kirchengeschichtlichen Grund späterer Erfindung im mindesten verräth. Vrgl. *Calvin*: „nihil apostolico spiritu indignum continet.“ Auch trägt der berichtete Hergang ein so starkes Gepräge der Ursprünglichkeit, und ist so gänzlich keinem andern evangelischen Geschichtsstücke nachgebildet, dass er eine spätere Legenden-Erzählung nicht erkennen lässt, zumal da auch seine *innere Wahrheit* bei der Erklärung selbst gegen die vielfach erregten Zweifel sich rechtfertigen wird. *Aber Johanneisch ist die Erzählung nicht.* Dafür bürgt schon die auffallende, sichtbar eingedrungene Anknüpfung derselben an das Vorhergehende durch 7, 53.; ferner die fremdartige Störung, mit welcher sie die Einheit des 8, 14 ff. fortgesetzten Berichts zerreisst; ferner ihr ganz den synoptischen Berichten ähnlicher Ton und Charakter, wozu insonders auch das bei Joh. nicht vorkommende Vorlegen einer versuchlichen Gesetzfrage gehört; ferner das Hinausgehen Jesu auf den Oelberg und seine Rückkehr in den Tempel, wodurch man in den *letzten* Aufenthalt des Herrn zu Jerus. versetzt wird (Luk. 21.); ferner das gänzliche Fehlen des Johanneischen οὖν, und statt dessen das immer wiederkehrende δέ; endlich die nicht Johanneischen Ausdrücke: ὄρθρου, πᾶς ὁ λαός, καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς, οἱ γραμματ. κ. οἱ Φαρισ., ἐπιμένειν, ἀναμάρτητος, καταλείπεσθαι und κατακρίνειν, auch πλὴν V. 10. (*Elz.*). Zu diesen andern Gründen gesellen sich sehr wichtige äussere, welche beweisen, dass der Abschnitt keinesweges in allen Exemplaren des Johannesevang. Aufnahme gefunden hatte, sondern vielmehr schon seit dem dritten und vierten Jahrh. stillschweigend oder ausdrücklich aus dem kanonischen Texte verwiesen wurde. Denn schon Orig., Apollin., Theodor. Mopsv., Cyr., Chrys., Nonn., Theophyl., Tert., Cypr. u. a. *Väter* (ausser Hier., Ambr., Aug., Sedul., Leo, Chrysol., Cassiod.) nebst den Catenen, schweigen gänzlich von unserer Perikope; Euth. Zig. aber hat und erklärt sie zwar, fällt jedoch das Urtheil: Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ ἐντεῦθεν (7, 53.) ἄχρι τοῦ πάλιν οὖν ἐλάλησεν κ. τ. λ. (8, 12.) παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἐντιγράφοις ἢ οὐκ εὔρηται, ἢ ὠβελίσται. Διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προσθήκη καὶ τοῦτου τεκμήριον, τὸ μὴδὲ τὸν Χρυσόστομον ὅλως μνημονεῦσαι αὐτῶν.

Unter den Verss. sind es Syr. (in Codd., auch der Nestorianer, u. in den ersten Edd.), Syr. p., Copt. (in d. meisten Handschr.), Ar. Sahid. Arm. Goth. Verc. Brix., welchen die Perikope fehlt. Auch sehr alte und wichtige *Codd.* haben sie nicht, nämlich A. B. C. L. T. X. *Δ.* Sin., unter welchen jedoch A. und C. hier defect sind (nach *Tisch.* aber hat C. die Perikope nicht gehabt; s. dessen Ausgabe des Cod. C. Proleg. p. 31.), u. L. u. *Δ.* einen leeren Raum lassen; andere *Codd.* verdächtigen sie durch Asterisken oder einen Obelus, oder erklären sie in Scholien (s. b. *Scholz* u. *Tisch.*) ausdrücklich für verdächtig. Ohne Zweifel würde unser eingeschlichesenes Apocryphum der alten Kritik weniger auffällig geworden sein, wenn es nicht grade im Evang. Joh., sondern bei einem der Synoptiker seinen Platz gefunden hätte. *Aber warum nun grade hier?* Will man dieses Räthsel nicht auf eine zufällige unbekannte Ursache zurückführen, u. also ungelöst lassen, so kann die Stellung daraus begriffen werden, dass eben vorher ein misslungener Verurtheilungsplan der Sanhedristen gegen Jesum berichtet war, und hieran ein neuer, abermals misslungener Versuch, ihn zu stürzen, ganz zweckmässig zu passen schien, und zwar *diese* Erzählung um so mehr, weil der Spruch vom Richten und Nichtrichten V. 15. in ihr eine geschichtliche Erläuterung finden mochte, wobei vielleicht eine alte unkritische Ueberlieferung, dass Joh. der Verfasser des Fragments sei, jede Bedenklichkeit beseitigte. Aber auch in dieser Beziehung zeigt sich schon früh die bessernde Kritik. Denn die *Codd.* 1, 19, 20. al. verweisen die Perikope als zweifelhaften Anhang an das Ende des Evangel.; andere (13. 69. 124. 346.) setzen sie nach Luk. 21, 38., woselbst sie auch, besonders wegen V. 1. und 2. sich dem geschichtlichen Zusammenhange füglich anschliessen würde, möglicher Weise auch in einer der von Luk. gebrauchten Quellen gestanden haben kann. Für *die verschiedenen Recensionen*, in welchen die Exemplare umliefen, zeugen die auffallend vielen Varianten, welche grossen Theils nicht das Gepräge der Zufälligkeit und Willkür, sondern das der verschiedenartigen Ursprünglichkeit an sich tragen. Eine eigenthümliche Textgestaltung hat besonders D., woselbst der Abschnitt so lautet: Ἰησοῦς δὲ ἐπ. εἰς τ. ὄρο. τ. ἐλ. Ὀρθρ. δὲ π. παραγίνεται εἰς τ. ἱερ. κ. π. ὁ λ. ἥρχ. πρὸς αὐτ. Ἀγ. δὲ οἱ γρ. κ. οἱ Φ. ἐπὶ ἁμαρτίᾳ γυν. εἰλημένην, κ. στ. αὐτ. ἐν μ. λ. αὐτῷ ἐκπειράζοντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς, ἵνα ἔχωσι κατηγορίαν αὐτοῦ διδ., αὐτ. ἡγ. κατελλήπται ἐπ. μοιχ. Μωϋσῆς δὲ ἐν τ. νόμῳ ἐκέλευσε τὰς τοιαύτ. λιθάζειν· σὺ δὲ νῦν τί λέγεις; Ὁ δὲ Ἰησοῦς. κ. κ. τ. δ. κατέγραφεν εἰς τ. γ. Ὡς δὲ ἐπ. ἔρωτ., ἀνέκυρσε καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀν. ἡμ. πρ. ἐπ' αὐτὴν βαλλέτω λίθον. Κ. π. κατακύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τ. γ. Ἐκαστος δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο, ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ὥστε πάντας ἐξελεγεῖν, κ. κατελ. μόν. κ. ἡ γυνὴ ἐν μ. οὔσα. Ἀνακ. δὲ ὁ Ἰησοῦς. εἶπ. τῇ γυναικί· ποῦ εἰσιν; οὐδεὶς σε κατεχρ.; Κάκεινη εἶπεν

αὐτῷ οὐδεὶς, κύρ. Ὁ δὲ εἶπεν οὐδὲ ἐγ. σ. κ. "Υπαγε, ἐπὶ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε. — *Verneint* ward die Johanneische Abfassung von *Erasm.*, *Calvin* (?), *Beza*, *Grot.*, *Wetst.*, *Semler*, *Morus*, *Haenlein*, *Wegsch.*, *Paulus*, *Tittm.* (Melet. p. 318 ff.), *Knapp*, *Seyffarth*, *Lücke*, *Credn.*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Krabbe*, *B. Crus.*, *Bleek*, *Weisse*, *Baur*, *de Wette*, *Guericke*, *Reuss*, *Brückn.*, *Luthardt*, *Ewald*, *Bäuml.*, *Hengstenb.*, welcher den Abschnitt für eine tendenziöse Erdichtung hält, *Schenkel*, *Godet*, *Scholten* u. M., wie auch *Lachm.* u. *Tisch.* den Abschnitt aus dem Texte verwiesen haben. *Bretschn.* p. 72 ff. schrieb ihm dem Pseudo-Johannes zu, suchte seine Unwahrheit zu erhärten, und gebrauchte ihn so zur Bestreitung der Aechtheit des Evangel.; ähnlich verfahren *Strauss* und *B. Bauer*, während *Hitzig* (üb. Joh. Markus p. 205 ff.) den Evangelisten Markus für den Verf. hält, bei welchem sie hinter 12, 17. ihre Stelle (nach *Holtzm.* im Urmarkus) gehabt haben soll. *Vertheidigt* dagegen ist die Authentie im Alterthume besonders von *Augustin.* (de Conjug. adult. 2, 7.), welcher *) sein subjectives Urtheil dahin fällt, die Erzählung sei von Schwachgläubigen oder Feinden des wahren Glaubens ausgestossen worden, weil dieselben gefürchtet hätten: „peccandi impunitatem dari mulieribus suis“; — neuerlich von *Mill.*, *Whitby*, *Fabric.*, *Wolf*, *Lampe*, *Bengel*, *Heum.*, *Michael.*, *Storr*, *Dettmers* (Vindiciae αὐθεντίας textus Gr. peric. Joh. 7, 53 ff. Francof. ad Viadr. P. 1. 1793.), *Stündlin* (in 2 Dissert. Gott. 1806.), *Hug* (de conjugii Christ. vinculo indissolub. Frib. 1816. p. 22 ff.), *Kuinoel*, *Möller* (neue Ansichten p. 313 ff.), *Scholz* (Erklär. der Evang. p. 396 ff. u. N. T. I. p. 383.), *Klee* u. M., besonders auch *Maier* I. p. 24 f., *Ebrard*, *Horne* Introduction. of the textual criticism of the N. T. ed. *Tregelles* p. 465 f., *Hilgenf.* Evang. p. 284 ff. u. noch in s. Zeitschr. 1863. p. 317., *Lang.* Für die Aechtheit eines durch freie Variantenbenutzung geläuterten Textes erklärt sich *Schulthess* in *Winer* u. *Engelh.* krit. Journ. V. 3. p. 257—317. — V. 14. ἡ ποῦ ὑπάγω) *Elz.*, *Lachm.*: καὶ ποῦ ὑπ. Aber ἡ haben B. D. K. T. U. X. A. Minusk. u. m. Verss.; καὶ konnte leicht aus dem Vorhergehenden wiederholt werden, wogegen kein Grund vorliegt, weshalb es in ἡ geändert worden wäre. — V. 16. ἀληθής) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἀληθινή, nach B. D. L. T. X. 33. Or. Richtig: ἀληθής kam aus der Umgebung (V. 14. 17.) ein. — V. 20. Nach ἐλάλησεν hat *Elz.* ὁ Ἰησοῦς, gegen entscheidende Zeugen. — V. 26. λέγω) *Lachm.*, *Tisch.*: λαλῶ, nach bedeut. Zeugen, aber aus V. 25. 28. — V. 28. ὁ πατήρ) *Elz.*, *Scholz*: ὁ πατήρ μου. Aber μου fehlt bei D. L. T. X. Sin. 13. 69. 122. al. Slav.

*) Auch *Nikon* im 13. Jahrh. schob die Auslassung der Besorgniss der Schädlichkeit des Inhalts für die Menge zu. *S. Cotel.* Patr. ap. I. p. 235.

Vulg. It. Eus. Cyr. Hilar. Faustin., und ist späterer Zusatz, um das eigenthümliche Verhältniss des *ὁ πατήρ* zu bezeichnen. — V. 29. Nach *μόνον* haben *Elz.*, *Scholz.*: *ὁ πατήρ*. Glosse, welche 253. 259. vor *μόνον* aufgenommen haben. — V. 34. *τῆς ἀμαρτίας*) fehlt nur bei D. Cant. Ver. Clem. Faustin., welche Zeugen zu schwach sind, um es als Glossem zu verurtheilen. Ward weggelassen wegen des folgenden allgemeinen *ὁ δὲ δοῦλος*. — V. 38. *ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν*) *Elz.*, *Scholz.*: *ὃ ἐωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν*. Aber *ἃ* haben B. C. D. K. X. Sin. Minusk. Or.; *ἠκούσατε* u. *τοῦ πατρὸς* lesen B. C. K. L. X. Sin.** Minusk. u. einige Verss. und Väter, auch Or. Die Recepta, von welcher *Tisch.* inconsequent *ἐωράκ.* beibehalten hat, ist mechanische Nachbildung der ersten Vershälfte. Die Pronom. *μου* und *ὑμῶν* sind nach sehr erheblichen Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* als unfeine Scheidungszusätze zu tilgen. Endlich hat *ἃ* auch in der ersten Hälfte so fast ganz gleiche Zeugen mit dem zweiten *ἃ*, dass mit *Lachm.* u. *Tisch.* beide Male *εἷ* zu lesen ist. — V. 39. *ἦτε*) B. D. L. Sin. Vulg. Codd. It. Or. Aug.: *ἐστε*. So *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*; mit Recht vertheidigt von *Buttm.* in d. Stud. und Krit. 1858. p. 474 f. Das anscheinend unlogische Verhältniss von Vorder- und Nachsatz bewirkte, dass man theils *ἐστε* in *ἦτε*, theils *ἐποιεῖτε* in *ποιεῖτε* (Vulg. Or. Aug.) verwandelte. — Nach *ἐποιεῖτε* haben *Elz.*, *Lachm.*: *ἐν*, welches bei erheblichen Zeugen fehlt, und entbehrlicher grammatischer Zusatz ist. — V. 51. *τὸν λόγ.* *τὸν ἐμὸν*) *Lachm.*, *Tisch.*: *τὸν ἐμὸν λόγον*, welches überwiegend bezeugt und deshalb aufzunehmen ist. — V. 52. Statt *γεύσεται* hat *Elz.* *γεύσεται*, gegen entscheid. Zeugen. — V. 53. Nach *σεαυτὸν* hat *Elz.* *σύ*, welches die besten Codd. einstimmig ausschliessen. — V. 54. *δοξάζω*) *Lachm.*, *Tisch.*: *δοξάσω*, nach B. C.* D. Sin. Minusk. Cant. Verc. Corb. Rd. Colb. Or. Chrys. Ambr. Richtig; das Praes. (vrgl. das folgende *δοξάζων*) bot sich den Schreibern unwillkürlich dar. — Statt *ἡμῶν* (so auch *Tisch.*) hat *Elz.* *ὑμῶν* (so auch *Lachm.*). Die Zeugen sind zwischen Beidem getheilt, aber *ἡμῶν* ward leicht nach dem vorherigen *ὑμεῖς* in Nichtbeachtung der directen Rede in *ὑμῶν* verwandelt. — V. 57. Die Lesart *τεσσαράκοντα*, welche *Chrys.* hat und *Euth. Zig.* in Handschriften fand, steht noch in *A.* u. drei Minusk., ist aber nichts als geschichtliche Nachhülfe. — V. 59. Nach *ἐροῦ* haben *Elz.*, *Scholz.*: *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν, καὶ παρηγεν οὕτως*, welche Worte bei B. D. Sin.* Vulg. It. al. Or. Cyr. Arnob. fehlen. Zusatz nach Luk. 4, 30., woher auch nach *αὐτῶν* in mehreren Zeugen *ἐπορεύετο* eingedrungen ist.

V. 1—3. Ἐπορ.) vom Tempel ab. — εἰς τ. ὄρ. τ. ἐλ.) wo er übernachtete, vrgl. Luk. 21, 37. Synoptisches Gepräge in umständlicher Darstellung und in Worten; statt ἔρθρου (Luk. 24, 1.) braucht Joh. πρωῒ (18, 28. 20, 1. vrgl. πρωῒα 21, 4.); statt πᾶς ὁ λαός hat Joh. ὁ ὄχλος und οἱ ὄχλοι; καθίσας ἐδίδ. αὐτ. ist synoptisch, zu ἐδίδασκεν jedoch ohne Angabe des Inhalts vrgl. 7, 14.; die γραμματεῖς kommen bei Joh. niemals vor; auch den Oelberg nennt er nirgends. — Der Volksandrang nach dem Festschlusse wäre bei dem grossen Aufsehn, welches Jesus im Feste gemacht hatte, nicht auffallend. — Die Schriftgelehrten und die Phariseer ist die in der synoptischen Erzählungsweise ständige Gegnerschaft, dem Johanneischen οἱ Ἰουδαῖοι entsprechend. Sie erscheinen hier nicht etwa als Zeloten (Weist., Kuinoel, Staedlin), deren Charakter weder das Befragen Jesu noch das nachherige Davonschleichen entspräche; aber auch nicht als Gesandtschaft des Sanhedrin, welcher sich hierzu gewiss nicht herabliess, und dessen Abgeordnete die Frau nicht im Stiche lassen durften. Es ist vielmehr ein nichtamtlicher versuchlicher Angriff, wie deren die Synoptiker mehrere berichten; die Frau ist auf frischer That ergriffen, vorläufig den Schriftgelehrten und Phariseern zu weiterem Verfahren abgeliefert, aber noch nicht vor den Sanhedrin gestellt, sondern wird erst von Jenen zu diesem Versuche gegen Jesum benutzt.

V. 4 f. Beachte besonders hier und V. 5 f. die ganz synoptische Breite des Berichts. — κατελήφθη) mit dem Augment von ἐλήφα, s. Winer p. 69. Zum Ausdruck vrgl. κατέληπτο μοιχός Arrian. Epict. 2, 4. — ἐπ' αὐτοφώρῳ) auf frischer That, Herod. 6, 72. 137. Plat. Pol. 2. p. 359. C. Xen. Symp. 3, 13. Dem. 378. 12. Soph. Ant. 51. Eur. Ion. 1214. Vrgl. Philo p. 785. A.: μοιχεῖται αὐτόφωροι. Ueber λαμβάνειν ἐπὶ vom Ergreifen beim Ehebruch s. Toup. Opp. crit. I. p. 101. — Der Buhle, welcher ebenfalls des Todes schuldig war (Lev. 20, 10. Deut. 22, 24.), konnte entflohen sein. — λιθοβολεῖσθαι) Diess Wort, weil aus Deut. 1. 1., ist nicht als unjohanneisch zu bezeichnen (Joh. 10, 31 ff. braucht λιθάζειν). Nach Deut. 22, 23. 24. bestimmt das Gesetz die Steinigung ausdrücklich für den besondern Fall, da eine verlobte Braut in der Stadt, wo sie hätte Hülfe herbeirufen können, von einem Andern sich beschlafen lässt. Als eine solche muss daher nothwendig das ergriffene Weib gedacht werden, weil das λιθοβολεῖσθαι ausdrücklich auf eine im Gesetze Mose's enthaltene Vorschrift zurückgeführt wird. Aus Deut. 1. 1., wo die Verlobte in

Bezug auf den Verführer אִשָּׁה רֵעָה genannt wird, erhellt, dass das fragliche Vergehen als *qualificirter Ehebruch* betrachtet wurde, wie es denn auch von Philo de legg. special. II. p. 311. als εἶδος μοιχείας bezeichnet wird. Die Seltenheit eines solchen Falls eignete ihn um so mehr zum Gegenstande einer versuchlichen Casualfrage. Sonach ist τὰς τοιαύτας von der Kategorie der Ehebrecherinnen *der bestimmten Art* zu verstehen, auf welche eben das die Strafe der Steinigung aufstellende Gesetz Mose's geht: *die derartigen Ehebrecherinnen*. Dass aber Mose l. l. nicht den Ausdruck נאִיִּה braucht (Einwand Lücke's), verschlägt nichts, da er dieses Wort im ganzen Zusammenhange nicht hat, auch nicht bei den übrigen Fällen, sondern die Sache anderweit bezeichnet. Gewöhnlich sieht man das Weib als *Ehefrau* an, und da Lev. 20, 10. und Deut. 22, 22. den Ehebrecherinnen dieser Art nicht namentlich die Steinigung, sondern im Allgemeinen die *Todesstrafe* zuerkannt ist, so schliesst man hieraus entweder auf die innere Unwahrheit der ganzen Erzählung (Wetst., Seml., Morus, Paulus, Lücke, de Wette, Baur u. M., vgl. auch Hengstenb. u. Godet), oder man nimmt an, dass mit der nicht näher bestimmten Todesstrafe des Gesetzes („des Todes sterben“) die Steinigung gemeint sei (Michael. Mos. R. §. 262., Tholuck, B. Crus., Ebrard, Keil Archäol. §. 153, 1., Ewald; zweifelhaft Brückn., Luthardt, Baeuml.). Was Letzteres anlangt, so ist dasselbe jedenfalls dem Texte in Deut. l. l. zufolge und auch nach der Rabbinischen Tradition eine unsichere Annahme; vgl. Saalschütz Mos. R. p. 571. Hier aber, wo das λιθοβολεῖσθαι als positive Gesetzesvorschrift bestimmt angeführt wird, haben wir weder Grund noch Recht, eine Beziehung auf eine andere Vorschrift des Gesetzes anzunehmen als auf die, in welcher die Steinigung ausdrücklich als Strafe genannt wird, nämlich Deut. 22, 24. (LXX.: λιθοβολήσονται ἐν λίθοις), womit auch der Talmud übereinstimmt Sanhedr. f. 51. 2.: „Filia Israelitae, si adultera, cum nupta, strangulanda *), cum desponsata, lapidanda.“ Die Annahme von Grot., dass seit der Zeit Ezechiel's für den Ehebruch die verschärfte Strafe der Steinigung eingeführt sei, ist mit Ez. 16, 38. 40. Sus. 45. nicht zu be-

*) nach dem Talmudischen Kanon: „Omnis mors, cujus et mentio in lege simpliciter, non alia est quam strangulatio“, Sanhedr. l. l. Die Unrichtigkeit dieses Kanon (Michael. l. l.) ist für uns. St. ganz gleichgültig.

gründen; auch steht allen solchen Vermuthungen das *Μωυ-σῆς ἐνετείλατο* entschieden entgegen.

V. 6. *Πειράζοντες αὐτόν*) nicht von gutmüthiger Erfragung (*Olsh.*), sondern nach ständiger *synoptischer* Darstellung des Verhältnisses jener Menschen zu Jesu und nach dem gleich Folgenden vom *böswilligen Versuchen*. Das *Verfängliche* des Planes war: „Entscheidet er *mit* Mose *für* die Steinigung, so wird er bei der Römischen Obrigkeit verklagt; denn nach Römischem Criminalrecht wurde Ehebruch nicht mit dem Tode bestraft, und die Steinigung insonders wurde von den Römern überhaupt verworfen (s. *Staeudl.* u. *Hug*). Entscheidet er aber *gegen* Mose und *gegen* die Steinigung, so wird er beim Sanhedrin als Gegner des Gesetzes belangt.“ Dass sie *Ersteres* erwarteten und wünschten, beweist ihre präjudicielle Einleitung der Frage durch Anführung der ausdrücklichen Strafbestimmung Mose's *). Aehnlich ist der Plan der Frage vom Zinsgroschen Matth. 22. Man wendet ein, dass sich die Römer in den Provinzen nicht streng nach ihren eigenen Gesetzen gerichtet hätten; aber bis zum Rigorismus der Mosaischen Bestrafung des Ehebruchs bequemen sie sich bei der Sittenlosigkeit der Zeit gewiss nicht, und wie leicht war es, der gehofften Entscheidung Jesu für Mose vor der Römischen Behörde eine revolutionäre Wendung zu geben, selbst wenn er die Zuständigkeit der Römer irgendwie vorbehalten hätte! Sagt man aber, Jesus hätte ja nur für die Hinrichtung, nicht grade für die *Steinigung* sich zu erklären gebraucht, so verkennt man, dass eben der *besondere Eall*, auf welchen ausdrücklich die *Steinigung* gesetzt war, vorlag. Sagt man endlich, Jesus hätte, wenn man ihm die Richterstellung zumuthete, die Frager nur an den *Sanhedrin* zu *verweisen* gebraucht, die Frau *dahin* zu führen (*Ebrard*), so wäre das auf eine *Ablehnung* hinausgekommen, die freilich der sicherste Ausweg aus jedem Rechts-Dilemma, aber zu Jesu genialem Wesen in solchen Fällen unpassend genug gewesen wäre. *Andere Auffassungen* des *πειράζειν*: 1) sie hätten ihn entweder bei den Römern verklagen wollen *imminutae majestatis*, weil diese damals das *jus vitae et necis* gehabt, oder bei den Juden *imminutae libertatis* (*Grot.*) und als falschen Messias (*Godet*). Allein durch den Spruch der *Verurtheilung* ward ja jenes Recht der Römer nicht gekränkt; es blieb ihnen durch die Bestä-

*) Man beachte in dieser Hinsicht auch das *οὐν*, V. 5., welches eine dem Mose beistimmende Antwort logisch anbahnt.

tigung und Execution. Daher wendet *B. Crus.* die Frage so: „ob Jesus für die volksmässige *Vollziehung* des Gesetzes stimme — —, oder vielleicht gar ein solches Urtheil auf sich selbst nehmen wolle“ (im Wesentlichen so auch *Hitzig* über Joh. Markus p. 205 ff. u. *Luthardt*), wobei (mit *Wetst.* u. *Schulthess*) das Zelotenrecht zur Hülfe genommen wird. Aber so hätten ja die Frager, welche eine verneinende Antwort als Umstossung des Gesetzes, eine bejahende als Eingreifen in das Amt der Obrigkeit zu benutzen im Schilde geführt hätten (s. *Luthardt*), das, worauf es ihnen angekommen wäre (die *Execution*, und zwar die sofortige, tumultuarische), grade *gar nicht* gefragt. 2) Da die Todesstrafe bei Ehebruch damals schon ausser Gebrauch gewesen, so sei die Frage nur dahin gegangen, *ob überhaupt das gerichtliche Verfahren einzuleiten sei, oder nicht* (*Ebrard* nach *Michael*). Ganz wider die Worte, auch gegen die Absicht des *κατηγοεῖν*, welches ja nicht beim *Volke* geschehen konnte, sondern nur beim zuständigen Richter wie Matth. 12, 10. 3) *Dieck* in d. Stud. u. Krit. 1832. p. 791 ff.: Da die Todesstrafe des Ehebruchs die *Scheidungsfreiheit* voraussetze, Jesus aber die Scheidung *verworfen* habe, so würde er durch eine Erklärung *für* jene Strafe sich als inconsequent, durch eine Erklärung *gegen* dieselbe aber als Verächter des Gesetzes sich dargestellt haben. Allein abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit einer solchen durch nichts im Texte verrathenen logischen Berechnung von Seiten der Frager hinsichtlich der ersten Alternative, so steht entscheidend *ὡς ἔχ. κατηγο. αὐτ.* entgegen, da die bloße Inconsequenz keinen *Klaggrund**) abgegeben hätte. 4) Derselbe Grund ist gegen *Augustin.*, *Erasm.*, *Luther*, *Calvin*, *Aret.*, *Jansen*, *Corn. a Lap.*, *Baumg.* u. M.: durch die *Bejahung* der Frage würde er *inconsequent gegen seine son-*

*) Wirklich *verklagen* wollten sie ihn auf die von ihm abzugebende Antwort. Daher hat auch *Hilgenf.* Unrecht, welcher meint, man habe ihn zu einer entscheidenden Erklärung *über die Gültigkeit des Mos. Gesetzes* drängen wollen; im Bejahungsfall würde er diese Gültigkeit anerkannt und seine eigene Nichtbeachtung des Gesetzes (5, 18. 7, 23.) als verdamulich dargestellt; im Verneinungsfall würde er sich der ausdrücklichen Gesetzverwerfung schuldig gemacht haben. Die Sache so gefasst, konnten sie ihn ja im erstern Falle nicht *verklagen* auf seine Antwort, sondern nur der Inconsequenz bezüchtigen. Diess gilt im Wesentlichen auch gegen *Lange*, nach welchem sie nur heraushaben wollen, ob er es wagen würde, in Messianischer Auctorität ein neues Gesetz aufzustellen. Dann hätten sie ihn ja, wenn er *für* Mose entschieden hätte, nicht *verklagen* können (beim Sanhedrin).

stige Milde geworden sein, durch die *Verneinung* aber gegen Mose entschieden haben. Besser haben 5) *Euth. Zig.*, *Bengel* u. M., auch *Neand.*, *Tholuck*, *Baeuml.*, *Hengstenb.* (welcher hier eine ungeschichtliche Vermengung von Gesetz und Evang. sieht) den Plan der Anklage nur auf den als gewiss angenommenen Fall, dass er vermöge der Milde seines Urtheils *verneinend* antworten werde, bezogen; γινώσκοντες γὰρ αὐτὸν ἐλεήμονα κ. συμπαθῆ, προσεδόκων, ὅτι φείσεται αὐτῆς, καὶ λοιπὸν ἔξουσι κατηγορίαν κατ' αὐτὴν, ὡς παρὰ νόμῳ φειδομένου τῆς ἀπὸ τοῦ νόμου λιθασομένης, *Euth. Zig.* Allein auch diess ist zu verwerfen, theils schon *a priori*, weil eine verfängliche casuistische Frage am natürlichsten *dilemmatisch* berechnet ist, theils und hauptsächlich, weil in diesem concreten Fall die Einleitung der Frage durch ἐν δὲ τῷ νόμῳ etc. unklug angelegt gewesen wäre, um eine *verneinende* Antwort vorzubereiten. Letzteres auch gegen *Ewald*, nach welchem Christus durch die als wahrscheinlich erwartete Freisprechung gegen das Mos. Gesetz, durch Verurtheilung aber sowohl gegen die damalige mildere Praxis als auch gegen seine eigenen milderen Grundsätze verstossen haben würde. *Lücke*, *de Wette*, *Brückn.*, *Baur* *) u. M. *verzichten* auf jede genügende Lösung der Schwierigkeit. — τῷ δακτύλῳ ἔγραφεν εἰς τ. γῆν) zum Zeichen der Nichtbeachtung der Frage, ὅπερ εἰώθασι πολλάκις ποιεῖν οἱ μὴ θέλοντες ἀποκρίνεσθαι πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας ἄκαιρα καὶ ἀνάξια. Γνοῖς γὰρ αὐτῶν τὴν μηχανήν, προσεποιεῖτο γράφειν εἰς τ. γῆν, καὶ μὴ προσέχειν οἷς ἔλεγον, *Euth. Zig.* Einzelne Beispiele dieses Benehmens dessen, der von seiner Umgebung absieht und sich in sich selbst vertieft, seiner eigenen Gedankenwelt oder Einbildungskraft sich überlassend, aus Griechen (*Aristoph. Acharn.* 31. u. dazu *Schol. Diog. Laert.* 2, 127.) u. Rabbinen s. b. *Wetst. Jes.* 17, 13. dient nicht zur Erläuterung. Was Jesus geschrieben, ist nicht einmal zu fragen, auch nicht, ob und was für eine *Antwort* er mimisch habe andeuten wollen (*Michael.*: die Antwort: „wie geschrieben steht“). Viel Wunderliches bei den Aeltern. *S. Wolf* u. *Lampe*, auch *Fabric.* *Cod. Apocr.* p. 315., welcher meint, Jesus habe den Ausspruch *V. 7.* geschrieben (nach

*) Nach *Baur* p. 170 ff. hat die Erzählung gar keine geschichtliche, sondern nur ideelle Bedeutung. Die Hauptidee sei das die Macht jeder Sünde brechende Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit gegenüber der von den Pharisäern gegen Jesum erhobenen Anklage, dass er mit Sündern umgehe und es mit der Vergebung so leicht nehme.

Beda; vrgl. auch *Ewald* Gesch. Chr. p. 480. ed. 3. u. *Godet*). Uebrigens trägt die seltsame Weise, wie Jesus die Abgabe eines Bescheides schweigend abweist (was er ohne Zweifel nach dem Grundsatz thut, sich nicht in die obrigkeitliche (hier criminalrechtliche) Sphäre zu mischen, Matth. 22. Luk. 12, 13 f. *)), das Gepräge der Ursprünglichkeit, nicht der Erfindung, obwohl von *Hengstenb.* für Jesu unwürdig gehalten; die darin liegende *Geringachtung* hatten die Versucher *verdient*, V. 9. — Bei ἔγραψεν bemerke das schildernde Imperf. Der Leser *sieht* ihn mit dem Finger schreiben. — Die Zusätze in Codd. καὶ προσποιούμενος und (stärker bezeugt) μὴ προσποιούμ. sind verschiedenartige Glosseme, und zu erklären: obwohl *sich nur so stellend* (*simulans*), als ob er schriebe, und: *ohne sich um sie zu kümmern* (*dissimulans*; Ev. 32. setzt αὐτούς hinzu). S. *Matthaei* ed. min. z. St.

V. 7. Ἀναμάρτητος, *fehllos*, nur hier im N. T., sehr oft bei Classikern. Ob es die Freiheit von der *Möglichkeit* zu fehlen (zu irren oder zu sündigen), wie Plat. Pol. I. p. 339. B., oder die *thatsächliche* Fehllosigkeit meine (vrgl. γυνὴ ἀναμάρτητος, Herod. 5, 39.), desgleichen ob es *allgemein* (2. Makk. 8, 4.), oder in Betreff einer *bestimmten Kategorie* oder *Species* der ἀμαρτία gemeint sei (2. Makk. 12, 42. Deut. 29, 19.), darüber entscheidet lediglich der *Context*. Hier nun muss die thatsächliche Freiheit von der Sünde, zwar nicht speciell des *Ehebruchs*, weil Jesus diesen selbst bei allem Sittenverderben der Hierarchie nicht an Sämmtlichen voraussetzen konnte, wohl aber der *Unzucht* verstanden werden, weil eben eine Sünderin *dieser* Kategorie als das Concretum des Gegentheils von ἀναμάρτητος in Frage und vor Aller Augen dasteht. Vrgl. ἀμαρτωλός Luk. 7, 37. ἀμαρτάνειν *Jacobs* ad Anthol. X. p. 111.; auch 5, 14. ist mit μηκέτι ἀμαρτάνει eine besondere Art des Sündigens gemeint; dasselbe Gebot aber V. 11. zur *Ehebrecherin*

*) nach *Luthardt*: um anzudeuten, dass die Böswilligkeit der Frage einer Antwort nicht würdig sei. Allein die vielen versuchlichen Fragen, welche ihm nach den Synoptikern von der gegnerischen Seite vorgelegt wurden, waren alle böswillig, und Jesus beanstandet doch ihre Beantwortung nicht. Nach *Lange's* Erdichtung hat Jesus den Ausdruck einer ruhigen Majestät angenommen, die in ihrer spielenden Musse mit keinem Strassenscandal habe behelligt sein wollen. Treffend *Melanth.*: „Initio, cum accusatur mulier, nihil respondit Christus, tanquam in aliam rem intentus, videlicet prorsus a sese rejiciens hanc quaestionem pertinentem ad cognitionem magistratus politici. Postea, cum urgetur, respondet non de muliere, sed de ipsorum peccatis, qui ipsam accusabant.“

gesprochen, ist der authentische Nachweis, wie ἀναμόρτητος gemeint sei. Jene Menschen wussten die Unzuchtssünden, welche sie verdamnten, mehr dem Scheine als der Wirklichkeit nach zu vermeiden. Die Erklärung 'von Sündenfreiheit überhaupt' (Baur, der einen unrichtigen Lehrgehalt aus u. St. zieht, Luthardt, Ewald, Hengstenb., Godet nach Aelteren) lässt Jesum eine für den gegebenen Fall unpraktische Bedingung stellen, welche nicht geeignet gewesen wäre, die Gegner durch ihr eigenes Gewissen zu entwaffnen, weil sie eben eine rein ideale Bedingung, etwas menschlich Unmögliches enthalten hätte. In jenem concreten Sinne von ἀναμόρτητος aber war die gestellte Bedingung ganz geeignet, die Absicht der versuchlichen Frager zu vereiteln, da einerseits die Bestimmung des Mos. Gesetzes an und für sich völlig gewahrt *), anderseits aber dessen Vollziehung an eine Voraussetzung geknüpft ward, welche den Fragestellern, in deren Gewissen Jesus schauete, jeden Gedanken vertreiben musste, seine Antwort zum Klagepunkte bei der Obrigkeit zu machen. — Bemerke übrigens, wie die allgemeine sittliche Maxime, welche aus u. St. zu entnehmen ist, in der Gemeinschaft der Christen, wie sie ihrer Idee nach sein sollte, das persönliche Verurtheilen fremder Sünde überhaupt aufhebt (vgl. Matth. 7, 1 ff. Gal. 6, 5.), und an die Stelle desselben das brüderliche Zurechtweisen, Gewinnen, Verzeihen, überhaupt die Liebe als πλήρωσις des Gesetzes einführt. — τὸν λίθον) den Stein, mit welchem er sie nach dem Gesetze werfen will. — ἐπ' αὐτῇ) auf sie. S. Bernhardt p. 249. Ellendt Lex. Soph. I. p. 647. — βαλέτω) nicht blose Gestattung, sondern Geheiss, damit desto schlagender. Die Oertlichkeit der Steinigung ist als ausserhalb der Stadt zu denken, Lev. 24, 14. Act. 7, 56. Zu beachten ist noch, dass Jesus nicht sagt: „den ersten Stein“, sondern: zuerst (nämlich von euch, ὑμῶν) den Stein, was die den Zeugen obliegenden ersten Würfe (Deut. 17, 7. Act. 7, 58.) nicht ausschliesst.

V. 8 f. Πάλιν etc.) zur Andeutung, dass er nichts weiter mit der Sache zu thun habe. Nach Hieron.**) u. Euth. Zig.: um den Fragern Raum zu geben, sich fortzumachen. Nicht mit V. 6. übereinstimmend. — ἐξήρχοντο) schilderndes Imperf. — εἶς καὶ εἶς) Mark. 14, 19. —

*) daher auch die Perikope nicht als Zeugniß Jesu gegen die Todesstrafe mit Mittermayer (d. Todesstr. 1862.) zu gebrauchen ist.

**) nach welchem Christus die Sünden der Ankläger und aller Sterblichen geschrieben hat!

ἕως τ. ἐσχάτ.) ist mit εἰς καὶ εἰς zu verbinden, und ἀρξ. ἀπὸ τ. πρεσβ. ist Zwischensatz. S. z. Matth. 20, 8. — Die πρεσβύτεροι sind die *an Jahren Aelteren*, nicht die *Volksältesten*, von denen nicht abzusehen wäre, weshalb sie grade zuerst die Parthie des Fortgehens ergriffen hätten; ohnehin sind Volksälteste V. 3. gar nicht mit aufgeführt. Die *Bejahrteren* hingegen waren auch *besonnen* und *klug* genug, zuerst davon zu gehen, statt sich noch mehr zu compromittiren. — ἕως τῶν ἐσχάτ.) überwiegend als ächt bezeugt, steht nicht im Sinne des *Ranges*, die *Geringsten* (so die meisten Neueren: auch *Lücke*, *B. Crus.*, *de Wette*, *Maier*, *Lange*), was der Context nicht ergiebt, nach welchem vielmehr (s. εἰς καὶ εἰς) zu fassen ist: *bis zu den Letzten*, nämlich *welche hinausgingen*, d. i. bis Alle hinauswaren. Der Zug, dass die Aelteren (die wohl auch zunächst bei Jesu standen) den Anfang des Hinausgehens machen, ist charakteristisch und ursprünglich; aber ein rangmässiges Hintereinander des Abziehens ist erst von den Auslegern eingetragen. — Die Recepta hat nach ἀκούσ.: καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι, ein Glossem gegen sehr erhebliche Zeugen, aber der Sache nach richtig. — μόνος ὁ Ἰησ. etc.) Gut *Augustin.*: „relicta sunt duo, miseria et misericordia.“ Aber es schliesst die Anwesenheit der Jünger und des entfernteren Volkes nicht aus.

V. 10 f. Οἱ κατ' ἐμέ.) die dich bei mir, als ob ich Richter sein sollte, angeklagt haben. — οὐδεὶς) hat Nachdruck: Hat *Keiner* dich verurtheilt? *Keiner* sich für deine Steinigung erklärt? Sonst würden sie das Weib nicht frei zurückgelassen haben, und Alle davon gegangen sein. Das κατέκρινεν bezeichnet hier die *sententia damnatoria* nicht als *Gerichtsspruch* (denn die γραμματεῖς u. Pharisäer waren ja nur als *Rechtsfragende* gekommen), sondern als *Urtheilsabgabe der Einzelnen*. — οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρ.: *auch ich nicht verurtheile dich*. Diess ist nicht der Spruch der *Sündenvergebung*, wie Matth. 9, 2. Luk. 7, 48., und wird daher mit Unrecht gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung urgirt (s. bes. *Hengstenb.*), aber auch nicht der bloßen *Abweisung rechtlicher Zuständigkeit*, was mit der vorhergegangenen Frage, wie auch mit der folgenden Mahnung in keiner inneren Beziehung stände, sondern die *Verneinung der Verurtheilung*, im Bewusstsein des *Messianischen Berufs* ausgesprochen, nach welchem er *nicht zu verdammen*, sondern das Verlorne zu suchen und zu retten hat (3, 17. 12, 47. Matth. 18, 11.), die Sünder nicht verstösst, das glimmende Tocht nicht auslöscht u. s. w. Was

demnach in vorliegendem Fall seines Amtes war, nämlich der Sünderin, statt sie zu verurtheilen, Anregung u. Raum zur Busse zu geben *), das thut er, indem er sie mit der Ermahnung entlässt: *μηκῆτι ἀμάρτανε*. Gut *Augustin.*: „Ergo et Dominus damnavit, sed peccatum, non hominem.“ Beachte das Treffende der negativen *Erklärung* und der positiven *Ermahnung*.

V. 12. Nach Ausscheidung des fremden Abschnitts 7, 53. — 8, 11. ist der Zusammenhang mit 7, 52. zu suchen. Dieser ergibt sich einfach so: Nachdem der Sanhedrin seinen Anschlag, Jesu habhaft zu werden, nicht hatte ausführen können und in sich selbst uneinig geworden war, wie 7, 45—52. berichtet ist, konnte Jesus in Folge dieses Misslingens der feindlichen Pläne (*οἶν*) abermals auftreten und zur Versammlung im Tempel (*αὐτοῖς*, vrgl. V. 20.) reden. Dieser abermalige Rede-Auftritt aber ist nicht noch auf den letzten Festtag zu setzen, sondern wird durch V. 20. als ein besonderer Act so bestimmt und von dem frühern unterscheidend kenntlich gemacht, dass er auf einen der *folgenden* Tage zu setzen ist, wie denn V. 21. der gleiche Uebergang und das wiederkehrende *πάλιν* abermals eine neue, auf einen andern Tag fallende Rede einführt. Andere anders, die Reden V. 12—20., ja auch V. 21 ff. noch auf den Tag 7, 37. verlegend, wogegen aber nicht blos das *πάλιν* V. 12. u. V. 21., sondern auch das an beiden Stellen auf eine vorhergehende *geschichtliche* Bemerkung sich beziehende *οἶν* eintritt. Keinesfalls ist, obgleich auch *Lücke's* Bedenken, dass Ein Tag für so viele Reden und Gegenreden wohl zu kurz sei, nicht durchschlagen kann, hinreichender Grund vorhanden, mit *de Wette* anzunehmen, Joh. habe den geschichtlichen Faden nicht sicher festzuhalten gewusst. — *Ich bin das Licht der Welt*, d. h. (vrgl. z. 1, 4.) *der Inhaber und Träger der göttlichen Heilswahrheit* (τ. φ. τῆς ζωῆς), *von welchem dieselbe in die ganze Menschheit* (κόσμος) *ausgeht*, die ohne Christum finster ist und todt. Das Licht ist nicht *identisch* mit dem Heil (*Hengstenb.*), welches aber der nothwendige *Ausfluss* desselben ist; *ohne* das Licht *kein* Heil. So auch Jes. 49, 6. vrgl. 42, 6. Die Form dieses Selbstzeugnisses als äusserlich veranlasst zu denken, und zwar durch die zwei kolossalen goldenen Leuchter, welche am Laubhüttenfeste (aber nachweislich nur am ersten Tage desselben, s. *Succah* 5, 2.) im Vorhofe der Weiber, wo auch

*) Eherechtlich ergibt d. St., dass im Ehebruchsfall die Busse des schuldigen Theils die Fortführung der Ehe zulässig macht.

das *γαζοφυλάκιον* V. 20. war, an beiden Seiten des Brandopferaltars brannten (*Wetst., Paulus, Olsh.*), ist unsicher, da das Fest bereits vorüber war; man müsste die Worte nur an den *Anblick* der Candelaber knüpfen, wie *Hug u. Lange* thun, welcher Letztere Beziehungen auf die geistliche Finsterniss aus der Geschichte von der Ehebrecherin mit einmengt. Aber der bildliche Ausdruck an sich war ja, wie er dem Wesen der Sache specifisch entsprach, so auch in der prophetischen Anschauung der Messias-Idee (Jes. 9, 1. 42, 6. Mal. 4, 2.) längst gegeben und gangbar. Vrgl. auch Matth. 4, 15 f. Luk. 2, 32. u. die Rabbinischen Bezeichnungen b. *Lightf.* p. 1041 f. Daher ist nichts Besonderes, nicht einmal die Vorlesung von Jes. 42. als Veranlassung anzunehmen, zumal die Vorlesungen in den Synagogen geschahen, im Tempel aber nicht nachzuweisen sind. Auch eine Anspielung auf die Lichtwolke in der Wüste zu finden (*Godet*), wobei auch das folgende *ὁ ἀκολουθῶν* etc. auf den Wüstenzug Israel's blicken soll, ist rein willkürlich, nicht besser als die Beziehung von 7, 37. auf den Fels der Wüste. — *οὐ μὴ περιπατήσῃ*) Der stark, doch nicht entscheidend beglaubigte Conjunct. *περιπατήσῃ* (so *Lachm., Tisch.*) wäre der im N T. gangbarste Modus nach *οὐ μὴ*, und konnte daher um so leichter das Futur. verdrängen, welches schwerlicher durch das folgende *ἔξει* einkam, da dieses mit *οὐ μὴ* gar nicht zusammenhängt. S. über *οὐ μὴ* mit dem bestimmter versichernden Futur. z. Matth. 26, 35. Mark. 14, 31. — *ἔξει τὸ φᾶς τ. ζωῆς*) Wie der Gegensatz der göttlichen *ἀλήθεια*, die *σκοτία*, das ursächliche Element des Todes ist, so das Licht das des Lebens, nämlich des wahren ewigen *Messianischen* Lebens, dieses nicht bloß in seiner Vollendung nach der Parusie, sondern auch (vrgl. z. 3, 15.) schon in seiner zeitlichen Entwicklung betrachtet. *ἔξει*, *es wird ihm nicht fehlen*, er wird im Besitze desselben sein, da es sich ihm von seinem persönlichen Quell, dem er vermöge der Gemeinschaft Christi *nachfolgt* („lux enim praeferri solet“, *Grot.*), nothwendig mittheilt. Das *ἀκολουθεῖν* geschieht durch den *Glauben*, im Glaubenden aber, welcher als solcher nicht mehr in der Finsterniss ist (12, 46. Eph. 5, 8. Kol. 1, 13.), lebt Christus selbst (das Johanneische „ich in euch“ und das Paulinische Gal. 2, 20.; vrgl. z. 6, 51.); so hat er das Lebenslicht, welches von Christo ausgeht, als innern wesentlichen Besitz (*Nonn.*: *ὁμόφοιτον ἐν αὐτῷ*); er ist *νὸς φωτός* (12, 36.) und selbst Licht in dem Herrn Eph. 5, 8. Diese Auffassung, nicht die von dem bloßen *bei sich Haben* Christi

(Weiss), verlangt hier der Context, weil ἔξει etc. Folge des ἀπολουθεῖν, also des Glaubens ist (vgl. 3, 15. 36. 5, 24. 6, 47.), daher auch τῆς ζωῆς hinzutritt.

V. 13 f. Diese grosse Aussage können die anwesenden Pharisäer (οἱ Φαρισ.) nicht unangefochten lassen; sie bestreiten sie aber, klüglich genug auf das Sachliche nicht eingehend, mit *formellem* Grunde; vgl. 5, 31. Jesus erwidert, dass auf *sein* Selbstzeugniss die in Bezug genomene Rechtsregel nicht gelte, da er nicht in eigener menschlicher Individualität, sondern in bewusster Gewissheit himmlischer Sendung und Rückkehr von sich zeuge, was freilich den Gegnern — und daher verwarfen sie sein Zeugniss — ein unerkanntes Verhältniss sei. Die Widerlegung liegt darin, dass Gott ohne Unwahrheit von sich selbst zeugt. — καὶ ἐγὼ μαρτ. etc.) nicht: *wenn ich auch* (Lücke), nicht: *wiewohl ich* u. s. w. (B. Crus.), da Beides ἐὰν καὶ wäre, sondern: *auch wenn*, d. i. *selbst in dem Fall* (adeo tum, si), wenn ich meinerseits (ἐγὼ) u. s. w. S. Klotz ad Devar. p. 519. Stallb. ad Plat. Apol. p. 32. A. Bauml. Partik. p. 151. — ποῦ ὑπάγω) durch den Tod, 7, 33. — ἔρχομαι) vorher ἦλθον vom geschichtlichen Momente der Vergangenheit; hier aber das Praes., wobei Jesus sein *fortdauerndes Auftreten* als Gesandter Gottes meint. Vgl. 3, 31. Letzteres *vergegenwärtiget* mehr. — ἢ) nicht wieder καὶ, weil die beiden Punkte nicht, wie vorher, *copulativ* gedacht sind, sondern *alternativ* („es mag von dem Einen oder Andern die Rede sein, so wisset ihr's nicht“), vgl. 1. Kor. 11, 27. Letzteres ist *bezeichnender*, weil aus einander haltend.

V. 15 f. Gedankengang nicht ungenau wiedergegeben (Tholuck), sondern ähnlich wie 7, 24. Die Verwerfung seines Zeugnisses seitens der Pharisäer V. 13. war ein *Richten* gewesen, welches, da sie sein höheres Verhältniss als Gesandter Gottes nicht kannten, nur *nach seiner äusserlichen sinnlichen Erscheinung*, nach seiner Knechtsgestalt (εἰσπορώντες ἐμὴν βοοτοειδέα μορφὴν, Nonn.), in welcher er ihnen als gewöhnlicher Mensch erschien, geschehen war. Diess sagt ihnen Jesus, und fügt hinzu, wie ganz anders in dieser Beziehung Er verfare *). Das κρίνειν hat durch den Context den *verurtheilenden* Sinn, und κατὰ τὴν σάρα ist nicht von der *subjectiven* Norm zu verstehen (Chrys.: ἀπὸ ἀνθρώπινης διανοίας — — ἀδίκως; de Wette: nach

*) Hilgenf. Evang. p. 286. hätte daher nicht urtheilen sollen, das „ich richte Niemanden“ setze die Geschichte von der Ehebrecherin voraus.

fleischlicher selbstsüchtiger Art, vrgl. *B. Crus.*), sondern von der *objectiven* Norm (vrgl. κατ' ὄψιν 7, 24., *Euth. Zig.* : πρὸς μόνον τὸ φαινόμενον βλέποντες, καὶ μηδὲν ὑψηλότερον καὶ πνευματικὸν ἐννοοῦντες). Vrgl. 2. Kor. 5, 16. — ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα) *ich verurtheile Keinen*. Man hat aber nicht κατὰ τ. σάρκα dabei zu denken, wie schon *Augustin.* vorschlug, und nach *Cyrrill.* viele Neuere thun (auch *Kuinoel*, *Paulus*; auf dasselbe kommt *Lücke's* Ergänzung: *so wie ihr*). Diess ist entschieden verwerflich, theils überhaupt, weil die eigentliche *Pointe* hinzugedacht würde, theils weil V. 16. καὶ ἐὰν κρίνω nicht anders als absolut und *ohne* Ergänzung genommen werden kann. Aus diesen Gründen ist überhaupt *jede* Vervollständigung zu verwerfen, man mag nun *νῦν*, welches auf das künftige Gericht verweise (*Augustin.*, *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.* u. M.), oder *μόνος* eintragen (*Storr*, *Godet*), als ob Joh. αὐτὸς ἐγὼ geschrieben hätte. Vielmehr spricht Jesus im Bewusstsein, nicht zum κρίνειν, sondern zum Seligmachen gekommen zu sein (vrgl. z. V. 11.), *seine Maxime* aus, das was er *principaliter* befolgte; dieser Grundsatz aber ist, *dass er sich aller Verurtheilung Anderer enthalte*; denn er weiss, dass im κρίνειν nicht der Zweck (*Brückn.*) und die Sphäre seines Lebens (*Hengstenb.*) liegt. Dieses Princip schliesst aber *entgegengesetzte Nothwendigkeitsfälle* nicht aus, und für solche giebt dann V. 16. den nöthigen Aufschluss. Treffend *Luther*: „er zeucht sein *Amt* hiemit an“; aber ein Gegensatz gegen das *Lehren* (*Calvin*, *Beza*) ist ganz fremdartig, und die Sinnbestimmung: *ich habe keine Lust am Richten* (*de Wette*), legt ein, was nicht da steht *). — V. 16. καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγὼ καὶ δέ hier u. V. 17. *atque etiam*, s. z. 6, 51. Gedacht ist: *Und wenn auch ein κρίνειν meinerseits eintritt* u. s. w. Ungeachtet jener *Maxime* des Nichtrichtens nämlich waren doch solche Fälle in der Praxis des Berufs, und zwar grade behuf Erreichung des höhern Zwecks desselben, beim Gegensatz zur Sünde und zum κόσμος unvermeidlich. Vrgl. *Luther*: „Willst du unsern Herrn Gott nicht, so behalt den Teufel; und das Amt, das sonst nicht gesetzt ist zu richten, sondern zu helfen und trösten, das wird gezwungen, dass es richten soll.“ *Luthardt*: „wird aber mein Zeugniß durch den Unglauben zum Gericht.“

*) Zu den Einlegungen an d. St. gehört auch der Einfall von *Lange* L. J. II. p. 958.: Jesus könne das *substantielle Wesen* des Menschen nie verwerflich finden (sondern nur das Zerrbild, welches er durch die Sünde aus seinem Wesen gemacht habe). Wo steht etwas vom substantiellen Wesen des Menschen?

Aber das steht nicht da, und Jesus war oft genug zum wirklichen directen κρίνειν genöthiget, V. 26. — δέ) an der vierten Stelle, weil die vorhergehenden Worte zusammengehören, wie V. 17. 6, 51. 1. Joh. 1, 3. Matth. 10, 18. al. — Nach der Lesart ἀληθινή (s. d. krit. Anm.) ist der Nachsatz: so ist mein Verurtheilen ein *ächt*es, der *Idee entsprechendes*, wie es sein *soll*, — nicht gleich ἀληθής (B. Crus.). Vrgl. z. 7, 28. Grund: *denn allein* (wie eine gewöhnliche menschliche Persönlichkeit auf mich selbst beschränkt) *bin ich's nicht* (welcher verurtheilt), *sondern ich und der mich gesendet habende Vater* (sind die κρίνοντες), welche Gemeinschaft (ὅπερ ἐγὼ κρίνω, τοῦτο καὶ ὁ πατήρ, Euth. Zig.) nothwendig Alles ausschliesst, wodurch die κρίσις keine ἀληθινή sein würde. Vrgl. 5, 30.

V. 17 f. Nach dem *ersten* Grunde gegen die Pharisäische Verwerfung seines Selbstzeugnisses (dass er nämlich aus dem Bewusstsein seiner göttlichen Sendung es ablege V. 14.), und nach der daran geknüpften Verweisung des gegnerischen Richtens (V. 15 f.), folgt nun ein *zweiter* Grund, nämlich der, *dass sein Selbstzeugniss auch gegen die Bestimmung des Jüdischen Gesetzes nicht verstosse, sondern mehr noch als das darin bestimmte Erforderniss der Wahrheit habe.* — καὶ — δέ) *atque etiam* wie eben V. 16. — τῷ ἑμετ.) nachdrücklich, aus dem Sinne der Gegner (vrgl. 10, 34. 15, 25.), die sich darauf steiften und Jesum als παρόνομον betrachteten, auch noch V. 13. eine bekannte Rechtsbestimmung des Gesetzes im Sinne gehabt hatten. Daher ist's allerdings antijüdisch gesprochen, doch nicht antinomistisch an sich (Schweizer, Baur, Reuss), oder vom spätern christlichen Gesichtspunkte aus (de Wette, B. Crus., Tholuck), oder so, dass darin liege: für Christum und die Gläubigen sei das Gesetz nicht mehr vorhanden (Messner Lehre der Ap. p. 345.), wohl aber im Bewusstsein persönlicher Erhabenheit über das Jüdische Gesetzwesen, wie es war und ihm so fremd und feindlich entgegentrat. Demnach ist nicht mit Keim *) zu sagen: „so konnte Jesus nicht sprechen, Joh. nicht schreiben, selbst Paulus nicht.“ S. 5, 45—47. 7, 19. 22 f. 5, 39. 10, 35. 19, 36. — Die Gesetzstelle selbst (Deut. 17. 6. 19, 15.) ist sehr frei angeführt, wobei ἀνθρώπων mit betonender Absichtlichkeit ge-

*) S. dessen geschichtl. Christ. p. 14. ed. 3. Beachte dagegen, dass eben Joh. *höher* steht als Paulus. Aber auch der Johanneische Jesus hat nicht mit dem Gesetze gebrochen oder es antiquirt. S. bes. 5, 45—47. Auch *sein* Verhältniss zum Gesetze ist das der πλήρωσις.

sagt ist, da Jesus *a minori ad majus* schliessen will. Fordert das Gesetz zwei *menschliche* Zeugnisse, so liegt in meinem Selbstzeugnisse noch mehr; denn die Zeugenden, deren Aussage darin enthalten ist, sind 1) meine eigene Individualität und 2) der Vater, welcher mich gesandt hat, als dessen Beauftragter und Dolmetscher ich mithin zeuge, so dass *mein* Zeugniß auch *seines* ist. Was dem Sachverhalte nach in lebendiger und unzertrennlicher Einheit des gottmenschlichen Bewusstseins geschieht, *sein* Zeugen und *Gottes* Zeugen, legt hier Jesus auch nur *formell*, behuf Anwendung jener Gesetzstelle, aus welscher er κατ' ἀνθρώπων, aber nicht mit unrichtiger Anwendung (*Schenkel*) argumentirt, auseinander, daher nicht bei ἐγώ: als *menschlicher Selbstkenner*, als *ehrlicher Mann* (*Paulus*) und dergl., oder aber als *Sohn Gottes* (*Olsh.*, der auch den heil. Geist zuzieht) hinzuzudenken ist.

V. 19. Die Frage der Pharisäer, welche nur so thun, als ob sie nicht wüssten, was Jesus mit ὁ πέμψας με πατρός meine, womit V. 27. nicht streitet, ist *frivoler Spott*. „Wo ist denn dieser zweite Zeuge, dein Vater?“ er ist ja nicht da! Er müsste ja hier zur Stelle sein, wenn er, wie du gesagt hast, von dir mit zeugete! Als Ausdruck des *wirklichen materiellen Verständnisses* vom *leiblichen Vater* zu fassen (*Augustin.*, *Beda* u. *M.*, auch *de Wette*, *Olsh.*, *Brückn.* und zweifelhaft *Lücke*), wobei man auch eine lästerliche Andeutung unehelicher Herkunft hat finden wollen (*Cyr.*, *Ammon*), hat wider sich, dass Jesus schon so häufig und unzweideutig auf *Gott* als seinen Vater hingewiesen hat; auch verrathen die Frager selbst ihre Verstellung durch ihr ποῦ; denn nicht τίς fragen sie. Ganz anders ist das Verhältniss der Frage des Philippus 14, 8. — Die *Antwort* Jesu deckt ihnen mit klarer Gelassenheit auf, woher es komme, dass sie so frevelhaft gefragt. Die Worte οὐτε ἐμὲ bis μου als *Frage* zu nehmen (*Ewald*), ist weniger angemessen, da Jesus schwerlich *überrascht* war. Das εἰ ἐμὲ ἤδειτε etc. beruht darauf, dass in Ihm der Vater sich offenbare. Vrgl. 14, 9. 16, 3.

V. 20. Ταῦτα τὰ ῥήματα V. 12 ff. Willkürlich einlegend *Godet*: so wichtige Worte. Vrgl. 6, 59. — ἐν τῷ γαζοφυλ.) am *Schatzbehälter*. Zu ἐν von der unmittelbaren Nähe, s. *Kühner* ad Xen. Anab. 4, 8, 22. *Ast* Lex. Plat. I. p. 700. *Winer* p. 360., welcher jedoch unnachweislich meint, der *Ort selbst*, wo der Schatzbehälter gestanden, habe γαζοφυλ. geheissen; so auch *Tholuck*, *Brückn.* Ueber das γαζοφυλάκιον, aus 13 ehernen Kasten bestehend, zu

den Steuern und milden Gaben im Tempel bestimmt, s. z. Mark. 12, 41. An einem so lebhaft besuchten Orte im Vorhofe der Weiber redete er so, und — Niemand vergriff sich an ihm. — καὶ οὐδεὶς etc.) historischer Refrain, mit einem gewissen Triumphe (vgl. 7, 30.) zum Abschluss dieses Redeauftritts.

V. 21. Ein *neuer* Auftritt hebt an, wie V. 12., und daher nach Analogie von V. 12. auf einen der *folgenden* Tage (so auch *Ewald*) zu verlegen (gegen *Orig.* u. die *gewöhnliche* Annahme). — Das *Stichwort*, an welches sich diessmal (anders V. 12.) die weitere Verhandlung knüpft, ist ein schweres Drohwort, strafender noch als 7, 34. — οὐν) da ihn Niemand fest genommen, vgl. V. 12. — πάλιν) wie V. 12. einen *abermaligen Redeauftritt*, nicht Wiederholung von 7, 34. ausdrückend. — αὐτοῖς) zu den im Tempel anwesenden Ἰουδαίοις, V. 20. 22. — ζητήσατέ με) nämlich als Retter aus dem über euch kommenden Unglück wie 7, 34. Statt des dort zugesetzten καὶ οὐχ ἐνρήσατε aber hier das weit tragischere positive κ. ἐν τ. ἀμαρτ. ἡμ. ἀποθ.: und (nicht versöhnt und geheiligt, sondern) *in eurer Sünde* (mit ihr und ihrer ungesühnten Schuld noch behaftet, 9, 34. 1. Kor. 15, 17.) *werdet ihr sterben*, nämlich bei dem allgemeinen Unglück, in welchem ihr um's Leben kommen werdet. So ist ἐν die Verfassung *worin*, nicht die Ursache *woran* (*Hengstenb.*) sie sterben. Vom ewigen Tode zu verstehen, bietet der Text nicht dar, obgleich jener die *Folge* des Sterbens in diesem Zustande ist. ἐν τ. ἀμαρτίᾳ ἡμ. aber ist *collectiv* (s. V. 24. 1, 29. 9, 41.) und nicht *blos* von der Sünde des *Unglaubens* zu fassen, welcher aber, selbst Sünde (16, 9.), der Grund der Nichttilgung und Häufung ihrer Sünde ist. Zwischen ζητήσατέ με endlich und dem Sterben in der Sünde ist kein Widerspruch, da jenes Suchen nicht das des *Glaubens*, sondern das nur die Rettung aus der *äusserlichen* Drangsal betreffende Suchen der *Verzweiflung* ist. — Die durch καὶ — ἀποθάν. so schauerlich ausgesprochene *Vergeblichkeit* jenes Suchens wird noch durch ὅπου ἐγὼ ὑπάγω etc. erläutert, denn in den *Himmel* (dieser Fassung steht 13, 33. nicht entgegen) können sie nicht emporsteigen, um Jesum als Retter zu finden und herabzuholen. Sonach sind diese Worte ganz wie 7, 34. zu fassen, nicht von der *Hölle*, in welche sie durch den Tod kommen würden; denn Jesus redet nicht von ihrem Zustand *nach*, sondern *bis zu* ihrem Tode.

V. 22. Den Juden ist nicht entgangen, dass er mit ὑπάγω einen *freiwilligen* Weggang gemeint hat. Aber dass

sie nicht vermögen sollen hinzukommen, wohin *Er* weggehe, das regt in ihnen nicht Furcht und Besorgniss um ihn (*Ewald*), sondern *gottlosen Spott* auf, und sie fragen: doch nicht etwa *tödten* wird er sich selbst, da er sagt u. s. w.? In diesem Falle können wir ihn freilich nicht erreichen! Den Nachdruck hat ἀποκτενεῖ als die höhnisch gedachte *Modalität* des ὑπάγειν, durch welche als das ὄπου die *Gehenna* gesetzt ist (Joseph. Bell. 3, 8, 5., u. s. *Wetst.* und *Ewald* Alterth. p. 232.). Der Spott, welchen auch *Hengstenb.* grundlos leugnet, ist ähnlich wie 7, 35., aber viel boshafter.

V. 23 f. Ohne den giftigen Hohn selbst weiter zu berücksichtigen, hält ihnen Jesus mit fester und erhabener Ruhe nur *ihre gemeine Natur* vor, vermöge deren sie so zu spotten vermocht haben, weil sie ihn, den Himmlischen, nicht begriffen. — ἐκ τῶν κάτω) *aus den unteren Regionen*, d. i. ἐκ τῆς γῆς (vgl. Act. 2, 19.), Gegentheil von τὰ ἄνω, *die himmlischen Regionen*, wie ἄνω von *himmlischen* Verhältnissen sollenn ist (Kol. 3, 1. 2. Gal. 4, 26. Phil. 3, 14.); vgl. z. ἄνωθεν 3, 3. 31. Das ἐκ bezeichnet das *Her-rühren*; ihr stammt von der Erde, ich aus dem Himmel. κάτω von der *Unterwelt* zu fassen (*Orig.*, *Nonnus*, *Lange*), welche auch *Godet* mit versteht, entspräche zwar dem gangbaren classischen Gebrauche, hat aber die Parallele der zweiten Vershälfte wider sich. — οὐκ εἰμὶ ἐκ τ. κόσμου τούτου) *ich stamme nicht aus dieser* (vormessianischen, vgl. αἰὼν οὗτος) *Welt*, negativer Ausdruck der überweltlichen, himmlischen Abkunft *). Vgl. 18, 36. Beide Vershälften enthalten den nämlichen Gedanken, und die Sätze ἐκ τῶν κάτω ἐστέ und ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ haben die Prägnanz des Sinnes, dass jene Menschen auch so *geartet und gesinnt* sind, wie es ihrer niedern Herkunft entsprechend ist, ohne höhere Weisheit und göttliches Leben. Vgl. 3, 31. Darum (οὖν) hatte ihnen Jesus — worauf er sie V. 24. nochmals verweist — gesagt, dass sie sterben würden in ihren Sünden; und dazu fügt er jetzt noch die Begründung bei: ἐὰν γὰρ etc.; denn nur der *Glaube* kann denjenigen, welche ἐκ τῶν κάτω und ἐκ τοῦ

*) nicht blos der himmlischen *Geistesrichtung* (*Weizsäck.*), welche sich bei dem von oben stammenden Christus von selbst versteht (vgl. 3, 31.). Ueberall, wo Christus von seiner himmlischen Abkunft redet, redet er im Bewusstsein seiner vormenschlichen Ueberweltlichkeit (im Logosbewusstsein), 17, 5., und sagt ein transcendentes *Wesensverhältniss* aus. Vgl. *Weiss* Lehrbegr. p. 215 f. *Nonnus*: ξεῖρος ἔφην κόσμου.

κόσμον τοῦτον, mithin als solche Fleisch vom Fleisch Geborene sind, zur höhern göttlichen ζωή in Zeit und Ewigkeit (1, 12. 3, 15 f. 6, 40 ff. 17, 3. al.) verhelfen. — Beachte, dass bei dieser Wiederholung des Strafwortes der *Accent*, welcher V. 20. auf ἐν τ. ἁμ. ἔμ. lag, auf ἀποθαν. gelegt ist, und so das *Umkommen selbst* in den Vordergrund tritt, welches nur die Bekehrung zum Glauben abwenden könnte. — ὅτι ἐγὼ εἰμι) nämlich der *Messias*, das sich von selbst verstehende grosse Prädicat, in welchem sich die höchste Hoffnung von ganz Israel auf Grund der alten Weissagung vereinigte, und welches namentlich in allen Verhandlungen Jesu mit den Juden beiden Theilen der *gegenwärtigste Gedanke* war, Jesu selbst, dass er es sei, und den Juden, ob er es sei, oder dass nicht *Er* es sei, sondern ein Anderer, welcher noch kommen werde. Vrgl. V. 28. 13, 19. Einem solchen Andern steht das nachdrückliche ἐγὼ gegenüber. Die Nichtnennung, aber Selbstverständlichkeit des Prädicats (welches 4. 25 f. *genannt* war) verleiht demselben eine stille *Majestät*, in welcher es eben von selbst bei dem kurzen Worte ὅτι ἐγὼ εἰμι unabweislich in die Vorstellung des Zuhörers tritt. Wie Gott in אֲנִי יְהוָה die Summe des alttestamentlichen Glaubens zusammenfasst (Deut. 32, 39. Jes. 41, 13. 43, 10.), so Christus in ὅτι ἐγὼ εἰμι die des neutestamentlichen. Vrgl. *Hofm.* Schriftbew. I. p. 63 f. Das explicirte *Bekennniss* dieses Glaubens: 17, 3. 6, 68 f. 1. Joh. 4, 2.

V. 25. Die Juden verstehen wohl das ὅτι ἐγὼ εἰμι, erkennen es aber nicht an, und fragen keck und verächtlich: σὶ τίς εἶ; *tu quis es?* wobei σὺ den Accent der Geringschätzung hat, vrgl. Act. 19, 15. Jesus antwortet mit einer *Rückfrage des Befremdens* über ihre so grosse Verstocktheit, verzichtet aber dann sofort V. 26. darauf, sich weiter über sie, seine Gegner, auszulassen. Seine Rückfrage ist: τὴν ἀρχὴν ὅ, τι καὶ λαλᾷ ὑμῖν; *was ich von vorne herein auch rede zu euch?* näml. das fraget ihr? Wer ich bin (näml. der *Messias*, V. 24. 29.), das ist's ja, was von Anfang her, seitdem ich unter euch *bin* und zu euch rede, auch den Inhalt meines Redens ausmacht *), und darnach könnet ihr noch fragen als hättet ihr's noch nicht von mir vernommen? Sie hätten längst *wissen* müssen und *anzuerkennen* gehabt, was sie eben mit ihrem frevlen σὺ τίς εἶ gefragt haben. Diese Fassung ist nicht complicirt, was ihr

*) nach Joh. schon beim ersten Auftreten im Tempel 2, 19.

Winer vorwirft, sondern einfach den Worten und der Situation entsprechend. Ueber das bei Griechen und in d. LXX. häufige adverbelle ἀρχήν mit und ohne Artikel im zeitlichen Sinn *von vorne herein*, *ab initio*, s. *Schweigh. Lex. Herod. I. p. 104 f. Lennep. ad Phalar. p. 82 ff. Vorangestellt* ist's dem Relativ, weil es die *Pointe* ist, welche die Verstocktheit der Juden recht fühlbar macht; vrgl. 4, 18. *Buttm. neut. Gr. p. 333. d. — ὁ,τι* fragend in Beziehung auf eine unmittelbar mit τίς vorhergehende Frage, wie oft auch bei Classikern, so dass es sich auf ein gedachtes *du fragst* u. dergl. bezieht. S. *Kühner II. §. 837. Anm. 1. Bernhardt p. 443. Krüger §. 51, 17, 3. — καί* auch, drückt das entsprechende Verhältniss (*Baeuml. Partik. p. 152.*), hier des *Redens* zum *Sein* aus: was ich von Anfang wie ich es *bin*, auch *rede* zu euch. — λαλῶ) *rede*, nicht: *sage*. Vrgl. z. V. 26. 43. u. s. z. Rom. 3, 19. Und nicht λελάληκα steht, weil's ein *fortdauerndes* Reden ist; es klingt ja eben jetzt noch aus V. 23. 24. — *Fragend* nehmen die Stelle auch *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.* u. *Lücke*. Letzterer*): *Ueberhaupt warum rede ich nur noch zu euch?* Dagegen ist zwar nicht τὴν ἀρχήν, welches bekanntlich oft auch bei Classikern *von vorne herein* im Sinne von *omnino*, heisst (*Raphel Herod. z. St. Herm. ad Viger. p. 723. Ellendt Lex. Soph. I. p. 237. Breitenb. ad Xen. Oec. 2, 12.*), obwohl es so nur in *negativen* Sätzen, oder solchen, die der Sache nach auf einen negativen *Sinn* hinauskommen**), gebraucht wird, welches letztere indess hier Anwendung finden könnte (wie *Plat. Demod. p. 381. D. Philo de Abr. p. 366. C.*); auch ist ὁ,τι im Sinne von *warum* zu rechtferti-

*) So ohne Zweifel schon *Chrys.*, welcher als Sinn angiebt: τοῦ ὅλως ἀκούειν τῶν λόγων τῶν παρ' ἐμοῦ ἀνάξιοί ἐστε, μῆτι γε καὶ μαθεῖν ὅστις ἐγώ εἰμι. Vrgl. *Cyrrill. u. Theophyl.*, auch *Euth. Zig.* Ganz wie *Lücke* hat *Matthaei* erklärt: „Cur vero omnino vobiscum loquor? cur frustra vobiscum disputo?“ S. ed. min. I. p. 575. Damit kommt im Wesentlichen auch *Ewald's* Fassung überein, welcher jedoch keine Frage, sondern einen Ausruf gerechter Entrüstung findet: „dass ich auch überhaupt zu euch rede!“ Richtiger wäre: *dass ich überhaupt auch (auch noch) rede zu euch!* Aber wie lästig ist auch so das *überhaupt!* Und ὅτι bedürfte einer Ergänzung, die der Text nicht darbietet. Auch das gleich Folgende, zumal ohne ein ἀλλά oder μέντοι eintretend (womit sich Jesus selbst wieder sammeln und seine Entrüstung aufgeben würde), passt nicht dazu. *Nirschl* in d. theol. Quartalschr. 1855. p. 592 ff.: „wozu soll ich euch noch von dem Ursprunge, d. i. von Gott und meinem eigenen Ursprunge aus ihm, reden?“ So hätte Christus mindestens τὴν ἀρχήν μου sagen müssen.

**) S. bes. *Lennep* l. l. u. p. 94. *Brückn.* z. St.

gen (s. z. Mark. 9, 11. *Buttm.* neut. Gr. p. 218.). Aber der *Gedanke selbst* ist so wenig sinniger Art und Natur, und enthält eine im Grunde so inhaltsleere, und dabei durch τ. ἀρχήν noch dazu gedehnte und affectlose *Reflexion*, dass er aus dem Munde des Johanneischen Jesus, zumal in dieser lebhaften und sinnreichen Umgebung kaum zu erwarten ist. Auch stände der Spruch, so verstanden, ganz ausser Zusammenhang mit dem Folgenden, und die logische Verbindung, welche *Lücke* annimmt, würde ein zugesetztes περὶ ἐμοῦ oder eine ähnliche Näherbestimmung erfordern. Mit dem gefragten σὺ τίς εἶ aber fände ebenfalls keine Beziehung statt, während man doch nach Johann. Art eine Antwort erwartet, welche sich wirklich in irgend einer sinnigen Weise auf das *Gefragte* bezieht. *Nicht fragende Fassungen:* 1) „*Was ich euch schon im Anfange gesagt habe, das bin ich!*“ So *Tholuck* nach *Castal.*, *Beza*, *Vatabl.*, *Maldonat.*, *Cleric.*, *Heum.* u. M., auch *B. Crus.* Jesus würde damit anzeigen, dass er seine höhere Persönlichkeit schon von Anbeginn in seinen Reden zu erkennen gegeben habe. Das Präsens λαλῶ würde als das in der Gegenwart noch Fortdauernde ausdrückend nicht entgegen sein; aber die Wortstellung entspricht nicht, und wenigstens müsste καὶ logischer Weise vor τὴν ἀρχήν (vgl. *Syr.*) stehen. 2) „*Von vorne herein (vor allen Dingen) bin ich, was ich auch zu euch rede.*“ So *de Wette*, vgl. *Luther* („ich bin euer Prediger; wenn ihr das zuerst gläubet, so werdet ihr wohl erfahren, wer ich sei, und sonst nicht“), *Melanth.*, *Aret.* u. M., auch *Maier*, welcher jedoch τ. ἀρχ. unrichtig *durchaus (nichts anderes)* fasst *). Jesus würde, statt direct zu antworten: ich bin der Messias, sagen: er sei vor allen Dingen aus seinen Reden zu erkennen **). Allein τὴν ἀρχήν heisst nicht *vor allen Dingen*, auch nicht *Xen. Cyr.* 1, 2, 3., wo τὴν ἀρχήν μὴ τοιοῦτοι ist: *von vorne*

*) Vgl. *Winer* p. 432., welcher als Sinn angiebt: „*ganz das bin ich, als was ich mich eben in meinen Reden darstelle.*“ So auch *Godet*: „Absolument ce que je vous dis; ni plus ni moins que ce que renferme ma parole.“ Aber im Sinne von *ganz und gar* wird τ. ἀρχήν (gewöhnlich ohne Artikel) nur in Verbindung mit Negationen gebraucht: *ganz und gar nicht, durchaus nicht*; „cum negatione praefracte negando servit“, *Ellendt Lex. Soph.* 1. l.

**) Hieher gehört auch die Fassung von *Grot.* (welcher im Wesentlichen *Lange* folgt): „*Primum (zunächst) hoc sum, quod et dico vobis, hoc ipsum quod me hoc ipso tempore esse dixi; i. e. lux mundi.*“ Als ob dastände: *πρῶτον μὲν ὅ, τι καὶ λέγω ὑμῖν.* Wie *Grot.* hat auch *Calov.* erklärt, doch τὴν ἀρχήν *omnino, plane* (also wie *Winer*) nehmend.

herein nicht solche, d. h. überhaupt nicht solche, *omnino non tales*; eben so wenig Herod. 1, 9., wo es ebenfalls, wie oft bei Herod. *omnino* ist, vrgl. Wolf Dem. Lept. p. 278. Und wie beziehungslos (es müsste doch irgend ein *posterius* dabei gedacht sein) stände das *ante omnia* da! Mit Recht hat daher Brückn. das „vor allen Dingen“ in de Wette's Fassung verworfen, übrigens jedoch dieselbe für die einzig richtige haltend und bei der Bedeutung *von vorne herein* im zeitlichen Sinne stehen bleibend. Allein man sieht nicht ab, was das „von vorne herein bin ich“ u. s. w., und mit solchem Nachdrucke an der Spitze, eigentlich soll. Denn dass Jesus so, wie er sich auch in seinen Reden kund giebt, gleich von Anfang seines Auftritts her *gewesen* sei und *sei*, nicht also etwa seitdem anders geworden — diess zu versichern, hatte er keinen Anlass und Grund. 3) „*Allerdings* (nichts Anderes) *bin ich was ich euch auch sage*.“ So Kuinoel, wobei aber dem τ. ἀρχ. ein unrichtiger Sinn untergeschoben und λαλῶ mit λέγω verwechselt wird, welche Ausstellungen auch die ähnliche Fassung Ebrard's treffen: „*ganz und gar bin ich das, was ich euch auch sage* (dass ich es sei).“ 4) „*Gleich anfangs habe ich von mir ausgesagt, was ich auch euch erkläre, oder was ich auch jetzt sage*.“ So Starck Not. sel. p. 106., Bretschn. Aber die Ergänzung von λελάληκα aus dem folgenden λαλῶ (vrgl. Dissen ad Dem. de cor. p. 359.) würde nur dann angedeutet sein, wenn stände: ὁ,τι καὶ νῦν λαλῶ ὑμ. 5) Fritzsche (Lit. Bl. z. allg. Kirchenz. 1843. p. 513. u. de conform. Lachm. p. 53.), welchem Hengstenb. gefolgt ist: „*Sum a rerum primordiis* (1, 1.) *ea natura, quam me esse vobis etiam profiteor*.“ So würde sich Jesus als *uranfänglichen Logos* bezeichnen. Völlig unverständlich für die Zuhörer, welche weder τ. ἀρχ. im absoluten Sinne, etwa in Erinnerung an den Engel des Herrn Mal. 3. Zach. 11., noch ὁ,τι κ. λ. ὑμ. so wie Fritzsche zu fassen veranlasst waren; wenigstens müsste, was Letzteres betrifft, λέγω statt λαλῶ gesagt sein. 6) Man verbindet τ. ἀρχήν mit πολλὰ ἔχω etc. V. 26. und setzt nach λαλῶ ἡμῖν nur ein Komma. So schon Codd., Nonnus, Scalig., Clarius, Knatchb., Raphel, Beng. und neuerlich Olsh., Hofm. Schriftbew. I. p. 65. II. p. 178. u. Baeuml. Dabei wird entweder mit Scalig. u. Raphel ὁ,τι, weil, geschrieben (so auch Bengel: „*principio, quum etiam loquor vobis* [Dativ. comm.: „*ut credatis et salvemini*“], *multa habeo de vobis loqui* etc.“ *)), oder ὁ,τι als Pronom. *id*

*) Vrgl. Hofm.: „Anfänglich, nämlich für jetzt, weil diess die

quod. In letzterer Weise deutet *Olsh.*: nach *Clarius*: „für's erste habe ich, was ich euch auch offen sage, Vieles an euch zu tadeln und zu strafen; ich bin also euer ernster Ermahner“; *Baeuml.* aber: „allerdings habe ich, — was ich auch thue, — viel über euch zu sprechen und zu richten.“ Aber so würde Jesus auf die Frage *σὺ τίς εἶ* gar keine Antwort geben, *τὴν ἀρχὴν* würde nach *Olsh.* in den Sinn zuvörderst (*πρῶτον*) umgesetzt, und der Zwischensatz ergäbe nach *Olsh.* u. *Baeuml.* etwas ganz Ueberflüssiges, nach *Beng.* u. *Hofm.* zugleich Erzwungenes und Geschraubtes. 7) Exegetisch unmöglich ist die Auslegung des *Augustin.*: „*Principium* (den Uranfang aller Dinge) *me credite, quia* (ὅτι) *et loquor vobis, i. e. quia humilis propter vos factus ad ista verba descendendi*, vrgl. *Goth., Ambr., Beda, Rupert.* u. *M.* Richtig verwirft diess *Calvin*, giebt aber selbst Unmögliches. Unklar und eintragend ist 8) die Fassung von *Luthardt* (ὅτι, dass: „von Anfang bin ich, dass ich auch rede zu euch“): Jesus bezeichne die Handlung seines Redens, das Dasein seines Wortes, als seine Gegenwart für die Juden; von seinem ersten Auftreten an sei es seine Art gewesen, dass er, der als das Wort Gottes auf Erden Gegenwärtige, sich eine Gegenwart für die Menschen im Wort gegeben habe. Soll hiernach, wie es scheint, *τὴν ἀρχὴν ὅτι* heissen: von Anfang ist das meine Art, dass, so kann diess unmöglich in dem hinzuzudenkenden einfachen *εἰμί* liegen, und wie viel wird in das bloße *λαλῶ ὑμῖν* gelegt!

V. 26. Die Frage V. 25. war ein *Vorwurf*. Darauf (nicht auf V. 24., wie *Godet* will) bezieht sich das mit dem ganzen Nachdrucke an der Spitze stehende *πολλά*; das gegensätzliche *ἀλλ'* aber und das ausschliessende *ταῦτα* besagen, dass er das *πολλά*, was er von ihnen zu reden und zu richten habe (in Bereitschaft, vorrätig habe), nicht sage, sondern eben nur das, was er von seinem Sender vernommen. Vrgl. 16, 12. 2. Joh. 12. Aehnlich *Euth. Zig.* nach *Chrys.* u. *B. Crus.* Man denke nach der Frage V.

Zeit ist, wo er zu ihnen redet, hat er viel über sie zu reden und zu urtheilen mit Worten.“ *τὴν ἀρχὴν* sei im Gegensatz zu einem *τὸ τέλος* gedacht, d. i. zu einer Zeit, wo sich das, was er jetzt redet, durch die *That* bewähren werde, V. 28. So wird Sinn und Zusammenhang hineingelesen und doch das *καί* (unter Berufung auf *Hartung* Partik. I. p. 129.) völlig vernachlässigt, oder vielmehr aus dem Relativsatz in den Hauptsatz hinübergedacht. Wie die *Hartung'schen* Stellen ohne alle Trajection zu erklären seien, s. b. *Klotz* ad *Devar.* p. 635 ff. Namentlich kann von einer Trajection des *καί* im N. T. an keiner Stelle mit Grund die Rede sein. *Hofm.* erklärt, als ob Joh. geschrieben hätte: *τὴν ἀρχὴν, ὅτι νῦν λαλῶ ὑμῖν, καὶ πολλὰ ἔχω* etc.

25. eine strafende *Pause*. Zu umschreiben: „Gar Vieles habe ich von euch zu reden und insonders zu tadeln, aber ich enthalte mich dessen und beschränke mich auf meine unmittelbare Aufgabe, *das* in die Welt (hin) zu sagen, was ich von Gott dem Wahrhaftigen, der mich gesandt, vernommen habe (nämlich in dem meiner Sendung vorgängigen Sein bei Gott, vrgl. z. V. 28. *)), — auf die Mittheilung der göttlichen Wahrheit an die Welt.“ Abweichende Fassungen des Gedankengangs s. b. *Schott* Opusc. I. p. 94 ff. Nach Aelteren fassen ihn *Lücke* u. *de Wette* so, dass Jesus sagen wolle: „aber, wie viel ich auch über euch zu richten habe, so ist meine *κρίσις* doch *ἀληθής*, denn ich rede zur Welt nur, was ich vom Vater, dem Wahrhaftigen, gehört habe.“ Vrgl. auch *Tholuck*. Allein so wird der Gegensatz erst *künstlich gebildet*, und die *ausgesprochene* Antithese zwischen dem, was Jesus zu reden *hat* (*ἔχω λαλεῖν*), und dem, was er wirklich *sagt* (*λέγω*), wird vernachlässiget. Diess auch gegen *Ewald*, welcher bei *ἀλλ'* einträgt: „doch ich will mich deshalb nicht menschlich fürchten“, und gegen *Hengstenb.*, welcher nach *πολλὰ* — *κρίνειν* zudenkt; „das ist der Grund, weshalb ihr meine Aussagen in Bezug auf meine Person nicht annehmen wollet.“ — *καὶ γὰρ*) und *ich meines Theils*, Gotte gegenüber, hängt mit *ταῦτα* etc. zusammen. — *ταῦτα*) diess und nichts Anderes. Der Sache nach treffend *Chrys.*: *τὰ πρὸς σωτηρίαν, οὐ τὰ πρὸς ἔλεγχον.* — *εἰς τ. κρίσιν*). S. z. Mark. 1, 39. Vrgl. Soph. El. 596.: *κήρυσσέ μ' εἰς ἅπαντας*. Nicht wieder *λαλῶ* (*Lachm.*, *Tisch.*), sondern *λέγω*, weil die Vorstellung im Gegensatze bestimmter geworden ist; was er gehört hat, *das* ist's, was er *sagt*. Er hat der Welt etwas Anderes zu *sagen*, als von der Nichtswürdigkeit seiner Gegner zu *reden*. Ersteres *thut* er, auf Letzteres, so viel Stoff dazu er auch hat, *verzichtet* er.

V. 27. Ὁ τῆς ἀγνοίας! οὐ διέλιπεν αὐτοῖς περὶ αὐτοῦ διαλεγόμενος, καὶ οὐκ ἐγίνωσκον, *Chrys.*, und *Euth. Zig.* nennt sie *φρενοβλαβεῖς*. Aber das Auffallende, ja sehr Unwahrscheinliche (*de Wette*), welches man in diesem Nichterkennen findet, beseitigt sich durch die Beachtung, dass V. 21. ein *neuer* Redeact anhub, bei welchem nicht wieder grade die nämlichen Zuhörer wie beim vorigen (V. 16 ff.) gewesen sein müssen. Daher ist um so weniger das Nichterkennen in den Begriff der *Nichtanerkennung* (*Lücke*) um-

*) Eben so V. 38. 40. Nicht, wie *Beyschl.* will: unmittelbar vor meinem öffentlichen Auftritt. Vrgl. z. 6, 46.

zusetzen; oder als *verstocktes* anzusehen (*Tholuck, Brückn.*); oder *ὅτι*: in welchem Sinne auszudeuten (*Hofm.* l. l. p. 180.); oder mit *Luthardt* αὐτοῖς zu pressen und als Sinn der einfachen Worte anzugeben, „dass er in seiner Selbstbezeugung den sendenden Gott ihnen als den Vater bezeuge“; oder mit *Ebrard* in ἔλεγεν zu finden: „dass es sein Beruf sei“ ihnen zu verkünden; oder mit *Hengstenb.* ἔγνωσαν etc. von der *wahrhaftigen* Erkenntniss, nämlich der *Gotttheit Christi*, zu verstehen. Alle dergleichen steht nicht da, sondern blos: sie erkannten nicht (vrgl. V. 28.), dass er in diesen Worten (ὁ πέμψας με etc.) vom Vater ihnen sagte. Ueber λέγειν mit Accus. im Sinne von λ περί s. *Stallb.* ad Plat. Apol. p. 23. A. *Phaed.* p. 79. C. Vrgl. z. 1, 15.

V. 28 f. Οὔν nicht blos „Fortführung der Erzählung“ (*de Wette*), sondern: also, in Bezug auf dieses Nichtverstehen, wie auch durch τότε γνώσεσθε bestätigt wird, welches sich auf οὐκ ἔγνωσαν V. 27. bezieht, und zwar seinem Inhalte nach logisch richtig, da die Juden, hätten sie die Messianität Jesu erkannt, auch was er ihnen von seinem Vater gesagt, verstanden haben würden. — ὅταν ὑψώσητε etc.) wenn ihr erhöht haben werdet, nämlich an's Kreuz. Vrgl. z. 3, 14. 6, 62. Die Kreuzigung als That der Juden, welche sie herbeigeführt haben, wie Act. 3, 14 f. — τότε γνώσ.) Vrgl. 12, 32. 16, 8 ff. Dann wird der Erfolg eintreten, den ihr bis dahin von euch weiset, dass ihr erkennen werdet u. s. w. Grund: weil durch den Tod Jesu seine δόξα und die mächtigen Erweise derselben (Ausgiessung des Geistes, Wunderthätigkeit der Apostel, Bau der Kirche, Strafgericht der Juden, Wiederkunft zum Gericht) bedingt waren. Dann werden euch die Augen aufgehen, was theils willig und noch zeitig (wie Act. 2, 36 ff. 4, 4. 6, 7. Rom. 11, 11 ff.), theils widerwillig und zu spät geschehen wird (vrgl. z. Matth. 23, 39. Luk. 13, 34 f.). Treffend *Beng.*: „cognoscetis ex re, quod nunc ex verbo non creditis.“ — καὶ ἀπ' ἑμαντοῦ etc.) noch von ὅτι abhängig, und zwar bis μετ' ἐμοῦ ἐστιν, so dass dem allgemeinen ποιῶ das specielle λαλῶ und das generelle μετ' ἐμοῦ ἐστιν (mein Helfer und Beistand ist) zusammen entspricht. Daher nicht Redekürze, welche dadurch zu vervollständigen sei, dass man neben ποιῶ noch λαλῶ, und bei λαλῶ noch ποιῶ denke (*de Wette* nach *Beng.*). Das Richtige hat schon *Nonnus* (welcher V. 29. ὅτι καὶ etc. anfängt), und der Einwand (*Lücke, de Wette* u. M.), dass οὐκ ἀφῆκε etc. zu abgerissen stehe, hat nichts auf sich, da

grade bei Joh. die asyndetische Fortsetzung der Rede sehr häufig ist, und hier auch dann statt fände, wenn καὶ ὁ πέμπ. etc. nicht mehr von ὅτι abhängig wäre. — ταῦτα) wird willkürlich und ohne Beispiel (Matth. 9, 33. gehört nicht hieher) aus einer Vermischung zweier Vorstellungen gleich οὕτως erklärt. Jesus meint mit dem deiktischen ταῦτα überhaupt *seine Lehre* (vgl. V. 26.), *in deren Vortrag er auch jetzt begriffen war*. Diese aber redete er in Gemässheit der vom Vater erhaltenen, d. i. nach der durch die unmittelbare Anschauung der göttlichen Wahrheit beim Vater vor der Menschwerdung empfangenen Anweisung. Vgl. V. 38. 1, 18. 3, 13. 6, 46. 7, 16 f. — οὐκ ἀφῆκε etc.) selbstständige Bekräftigung des letzten Gedankens, negativ ausgedrückt wegen der scheinbaren Verlassenheit den vielen und mächtigen Feinden gegenüber. Das *Praeter.* bezieht sich auf die *in jedwedem Falle gemachte Erfahrung der ganzen Wirksamkeit bis jetzt* (vgl. hernach πάντοτε), nicht auf den *Zeitpunkt der Sendung*, wozu die folgende Begründung nicht passt. Vgl. auch 16, 32. — ὅτι ἐγώ etc.) *weil ich* u. s. w., Motiv zu jenem οὐκ ἀφῆκε etc. Wie hätte er mich jemals allein lassen sollen, da ich es bin, welcher (ἐγώ mit Nachdruck) u. s. w. Vgl. 15, 10. Olsh. sieht in οὐκ ἀφῆκε etc. den Ausdruck der *Wesensgleichheit*, und in ὅτι die Angabe des *Erkenntnissgrundes*. Ersteres ist falsch, da der Sinn von οὐκ ἀφῆκε etc. dem von μετ' ἐμοῦ ἔστιν gleich ist, und Letzteres würde unzureichend begründen, weil nur auf *sittliche* Uebereinstimmung lautend.

V. 30—32. eröffnet einen neuen Rede-Act, aber nicht erst am folgenden Tage (*Godet*), was angedeutet sein müsste wie V. 12. 21. — Man beachte die Scheidung der Subjecte. Die πολλοί sind Viele unter den *Zuhörern überhaupt*; unter diesen πολλοῖς waren auch *Jüdische Hierarchen*, und zu *diesen* spricht Jesus, weil er die Unbeständigkeit und Unlauterkeit ihres augenblicklichen Glaubens*) erkannte, die Worte V. 31. 32., welche sofort die Folge hatten, dass sie wieder zur Opposition umschlugen; daher nicht Inconsequenz in Behandlung der Zuhörer. — πεπιστ. αἰτῶ) vorher ἐπίστ. εἰς αὐτόν. Letzteres war die Folge davon, dass man ihm, d. i. seinen Worten, geglaubt hatte. — ἐὰν ὁμεῖς etc.) wenn *ihr euern Theils* u. s. w.; denn sie waren mit dem ungläubigen Haufen vermischt, und werden durch

*) Nicht schon die *Empfänglichkeit* für das Heil wird von Joh. *Glaube* genannt, wie *Messner* Lehre der Ap. p. 349. in Bezug auf u. St. annimmt. Auch nicht 6, 69. 1. Joh. 4, 16.

ὑμεῖς aus diesem als *die* Subjecte hervorgehoben, denen die Ermahnung und Verheissung gelten soll. *Bleiben* sollen sie in Jesu Wort, nämlich als in dem beständigen Elemente ihres innern und äussern Lebens. Andere Form der Vorstellung: 5, 38. 15, 7. 12, 47. Vrgl. 2. Joh. 9. — ἀληθῶς) *wirklich*, nicht blos scheinbar nach momentaner Ergriffenheit. — γνώσεσθε τ. ἀλήθ.) denn die göttliche *Wahrheit* ist der *Inhalt* des λόγος Christi, Christus selbst ihr Inhaber und Träger, und die *Erkenntniss* derselben hebt mit dem Gläubigwerden erst an, da diese Erkenntniss die innerlich erfahrene lebendige und sittliche *Intelligenz* des Glaubens ist (17, 17. 1. Joh. 1, 3 ff.). — ἐλευθερ.) von der Sklaverei, d. i. von der bestimmenden Gewalt der Sünde. S. V. 34. Rom. 6, 18 ff. „Ea libertas est, quae pectus purum et firmum gestitat“ (*Ennius* fr. 340.). Die göttliche *Wahrheit* als die *Causa medians* der sittlich befreienden Wiedergeburt und Heiligung des durch den Glauben Gerechtfertigten. Vrgl. Rom. 8, 2. Jak. 1, 20. 2, 12.

V. 33. Ἀπεκρίθησαν) Das Subject können keine Anderen sein als die πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι V. 31. So richtig *Melanth.* („offensi resiliunt“), *Maldonat.*, *Bengel*, *Olsh.*, *Kling*, *B. Crus.*, *Hilgenf.*, *Lange*, *Ewald* und *M.* nach *Chrys.*, welcher treffend bemerkt: κατέπεσεν ἐν-θῶς αὐτῶν ἡ διάνοια· τοῦτο δὲ γέγονεν ἀπὸ τοῦ πρὸς τὸ κοσμικὰ ἐπτοῆσθαι. Andere zu verstehen hat Joh. selbst abgewehrt, indem er V. 31. jene gläubig gewordenen Juden aus den πολλοῖς V. 30. hervorhob, und sie ausdrücklich als die Personen des folgenden Gesprächs hinstellte. Ihnen ward das letzte Wort Jesu der Stein sofortigen Aergernisses. Daher ist nicht mit *Augustin.*, *Calvin*, *Lampe*, *Kuinol*, *de Wette*, *Tholuck*, *Lücke*, *Maier*, *Hengstenb.* an *ungläubig und feindselig gebliebene Juden*, von den V. 31. erwähnten verschieden, zu denken (ἀπεκρ.: *man* antwortete), wozu auch V. 37. ζητεῖτέ με ἀποκτ. nicht nöthiget, da jene πεπιστευκότες durch die in V. 32. gefundene Kränkung ihres Nationalstolzes sofort wieder umgeschlagen und in die Reihe der Gegnerschaft zurückgetreten sein konnten. So- nach ist auch nicht mit *Luthardt* zu sagen, von *Gegnern* komme die Antwort *zunächst*, aber auch von den *Gläubigen* hätten Manche in Unverstand mit eingestimmt. Nur auf die πεπιστευκότες lautet der Text. — σπέρμα Ἀβρ. ἔσμ.) welchem ja, als zur Weltsegnung und Weltherrschaft bestimmt (vrgl. Gen. 22, 17 f. 17, 16.), der Sklavenstand etwas ganz Fremdartiges ist! Dieser Obersatz ihres Schlusses aber, da ja auch jeder Hebräische Knecht ein Abraha-

mide war, beweist, dass sie nicht die *individuelle*, bürgerliche Freiheit meinen (*Grot.*, *Lücke*, *Godet*), sondern die *nationale*. Dabei lassen sie leidenschaftlicher Weise die Aegyptische und Babylonische Geschichte ihres Volks ausser Rechnung und haben nur das damalige Geschlecht im Auge, welchem freilich unter dem klugen Römerregimente der Schein politischer Freiheit geblieben war (*Joseph. Bell.* 6, 6, 2.). Diesen konnten sie je nach den Umständen, wie hier, wenigstens in die Kategorie der *Nichtknechtschaft* mit bringen. Daher bedarf es nicht einmal der Unterscheidung einer Herrschaft *de facto* und *de jure*, welche *letztere* von den Juden in Abrede gestellt werde (*Lange*, *Tholuck*), wie schon *Selden* zwischen der *servitus extrinseca* und *intrinseca* (*diese* werde verneint) unterschied. Ueber den leidenschaftlichen Freiheitsstolz der Juden, welcher endlich das Verderben über sie brachte, s. *Lightf.* p. 1045. Nach *Luthardt* protestiren sie gegen die *geistliche* Abhängigkeit, nicht zwar hinsichtlich der Gesinnung (*B. Crus.*), aber *hinsichtlich der religiösen Stellung*, vermöge deren alle anderen Völker in Betreff der Heilsvermittlung von ihnen, den Privilegirten Gottes, abhängig seien. Aber der *gröbere* Missverstand von *volksthümlicher* Freiheit ist den Analogieen anderer Missverständnisse des geistigern Sinnes Jesu bei Joh. entsprechender (vgl. den Nikodemus, die Samariterin, die Rede vom Brode des Lebens), und was lag dem Abrahamidenstolze näher als der Gedanke an die *κληρονομία τοῦ κόσμου* (vgl. Rom. 4, 13.), welcher in ihrer Einbildung alle Volksknechtschaft ausschloss? Weil Abraham's Saame, fühlten sie sich als *αἵμα φέροντες ἀδέσποτον* (*Nonn.*).

V. 34. *Δείκνυσιν* (und zwar mit feierlicher Versicherung), *ὅτι δουλείαν ἐνέφηγεν ἁνωτέρω τὴν ἐξ ἁμαρτίας, οὗ τὴν ἐκ δυναστείας ἀνθρώπου*, *Euth. Zig.* — *ὁ ποιῶν*) statt sich frei von ihr zu erhalten. — *δοῦλος*) nach seinem sittlichen Ich. Vgl. zu Bild und Sache Rom. 6, 17 ff. 7, 14 ff. Analoge Beispiele aus Classikern bei *Wetst.*, aus Philo bei *Loesn.* p. 149.

V. 35 f. Was steht aber dem Sündensclaven bevor? Ausschluss aus dem Messiasreiche! Diese Drohung kleidet Jesus in den *allgemeinen Satz* des bürgerlichen Lebens: *Der Slave aber hat keinen auf immer bleibenden Sitz im Hause*; er muss sich verkaufen, vertauschen, verstossen lassen. Vgl. Gen. 21, 10. Gal. 4, 30. Die Anwendung, welche er bei diesem Gemeinsatze beabsichtigt: „Der Sündenslave bleibt nicht auf ewig in der Theokratie, sondern wird bei Errichtung des Messiasreiches aus dem Gottesvolke aus-

gestossen.“ Dass mit $\delta\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ *Ismael* als Typus der unächten Abrahamiden und mit $\delta\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ *Isaak* als Typus Christi gemeint sein soll (*Ebrard*), ist mit nichts angedeutet und hat den allgemeinen und präsentischen Ausdruck, der nur ein allgemein bestehendes Rechtsverhältniss der verschiedenen Stellung des Haussclaven und des Haussohnes anzeigt, wider sich. — $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\alpha\ \alpha\acute{\iota}\omega\upsilon\alpha$) *auf ewig*, Ausdruck nach Maassgabe des *abgebildeten Verhältnisses*. Nach $\alpha\acute{\iota}\omega\upsilon\alpha$ ist mit *Lachm.* u. *Kling* ein Punkt zu setzen, weil $\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \omicron\upsilon\upsilon\alpha$ etc. lediglich aus $\delta\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\alpha\acute{\iota}$, nicht aus dem Vorherigen, folgert, und weil $\delta\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ etc. im logischen Fortschritt der Rede einen neuen Theil anhebt. Der Gedankengang ist nämlich: 1) Wer die Sünde thut, ist Slave der Sünde und wird aus dem Messianischen Gottesvolke ausgeschlossen. 2) Ganz anders als mit dem Slaven, welcher das Haus verlassen muss, verhält es sich mit dem Sohne (des Hausvaters), daher dieser es ist, welcher euch die wirkliche Freiheit verschafft. — $\delta\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\alpha\acute{\iota}\omega\upsilon\alpha$) nämlich $\epsilon\acute{\nu}\ \tau\eta\ \omicron\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\varsigma$, — ebenfalls Gemeinatz, aber mit der beabsichtigten *Anwendung* des allgemeinen $\delta\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ auf *Christum*, welcher als der Sohn Gottes auf ewig seine Stellung und Macht im Hause Gottes, d. i. in der Theokratie, behält *), vrgl. Hebr. 3, 5 f. Aus diesem $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\alpha\acute{\iota}\omega\upsilon\alpha$ folgt ($\omicron\upsilon\upsilon\alpha$), dass, wenn Er aus dem Slavenstande befreit, eine *wirkliche* nicht bloß scheinbare, Freiheit eintritt, da, vermöge des immerwährenden Bestandes seines Hausrechtes in der Theokratie, die von ihm verfügte Freilassung den wirklichen und endgültigen Erfolg haben muss, was nicht nothwendig der Fall wäre, wenn Er nur zeitweilig im Hause bliebe, womit der von ihm getroffenen Freilassung die Gewähr der Wirklichkeit abginge, indem dabei die Gewissheit und Dauer des Rechts und der $\epsilon\acute{\xi}\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ fehlen würde. Vorausgesetzt ist übrigens vom *Vater* in dieser Schlussfolge, dass Letzterer nicht unmittelbar selbst handelt in der Theokratie; der *Sohn* hat von ihm die verfügende Gewalt. — Bei $\epsilon\acute{\iota}\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ an *Mose* zu denken (*Euth.*

*) Bezieht man die beabsichtigte Anwendung von $\delta\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ auf den sittlich freien *Menschen*, welcher „nicht bloß in geschichtlichem, sondern in wesentlichem, weil ethisch vermittelten Verhältniss zu Gott steht“ (*Luthardt*, vrgl. *de Wette*), so muss man dann das zweite $\delta\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ im eminenten Sinne nehmen (von *Christo*), zu welcher Verschiedenheit aber, zumal V. 36. mit $\omicron\upsilon\upsilon\alpha$ anknüpft, der Text keinen Grund bietet. Daher ist $\delta\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ V. 35. auf die von Christo Befreieten nicht einmal mit anzuwenden (*Hengstenb.*). Auf diese kommt erst der Redefortschritt V. 36.

Zig. nach *Chrys.*), ist fremdartig und contextwidrig, s. V. 34. Treffend aber *Grot.*: „tribuitur hic *filio* quod modo *veritati*, quia eam profert filius.“ — ὄντως) wirklich; jede andere Freiheit (vgl. V. 33.) ist Schein, dem wirklichen Wesen nicht entsprechend, keine andere ist ἡ παντελὴς καὶ ἀπὸ πασῶν ἀρχῶν ἐλευθερία (Plat. Legg. 3. p. 698. A.), was nur die durch Christum gewonnene ist, 1. Kor. 3, 22. Rom. 8, 35 ff. 2. Kor. 6, 4 ff.

V. 37. Nun wird ihnen' auch die *Kindschaft Abraham's* abgesprochen, auf welche sie als auf die Prämisse ihrer Freiheit V. 33. gepocht hatten. — ἀλλὰ ζητεῖτε etc.) wie widersprechend der wahren, geistigen Abrahamidenschaft! Sein *Recht* aber hat der Vorwurf, weil diese Juden schon wieder umgeschlagen, der Tod Jesu aber der Zeitpunkt des hierarchischen Gegensatzes war. — οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν) *hat keinen Fortgang in euch*, in euren Herzen. Diese sprachrichtige Fassung (Plat. Legg. 3. p. 684. E. Eryx. p. 398. B.: ἡ ἐμελλεν ὁ λόγος χωρήσασθαι αὐτῷ, Herod. 3, 42. 5, 89. Xen. Oec. 1, 11. Polyb. 28, 15, 12. 10, 15, 4. Arist. Pax 472. Ran. 472. 2. Makk. 3, 40.) passt völlig auf die Betreffenden, weil das Wort Christi zwar in ihr Herz gelangt war und sie vorübergehend gläubig gemacht (V. 30. 31.), aber nicht weiter sich entwickelt hatte, nicht *von statten gegangen* war, sondern sie nach augenblicklichem Glauben wieder zurückgefallen waren. Daher ist auch ἐν ὑμῖν nicht *inter vos* zu nehmen (*Lücke, Hengstenb.*). *Andere*: es findet keinen Raum in euch (*Vulg.*: non capit in vobis; so *Orig.*? *Chrys.*, *Theophyl.*, *Erasm.*, *Castal.*, *Beza*, *Aret.*, *Maldonat.*, *Corn. a Lap.*, *Jansen* u. *M.* auch *B. Crus.*, *Ewald*, *Baeuml.*). Ohne Sprachgebrauch *). *Andere*: es findet nicht *Eingang* in euch, so dass ἐν ὑμῖν prägnant stände, das der Bewegung nachfolgende Verharren anzeigend. So *Nonnus*, *Grot.*, *Kuinoel*, *de Wette*, *Maier*, *Tholuck*, *Luthardt*. Der Ausdruck wäre auf die Bedeutung *sich fortbewegen, sich forterstrecken*, zurückzuführen (Sap. 7, 23. 2. Petr. 3, 9. und oft bei Clasisikern). Allein diese Deutung wird weder durch den Text (da nicht εἰς ὑμᾶς steht) angezeigt, noch ist sie auch nur dem Sinne nach passend, da das Wort Christi jene Men-

*) Aristot. H. A. 9, 40. gehört nicht hieher; χωρεῖ ist daselbst impersonell, und die Worte heissen: *wenn's nicht von Statten geht* mit ihrer Arbeit. — Der Sinn: *es hat keinen Raum in euch* wäre auszudrücken gewesen: τὸν λόγον οὐ χωρεῖτε ἐν ὑμῖν. Vgl. 21, 25. u. s. z. 2. Kor. 7, 2.

schen wirklich bis zum momentanen Glauben getroffen hatte. Man ist aber zu dieser Erklärung gedrängt, wenn man als die Antwortenden V. 33. nicht die *πεπιστευκότες* V. 31. betrachtet.

V. 38. Diese Erfolglosigkeit meines Wortes in euch beruht in dem grundverschiedenen Ursprunge meiner Rede und eures Thuns. — *ἐώρακα π. τ. πατρί*) womit Jesus die Anschauung der göttlichen Wahrheit aus seinem *vormenschlichen* Zustande her meint (vrgl. z. V. 28.), nicht aus seinem zeitlichen Verkehr mit Gott (*Godet, Beyschl.*), als ob diess durch die Parallele *καὶ ὑμεῖς* gefordert werde, in welcher aber die *Verschiedenheit* des analogen Verhältnisses schon durch den verschiedenen Ausdruck (*ἤκουσατε* und *παρὰ τοῦ πατρὸς*) verrathen wird. — *καὶ ὑμεῖς οὖν*) auch ihr also, meinem Beispiele der Abhängigkeit vom Vater folgend. In *οὖν* liegt eine schmerzliche Ironie. — *ἡκούσατε*) d. i. was euch der Vater geheissen hat. Beachte den Unterschied des Perf. u. Aor. *Wer* der Vater sei, lässt Jesus noch ungesagt; er meint aber den *Teufel*, dessen Kinder sie im *ethischen* Sinne sind, wogegen Er der Sohn Gottes im wesentlichen, metaphysischen Sinne ist. — *ποιεῖτε*) das *ständige* Thun (7, 51.), jenes Tödtengewollen mit eingeschlossen, aber dasselbe nicht ausschliesslich bezeichnend. Es ist *Indicat.*, nicht *Imperat.* (*Hengstenb.* nach Matth. 23, 32.), so wenig wie V. 41.

V. 39 f. Die Juden merken, er meine einen andern Vater als Abraham. — Jesus beweist ihnen aus ihrer nicht Abrahamischen Handlungsweise, dass sie keine Kinder Abr. seien. — *τέκνα* und *ἔργα* sind correlat; ersteres in *ethischem* Sinne gemeint, so dass hier vrgl. V. 37. zwischen dem fleischlichen *σπέρμα* und dem sittlichen *τέκνα* unterschieden wird wie Rom. 9, 8. — Bei der Lesart *ἐστε* (s. d. krit. Anm.) wechselt die Vorstellung des Verhältnisses wie Luk. 17, 5 f. S. z. d. St. Ueber die Nichtsetzung von *ἄν* s. *Buttm.* in d. Stud. u. Krit. 1858. p. 485. u. neut. Gr. p. 195. — *νῦν δέ*) unter so bewandten Umständen aber, *nunc autem.* — *ἄνθρωπον*) in Beziehung auf das *παρὰ τ. Θεοῦ*. Die folgende *erste* Person *λελάληκα* ist regelrecht; s. *Buttm.* neut. Gr. p. 241. — *τοῦτο*) einem die von Gott vernommene Wahrheit redenden Menschen nach dem Leben zu trachten, — *das hat Abr. nicht gethan* *)! Eine Beziehung auf das Verhalten Abraham's gegen den Engel des

*) Der Ausdruck ist eine *Litotes* („davon war der gottesfürchtige Sinn des Erzwaters weit entfernt“), aber desto beschämender.

Herrn Gen. 18. (*Hengstenb.* nach *Lampe*) liegt ganz fern und wird auch V. 56. nicht gesetzt. — *παρὰ τοῦ Θεοῦ*) als ich vormenschlich *παρὰ τῷ πατρὶ μου* war, V. 38. Dieser Fassung steht *ἄνθρωπον* nicht entgegen (*Beyschl.*), da sich Jesus so allgemein menschlich bezeichnen musste, wenn die Kategorie seiner Selbstbezeichnung zum *Exempel Abraham's* passen sollte.

V. 41. *Ihr thut, was euer Vater treibt*, — Ergebniss von V. 39. 40., aber *noch* ohne die Angabe, *wer* dieser Vater sei. „Paulatim procedit castigatio“, *Grot.* — Da nun Abraham ihr Vater nicht sein soll, reflectiren die Juden, so müsste es ein anderer menschlicher Vater sein. In diesem Falle aber wären sie Bastarde, aus Hurerei (der Sarah mit einem Andern) geboren, und sie hätten zwei Väter, einen wirklichen (von welchem sie *ἐκ πορνείας* herstammten) und einen putativen (Abraham). Da aber diese ehebrecherische Abstammung *) nicht statt finde, und doch Abraham ihr Vater nicht sein solle, so, meinen sie, bleibe der Behauptung Jesu gegenüber als der Eine Vater nur *Gott* übrig, welchen sie daher als solchen geltend machen: „*Wir sind aus Hurerei nicht geboren*, wie du anzunehmen scheinst, indem du Abraham nicht als unsern Vater gelten lassen willst; *einen einzigen Vater* (nicht zwei, wie es bei denen ist, welche aus Ehebruch geboren sind) *haben wir*, und zwar, wenn unsere Abkunft von *Abraham* ausser Betracht bleiben soll, *Gott*. Denn Gott war nicht bloß der Schöpfer (Mal. 2, 10.) und *theokratische* Vater des Volks (Jes. 63, 16. 64, 8.), sondern seine Vaterschaft beruhete auch noch besonders in der Kraft seiner Verheissung bei der Erzeugung Isaak's (Rom. 4, 19. Gal. 4, 23.). Die Annahme eines Gegensatzes gegen *Ismael* (*Euth. Zig.*, welcher eine Anspielung auf Jesu Geburt findet, *Rupert.*, *Wetst.*, *Tittm.*) ist falsch, da *Ismael* nicht *ἐκ πορνείας* geboren war.

*) Das *ἐκ πορνείας* setzt Eine Mutter aber mehrere Väter. Wer die Eine Mutter sei, ergiebt sich aus der verneinten Vaterschaft *Abraham's*, also *Surah*, die Stammutter des theokratischen Volks. Daher ist nicht mit *Luthardt* aus der Vorstellung: „Israel ist Jehovah's Weib“ zu erklären, wornach der Gedanke der Juden sein würde: sie seien nicht aus einem Ehebunde Israel's mit einem Andern entsprungen, so dass Jehovah nur nominell ihr Vater wäre, in Wahrheit aber ein Anderer, und sie also mehrere Väter hätten. Ueberdiess wäre ein *Ehebund* Israel's mit einem Andern ein Widerspruch; auch müsste der Andere doch als ein wahrer *Gott*, mithin als ein *fremder* Gott gedacht sein, was aber *Luthardt* selbst mit Recht verwirft. Fremdartig ist, wie *B. Crus.* Deut. 23, 2. herbeizieht, um die Juden ihre theokratische Ebenbürtigkeit aussagen zu lassen.

Abzuweisen ist auch die gewöhnliche Deutung, nach welcher der *Götzendienst* (Hos. 1, 2, 2, 4. Ez. 20, 30. Jes. 57, 3.) verneint werde; „unser Sohnsverhältniss zu Gott ist durch keine Abgötterei verunreiniget“ (*de Wette*, vrgl. *Grot.*, *Lampe*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *Lange*, *Hengstenberg*, *Baeuml.* u. M.), was aber ganz contextwidrig ist, da der Zusammenhang nicht vom Begriff eines übermenschlichen Vaters ausgeht und den Vorwurf der Abgötterei gänzlich nicht enthält, wohl aber den Vorwurf, dass Abraham nicht ihr Vater sei, daher auch nicht auf einen Gegensatz gegen Jüdische und heidnische Abstammung (*Theodor. Mopsv.*, *Theophyl.*, *Godet*), wie sie bei den *Samaritern* statt hatte (*Paulus*), zu deuten ist. Das einfach Richtige *) hat auch *Ewald*, vrgl. *Erasm.* Paraphr. Treffend aber bezeichnet *Bengel* die ganze Einrede der Juden als einen „novus importunitatis Judaicae paroxismus.“ — ἡμεῖς) hat stolzen Nachdruck.

V. 42 f. Gott ist euer Vater nicht; sonst würdet ihr mich lieben, weil ihr mit mir gleicher Herkunft wäret; ἐνὸς γεγαῶτα τοῦ αἵματος ἀδελφείας ἀλλήλων ξυνώσατε θεοῦ, *Nonnus*. Dieses ἀγαπάτε ἅν ἐμὲ wäre „die ethische Probe“ (*Luthardt*) der gleichen Vaterschaft; dass es nicht statt findet, obgleich es statt finden könnte, zeugt vom Gegentheil. — ἐγὼ) mit göttlichem Selbstgeföhle gesprochen. — ἐξῆλθον) von dem durch die Menschwerdung geschehenen Ausgegangensein aus der wesentlichen vormenschlichen Gemeinschaft Gottes, in welcher er als dessen Sohn war (13, 3. 16, 27. 28. 30. 17, 8.). Der Begriff der bloßen Sendung würde dem Contexte nicht entsprechen, da es sich um die Vaterschaft Gottes handelt; vrgl. 6, 62. 17, 5. — καὶ ἤκω) Resultat des ἐξῆλθον: und bin da; es gehört noch mit zu ἐκ τ. θεοῦ. — οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ etc.) Bestätigung von ἐκ τ. θεοῦ etc.: denn auch nicht aus eigener Selbstbestimmung u. s. w. Wäre nämlich Jesus nicht aus Gott ausgegangen und erschienen, so könnte er entweder von einem Dritten oder wenigstens ἀπ' ἐαυτοῦ gekommen sein; aber

*) obwohl von *Ebrard* als absurd Bezeichnete. Derselbe betrachtet ἐκ πορνείας οὐ γεγ. nur als „karikierte Form“ der Beschuldigung, nicht Abraham's Kinder zu sein, und wird damit freilich die Erklärung der Worte los. Dann nimmt er ἕνα πατέρα ἔχομεν in dem Sinne: wir und du haben Einen gemeinschaftlichen Vater, was schon an dem auch mit zu ἔχομεν gehörenden ἡμεῖς scheitert und überh. ganz contextwidrig ist, da sich der ganze Dialog in den Gegensätzen von wir und du, von ich und ihr bewegt. Die Fassung *Ebrard's* ist eine unglückliche Ausflucht desperater Art.

nicht einmal (οὐδέ) dieses Letztere ist der Fall. — V. 43. Nachdem er ihnen gezeigt, dass sie weder Abraham's noch Gottes Kinder wären, deckt er ihnen nun noch, bevor er positiv sagt, *wessen* Kinder sie seien, den Grund ihres Nichtverständnisses seiner Rede auf; denn Alles, was sie von V. 33. an vorgebracht hatten, war ja solches Nichtverständniss gewesen. Die Form des Ausdrucks in *Frage* und *Antwort* (ὅτι, weil, vrgl. Rom. 9, 32. 2. Kor. 11, 11.) entspricht dem steigenden Affecte; *Dissen* ad Dem. de cor. p. 186. 347. *De Wette* (vrgl. *Luther*, *Beza*, *Calvin*) nimmt ὅτι gleich εἰς ἐκεῖνο ἔτι (s. z. 2, 18.): „ich sage diess in Beziehung darauf, dass.“ Unlogisch, da die Sätze umgekehrt stehen müssten (διατί οὐ δύνασθε — — ὅτι τὴν λαλίαν etc.), weil nämlich das οὐ γινώσκετε das aus dem Bisherigen *klare* Verhältniss ist. — Im Fragesatz und in der Antwort ist das, was den Nachdruck hat, *an's Ende* gerückt. *Unverständlich* war ihnen seine Rede, weil deren Substanz, nämlich sein *Wort*, ihrer Fassung unzugänglich war, sie keine Ohren dafür hatten. Die Ursache dieses sittlichen οὐ δύνασθε s. V. 47. *λαλιά*, in der alten Gräcität: *Gerede*, *Geschwätz* (s. z. 4, 42.), heisst bei Späteren (z. B. Polyb. 32, 9, 4. Joseph. Bell. 2, 8, 5.) und bei den LXX. und Apokr. auch *Rede*, *sermo* *), ohne den verächtlichen Sinn. Vrgl. Matth. 26, 73. So hier, und zwar von ὁ λόγος so verschieden, dass letzteres den durch die *λαλιά* ausgesprochenen Lehrgehalt, die *Lehre*, die *Substanz* dessen, was vorgetragen wird **), ersteres aber den die Lehre verlautbarenden *Vortrag selbst* bezeichnet. Vrgl. 12, 48.: ὁ λόγος οὐ ἐλάλησα, Phil. 1, 14. Hebr. 13, 7.

V. 44. Nach der Negative V. 42. 43. nun die positive Aussage: *Ihr* (ὅμειψ, mit grossem entschiedenen Nachdruck: *ihr* Leute, die ihr euch für Gottes Kinder haltet!) *seid Kinder des Teufels* ***) — im Sinne der *ethischen Genesis* (vrgl.

*) Ueber *λάλιος* in bonam partem s. *Jacobs* ad Anthol. VI. p. 99. VII. p. 140.

**) Vrgl. *Weizsäcker*. in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1857. p. 196 f. Es ist aber immer im Evang. das verbum *vocale*, mit dem λόγος des Prologs, welcher das verbum *substantiale* ist, nicht zu verwechseln, daher auch keine Abweichung von der Logoslehre darstellend. Das Bewusstsein Jesu, den λόγος Gottes zu reden, zu halten, zu thun u. s. w., ruht auf dem Bewusstsein, dasjenige zu *sein*, was mit dem Logos des Prologs bezeichnet ist. Diess Bewusstsein ist aber nicht das abstract göttliche, sondern das des *gottmenschlichen* Ich, dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο entsprechend.

***) Mit Ungrund urtheilte *Schleiermacher*. L. J. p. 338 ff., Jesus wolle hier keine Lehre vom Teufel vortragen, sondern nur durch Beziehung

1. Joh. 3, 8. 12.), was von ἐκεῖνος an näher erläutert wird; daher nicht auf eine *ursprüngliche* Verschiedenheit der menschlichen Naturen (*Hilgenf.*, vrgl. z. 3, 6.) zu deuten. — ἐκ τοῦ πατρ. τ. διαβ.) *aus dem Vater, welcher der Teufel ist*, — nicht: aus eurem Vater u. s. w. (*de Wette, Lücke*), was nach dem nachdrücklichen ὑμεῖς nicht passt, oder mit Nachdruck bezeichnet sein müsste (ὑμεῖς ἐκ τοῦ ὑμῶν πατρὸς etc.). Gut deutet *Nonnus* das Qualitative des Ausdrucks an: ὑμεῖς δῆτα τέκνα δυσαντέος ἐστὲ τοκῆος. Die Fassung *Hilgenfeld's*, welcher *Volkmar* beitrifft: „ihr stammet von dem Vater des Teufels“, welcher Vater der (gnostische) Judengott sei, ist, wie überhaupt unbiblisch, so durchaus unjohanneisch und hier contextwidrig. Joh. hätte blos ἐκ τοῦ διαβ. schreiben können, wenn nicht der Zusammenhang die Hervorhebung des Vaterbegriffs gefordert hätte. Aber auf einen etwaigen Vater des Teufels wäre es im ganzen Zusammenhang gar nicht angekommen, sondern eben nur auf den Teufel selbst, als den Vater *jener Juden*. Falsch auch *Grot.*: als ob τοῦ πατρ. τῶν διαβόλων stände. — καὶ τὰς ἐπιθυμίας etc.) Der bewusste Wille des Teufelskindes ist es, das, wornach den Vater gelüstet, als dessen Organ zu verwirklichen. Diess beruht eben auf der sittlichen Gleichartigkeit. Das Tödtenwollen ist nicht ausschliesslich gemeint, wie schon der Plur. ἐπιθ. zeigt, gehört aber dazu. — ἐκεῖνος etc.) denn *Mordlust* und *Lüge* waren grade die beiden teuflischen Gelüste, welche man gegen *Jesum* zu vollführen gewillt war. — ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς) von *Anbeginn* des menschlichen Geschlechts, welche Näherbestimmung aus ἀνθρωποκτόνος zu entnehmen ist, indem er nämlich durch seine Verführung schon den *Sündenfall* bewirkte, in Folge dessen der Tod in die Welt kam (s. z. Rom. 5, 12.). So *Orig.*, *Chrys.*, *Augustin.*, *Theophyl.* u. d. Meisten, auch *Kuinoel*, *Schleierm.*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Klee*, *Maier*, *Lange* (jedoch wie *Euth. Zig.* mit auf *Kain* beziehend), *Luthardt*, *Ewald*, *Godet*, *Hofm.* Schriftbew. I. p. 418. 478., *Müller* v. d. Sünde II. p. 544 f. ed. 5., *Lechler* in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 814 f., *Hahn* Theol.

auf die allgemein angenommene Auslegung der Erzählung vom Sündenfall seinen Vorwurf verschärfen. Er hat ja durch seinen Vorwurf die Lehre nicht blos *gesetzt*, sondern er *exponirt* sie auch noch gefissentlich und lehrhaftig, besonders durch die Begründung *οτι οὐκ ἔστιν* etc. — *Baur* (noch in s. neut. Theol. p. 393.) folgert aus u. St., wie wenig Sympathie für die Juden Jesus nach Joh. habe. Aber er redet gar nicht gegen die *Juden überh.*, sondern gegen die ihm *feindliche Parthei*.

d. N. T. I. p. 355. *Messner* Lehre d. Ap. p. 332. *Philippi* Glaubensl. III. p. 272. u. s. bes. *Hengstenb.* z. St. u. Christol. I. p. 8 ff. *Weiss* Lehrbegr. p. 133 f. Vrgl. die entsprechenden Parallelen Sap. 2, 24. Apoc. 12, 9. 20, 2., auch Ev. Nicod. 23., wo der Teufel ἡ τοῦ θανάτου ἀρχή, ἡ ὄψις τῆς ἀμαρτίας heisst, u. s. *Grimm* z. Sap. l. l. Nur diese Fassung passt zu dem nach der Absicht des Contextes scharf zu nehmenden ἀπ' ἀρχῆς (מִן בְּרֵאשִׁית, *Lightf.* p. 1045), wie es auch 1. Joh. 3, 8. zu verstehen ist. Vrgl. *Joseph.* Antt. 1, 1, 4. Andere beziehen auf den *Brudermord Kain's* (*Cyrrill.*, *Nitzsch* in d. Berl. theol. Zeitschr. III. p. 52 ff., *Schulthess*, *Lücke*, *Kling*, *de Wette*, *Reuss* Beitr. p. 53. *Hilgenf.*, *Baeuml.*, *Grimm*), was aber durch 1. Joh. 3, 12. nicht nothwendig ist, und einen frühern Anfangspunkt unbefugt ausschliesse, der nationalen und neutestamentlichen (s. z. 2. Kor. 11, 3.) Anschauung des Sündenfalls und dem Zusammenhange u. St. zuwider, auch ohne jede Andeutung in Gen. 4., dahingegen der folgende Gegensatz von Wahrheit und Lüge unverkennbar auf Gen. 3. hinweist. Wie endlich ἀπ' ἀρχῆς einen bestimmten geschichtlichen Ausgangspunkt meinen muss, so ist es unrichtig, mit *B. Crus.* weder auf den Sündenfall, noch auf den Brudermord Kain's eine Beziehung zu erkennen, sondern ἀνθρώπουκτ. ἀπ' ἀρχ. als *allgemeines* Prädicat zu fassen, wie auch *Brückn.* die Beziehung auf eine bestimmte Thatsache als unnöthig ablehnt. — ἦν) nämlich in der ganzen Vergangenheit ἀπ' ἀρχῆς an. — κ. ἐν τῇ ἀληθ. οὐχ ἔστηκεν) geht nicht auf den *Fall* des Teufels (2. Petr. 2, 4. Jud. 6.), wie *Augustin.*, *Nonnus* u. die meisten Kathol. deuten *), als ob εἰστήκει (Vulg.: *stetit*) stände, sondern ist dessen ständiges *Characteristicum* **): und in der Wahrheit steht er nicht,

*) Vrgl. auch *Martensen* Dogm. §. 105. Auch *Delitzsch* Psychol. p. 62. deutet, als ob εἰστήκει stände; der Teufel habe, statt in der Wahrheit „seinen Stand zu nehmen“ sich als Gott der Welt selbstisch wider Gott empört, weshalb die Welt von Gott zum תהו ובהו „niedergedämpft und materialisirt“ worden sei u. s. w. So macht man aus der Schöpfung Gen. 1. eine *Neuschöpfung* der Welt, aus dem *ersten* Act der Weltgeschichte einen *zweiten*.

**) Doch ist damit nicht dem Joh. die Ansicht von einem *Fall* des Teufels *abzusprechen*, so dass dieser als *ursprünglich* böse gedacht sei. Unsere Stelle besagt blos die böse Verfassung des Teufels *wie sie ist*, ohne deren *Entstehung* anzudeuten. Diess gegen *Frommann* p. 330., *Reuss* u. *Hilgenf.* Ueber die Lehre vom *Fall* des Teufels sagt u. St. *nichts*. Vrgl. *Hofm.* Schriftbeweis a. a. O. *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 319. Dieser Fall ist aber die nothwendige Voraussetzung u. St.

ἐμμένει, ἀναπαύεται, *Euth. Zig.* Die *Wahrheit* ist der Bereich, worin er *seinen Stand nicht hat*; sie ist das ihm fremde, heterogene Lebensgebiet; die Wahrheit der Gegensatz der Lüge, jene und diese in formaler und materieller Bedeutung. Die *Lüge* ist die Sphäre, in welcher er steht, in ihr ist er in seinem eigenthümlichen Elemente, in ihr hat er seinen Lebensstand. — ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθ. ἐν αὐτῷ) innerer Grund des Vorherigen; das begründende Moment aber liegt in dem nachdrücklich an's Ende gesetzten ἐν αὐτῷ. Da Wahrheit *in ihm* nicht vorhanden ist, *in seinem innern Wesen und Leben* fehlt, so kann die Wahrheit auch nicht sein *objectives* Lebensgebiet sein. Ohne Wahrheit im Innern, diese als subjective Bestimmtheit, Gesinnung und Richtung betrachtet, also ohne Wahrheit im Charakter, ist man nothwendig dem objectiven Wahrheitsgebiete, und darin seinen Lebens- und Thätigkeitsstand zu haben, fremd und fern; ohne Wahrheit im Innern geht man im Leben mit Lüge, Täuschung, Tücke und aller ἀδικία um. Beachte, dass ἀλήθ. erst *mit* und dann *ohne* Artikel steht. — ἐκ τῶν ἰδίων) *aus dem, was ihm eigen ist*, was den eigenthümlichen Fonds seines Innern ausmacht, aus seinem eigensten ethischen Wesen. Vrgl. Matth. 12, 34. — κ. ὁ πατήρ αὐτοῦ) nämlich *des Lügners*; dieser, *generisch* gemeint, der Lügner als solcher *überhaupt*, ist des Teufels *Kind*. So schliesst die Charakteristik des Teufels treffend mit einem Ausspruch, welcher zugleich den Vorwurf ὑμεῖς ἐκ τ. πατρὸς τοῦ διαβ. ἐστέ bestätigt. Um so weniger ist die *gewöhnliche* Deutung von αὐτοῦ, dass es das aus ψεύστης herzunehmende τοῦ ψεύδους vertrete (*mendacii auctor*, nach Gen. 3, 4 f.), zu billigen, obwohl sie sprachlich an sich statthaft wäre (*Winer* p. 138 f. *Buttm.* p. 93.). Das Richtige haben auch *B. Crus.*, *Luthardt*, *Tholuck*, *Hengstenb.* u. schon *Beng.* Die alte häretische Erklärung: „wie sein Vater *), oder: auch sein Vater, so dass αὐτοῦ auf den Teufel gehe und der *Demiurg* bezeichnet werde, dessen Lüge das Vorgeben sei, der höchste Gott zu sein (*Hilgenf.*, *Volkmar*), ist verwerflich, weil Joh. wenigstens, um nicht ganz missverständlich sich auszudrücken ἐτι αὐτὸς ψ. ἐ. κ. ὁ π. ἀ. geschrieben haben müsste **), aber die abenteuerliche, völlig unbiblische Vorstellung eines *Vaters des Teufels* nicht im Entferntesten gehabt hat, wie denn auch die-

*) Daher auch die schon alten, doch schwach bezeugten Lesarten ὡς und καθὼς καὶ statt καί.

**) Vrgl. *Nonnus*: ψεύστης αὐτὸς ἔγω, ψευδήμονος ἐκ γενετῆρος.

ser Vater hier gänzlich nicht in den Zusammenhang passt. S. dagegen schon *Phot. Quaest. Amphiloeh.* 88. und *Ewald Jahrb.* V. p. 198 f. Höchst entbehrlich war es, dass *Lachm.* Praef. II. p. VII., um nicht αὐτοῦ auf den Teufel beziehen zu müssen, die äusserst schwach beglaubte Lesart *qui* oder ὁς ἄν statt ὅταν billigte: „qui loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia patrem quoque mendacem habet.“

V. 45. *Weil Ich hingegen die Wahrheit sage, so glaubet ihr mir nicht.* — ἐγὼ δέ) mit grossem Nachdrucke im Gegensatz gegen den Teufel voran, und das causative ὅτι, ein recht tragisches *weil*, beruht in dem fremdartigen Verhältniss dessen, was Jesus redet, zu ihrer teuflischen Natur, welcher eben nur die Lüge entspricht. Treffend *Euth. Zig.*: εἰ μὲν ἔλεγον ψεῦδος, ἐπιστεύσατέ μοι ἄν, ὡς τὸ ἴδιον τοῦ πατρὸς ὑμῶν λέγοντι. Den Satz *fragend* zu fassen (*Ewald*) würde sein tragisches Gewicht mindern.

V. 46. Grundlosigkeit dieses Unglaubens. Εἰ μὴ, διότι τὴν ἀλήθειαν λέγω, ἀπιστεῖτέ μοι, εἶπατε, τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας ὑπ' ἐμοῦ γενομένης, ἵνα δόξητε δι' ἐκείνην ἀπιστεῖν; *Euth. Zig.* Ἀμαρτία, *Fehl*, ist nicht im intellectuellen Sinne, *Unwahrheit, Irrthum* (*Orig., Cyr., Melanth., Calvin, Beza, Beng., Kypke, Tittm., Kuinoel, Klee* u. M.) zu nehmen, sondern nach dem ausnahmslosen Gebrauche des N. T.: *Sünde*. Jesus setzt — und wie hoch steht er damit über allen Heiligen des A. T.! — die seinen Gegnern kühnlich vorgehaltene Unantastbarkeit seiner sittlichen Reinheit, wornach ihn ἁμαρτίας ὄνειδος οὐδὲν treffe (*Soph. O. C.* 971.), als Gewähr ein, dass er die Wahrheit sage, und mit Recht, da nach V. 44. die ἀλήθεια als Gegentheil des ψεῦδος zu fassen ist, die Lüge aber unter die Kategorie der ἁμαρτία (vgl. ἀδικία 7, 18.) fällt. Die Folgerung geht vom Genus auf die Species, daher auch ἁμαρτία nicht in dem besondern Sinne *fraus* („qua divinam veritatem in mendacium converterim“, *Ch. F. Fritzsche* in *Fritzschior.* Opusc. p. 99.), „*frevelhafte Täuschung*“ (*B. Crus.*), „*Sünde des Wortes*“ (*Hofm. Schriftbew.* II. 1. p. 33 f.), *falsche Lehre* (*Melanth., Calvin*) u. dergl. genommen werden darf. Auch nach classischem Gebrauche würde ἁμαρτία an und für sich weder *Irrthum* noch *Betrug* heissen, sondern diesen besondern Sinn erst durch einen bestimmenden Zusatz erhalten *), da es an sich *Fehler, Ver-*

*) Polyb. 16, 20, 6. wird von *Tholuck* mit Ungrund hiergegen angeführt; ἁμαρτίαι sind in d. St. überh. *Verfehlungen*. Der Satz ist eine allgemeine Maxime.

kehrtheit, das Gegentheil von ὁρθότης ist (Plat. Legg. 1. p. 627. D. 2. p. 668. C.). Vrgl. δόξης ἀμαρτία Thuc. 1, 32, 4., νόμων ἀμαρτία Plat. Legg. 1. p. 627. D., γνώμης ἀμαρτήματα Thuc. 2, 65, 7. Bemerke noch über die wichtige Stelle: 1) die Argumentation gründet sich nicht darauf, dass „*der Sündlose das reinste und sicherste Organ der Erkenntniss und Mittheilung der Wahrheit ist*“ (Lücke), oder „*dass die Erkenntniss der Wahrheit auf der Reinheit des Willens beruht*“ (de Wette, vrgl. Ullm.); denn diess würde im Bewusstsein, aus welchem die Worte gesprochen sind, im Bewusstsein Jesu eine auf *discursivem* Wege, oder wenigstens erst im *menschlichen* Zustande erlangte Wahrheitserkenntniss voraussetzen, dahingegen, zumal nach Joh., die Erkenntniss Jesu eine *intuitive*, im *vormenschlichen* Zustande gehabte und im menschlichen Zustande durch die beständige Wechselgemeinschaft mit Gott bewahrte und fortgesetzte ist. Die Schlussreihe ist vielmehr: bin ich, wie Keiner von euch mich des Gegentheils zeihen kann, ohne *Sünde*, so bin ich auch ohne ψεῦδος; bin ich aber ohne ψεῦδος, so sage ich *Wahrheit*, und ihr euren Theils (ἐμεῖς) habt keinen Grund mir nicht zu glauben. Diese Schlussreihe aber ist verkürzt, indem Jesus von der Verneinung einer ihm zu rügenden ἀμαρτία gleich auf das positive specielle Gegentheil, welches daraus folgt — mit Weglassung des Mittelgliedes, dass ihm mithin auch kein ψεῦδος beigemessen werden könne — übergeht, und alsbald fortfährt: εἰ ἀλήθ. λέγω (Lachm. u. Tisch. richtig ohne δέ). Ferner 2) Der Beweis für die Unsündlichkeit Jesu an u. St. ist lediglich ein *subjectiver*, sofern er auf dem vor seinen Feinden entschieden ausgesprochenen eigenen sittlichen Bewusstsein beruht, aber als solcher um so schlagender, da nun zu dem Zeugnisse *Anderer* und zu der *Nothwendigkeit* der Sündlosigkeit behuf des Erlösungswerkes und des Gerichtswerkes die Bestätigung eines Selbstzeugnisses hinzutritt (vrgl. 14, 30.), welches einerseits in sich selbst das Siegel der unmittelbaren Wahrheit trägt (weil es nämlich sonst ein bei Jesu ungedenkbares *καυχᾶσθαι* der Selbstgerechtigkeit oder Selbsttäuschung wäre) und von welchem anderseits die ganze evangelische Geschichte und die That- sache des Versöhnungswerkes die Schwäche sonstiger Selbstzeugnisse völlig entfernt hält. 3) Die Sündlosigkeit selbst, welche Jesus hier geltend macht, ist in so fern *relativ*, als sie nicht schlechthin göttlich, sondern *gottmenschlich* ist und sein musste, und auf der menschlichen Entwicklung

des Gottessohnes beruhete *); er ward *versucht* und *konnte* sündigen, welche abstracte Möglichkeit aber niemals zur Wirklichkeit wurde, ja in jedem Momente seines Lebens in praktische Unmöglichkeit sich aufhob **). So hat er Gehorsam *gelernt* (Hebr. 5, 8.). Daher bleibt die Sündlosigkeit, als das Ergebniss der dem gotteinheitlichen Grunde seines innern Lebens adäquaten normalen Entwicklung auf jeder Stufe des zeitlichen Daseins (vgl. Luk. 2, 40. 52.), in der menschlichen Erscheinung Jesu ein durch das Eingehen des Logos in das Verhältniss des Werdens bedingter Begriff, dessen unbedingtes Correlat, die *Vollkommenheit* und somit das *absolute*, von vorne herein schlechthin fertige und unversuchbare sittliche Gutsein, nur Gott selbst, und zwar *nothwendig*, zukommt, wodurch sich der scheinbare Widerspruch mit Mark. 10, 18 löst. Uebrigens scheitert an der historischen Thatsache der Sündlosigkeit Jesu die Ansicht, dass die Sünde der nothwendige Durchgangspunkt menschlicher Entwicklung sei. S. *Ernesti* Urspr. d. Sünde I. p. 187 ff.

V. 47. Antwort auf die Frage V. 46.; ein Syllogismus, dessen Untersatz aber nicht hinzuzudenken ist (*de Wette*: „ich nun rede Gottes Worte“), sondern in (ὁμοῖς) ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐστὶ liegt. Dass *Jesus* die Reden Gottes führe, ist dabei *vorausgesetzt*. Der Obersatz aber beruht auf der nothwendigen Sympathie zwischen Gott und dem *von Gott Stammenden*, welcher die Worte Gottes *vernimmt*, nämlich *als solche*, er hat *Ohr* dafür. Das ἐκ τ. Θεοῦ εἶναι im Sinne des geistlichen Verfasstseins von Gott ist noch nicht die christliche Wiedergeburt zur Kindschaft, welche erst durch den Glauben eintritt, sondern eine Vorstufe derselben, der Zustand dessen, der von Gott durch seine Gnadenwirkung zu Christo gezogen (6, 44.) und dadurch für dessen göttliche Predigt zubereitet und ihm gegeben wird (6, 37.). Vgl. 17, 6. — διὰ τοῦτο — ὅτι wie 5, 16. 18. S. z. 10, 17. — Beachte noch zu V. 47. vgl. mit V. 44., dass hier allerdings der sittliche Dualismus nicht blos des Johanneischen, sondern überhaupt des Evangeliums seine metaphysische Grundlage in so fern enthüllt, als er auf das genetische Verhältniss entweder zum Teufel oder zu Gott

*) Vgl. *Gess* Pers. Chr. p. 212. Doch ist die sündlose Entwicklung Jesu nicht unter den Begriff der *Heiligung* zu stellen. S. auch *Dorner* Jesu sündlose Vollk. p. 35. u. die treffenden Bemerkungen von *Keim* geschichtl. Chr. p. 109 ff. ed. 3., auch p. 189 f.

**) Jeder sittliche Makel an Christo wäre die Negation seines Erlöser- und Richterbewusstseins.

zurückgeführt wird, welche entgegengesetzte Abhängigkeiten die entgegengesetzten sittlichen Zustände mit ihrer Unempfänglichkeit oder Empfänglichkeit für die göttliche Wahrheit constituiren. Dieser Dualismus beruht zwar nicht blos auf historischer Reflexion vermöge eines Rückschlusses *ab effectu ad causam*, sondern auf der unmittelbaren *herzenskundigen Gewissheit* Jesu; aber es werden damit auch nicht zwei von vorne herein radical verschiedene Classen von Menschennaturen gesetzt (*Baur, Hilgenf.*). Vielmehr wird die sittliche Selbstbestimmung, mit welcher man sich dem einen oder andern Princip ergiebt, so wenig ausgeschlossen, wie die eigene Schuld der Teufelskinder (V. 24. 34.), bei welchen aber die Freiheit um so mehr zurücktritt, je weiter sie in die Verstocktheit hineinkommen (V. 43.). Dabei bleibt das *metaphysische Verhältniss* zwischen der menschlichen Freiheit und der übermenschlichen Macht nothwendig unerlediget wie im ganzen N. T. (auch Rom. 9--11.); vrgl. auch 1. Joh. 3, 12. 4, 4. Aber jene Freiheit selbst, gegenüber dieser Macht, und die sittliche Zurechnung und Verantwortlichkeit bleibt gewahrt; vrgl. 3, 19—21.

V. 48 f. Jesus hatte V. 42 ff. den Gegnern die Gotteskindschaft abgesprochen und sie zu Teufelskindern gemacht. Darin finden sie nur eine Bestätigung der Beschuldigung, die sie gegen ihn im Munde führen (*λέγομεν*), dass er ein *Samariter*, d. i. ein ketzerischer Widersacher des reinen Gottesvolks (denn so sah man das verachtete Mischvolk an) und *dämonisch Besessener* sei (7, 20.). So *paradox*, nicht blos *anmaassend* (wie *Luthardt Σαμαρ.* deutet), und so *wahnwitzig* war ihnen Jesu Rede erschienen. Eine Bezugnahme auf 4, 5 ff. (*Brückn., Ewald*) lag hier gänzlich fern. Zu *καλῶς*, *treffend*, vrgl. 4, 17. 13, 13. — V. 49. *ἐγὼ δαίμιν. οὐκ ἔχω* etc.) Das nachdrückliche *ἐγὼ* enthält nicht eine Retorsion, welche das Dämonische den Gegnern zuschiebe (*Cyrrill., Lücke*), was aber durch die Stellung *οὐκ ἐγὼ δαίμ. ἔχω* angedeutet sein müsste, sondern es steht im Gegensatz zum folgenden *καὶ ὑμεῖς*. Mit ruhigem Ernste entgegnet Jesus, jenes Samariterschimpfen auf sich beruhen lassend: ich meines Theils bin nicht *besessen*, sondern *ehre* (durch solche Reden, welche ihr für dämonisch haltet, durch welche ich aber die Ehre Gottes wahre und fördere) *meinen Vater*, und ihr euren Theils was thut ihr? ihr *verunehret mich!* So deckt er ihnen die *Ungerechtigkeit* ihrer Schmähung auf.

V. 50 f. *Ich aber*, dieser eurer ehrenkränkenden Ungerechtigkeit gegenüber, *suche nicht die mir zustehende Ehre.*

— ἔστιν ὁ ζῆτ. κ. κρίνων) *er ist vorhanden* (vgl. 5, 45.), *der sie sucht* („qui me honore afficere velit“, *Grot.*) und *Recht spricht*, nämlich *faktisch* zwischen mir und meinen Beschimpfern. In κ. κρίνων liegt einerseits der Hinweis auf die ihn rechtfertigende *Verherrlichung Jesu* (16, 10. vgl. das διό Phil. 2, 9.) und anderseits in Betreff der *Gegner* die Andeutung ihrer gerechten *Bestrafung* (mit dem ewigen Tode, V. 51.). Daher setzt er V. 51. in feierlicher Versicherung hinzu, *was dazu gehöre, statt dieser strafenden κρίσις das ewige Leben zu empfangen*, nämlich das Halten seines Wortes, — womit über jene, so lange sie sich nicht zur μετάνοια kehrten, der Ausschluss aus dem ewigen Leben entschieden, zugleich aber auch der einzige Weg, der ihnen zum Heil noch offen stand, ihnen gezeigt war. Ganz willkürlich haben Manche V. 51. nicht mehr als zur Rede an die Feinde gehörend betrachtet; *Calvin* u. *de Wette*: Jesus wende sich nach einer Pause wieder an die *Gläubigen* im Sinne von V. 31. *Lücke* hält zwar fest, dass die Rede an die Gegner gerichtet sei, betrachtet sie jedoch nicht als unmittelbare Fortsetzung von V. 50., sondern als Abschluss der V. 31 f. angefangenen Gedankenreihe, womit aber ebenfalls der Zusammenhang mit V. 50. aufgegeben wird. Die Rede ist unmittelbare Fortsetzung des Inhalts von καὶ κρίνων, denn das Ergebniss dieses κρίνειν ist für die Gegner der *Tod*. — ἑάν τις etc.) Beachte den Nachdruck, welcher bei der Wortstellung τὸν ἑμὸν λόγον auf dem Pronom. liegt. *Christi* Wort ist's, dessen Halten so grosse Wirkung hat. τηρεῖν aber ist nicht blos das Bewahren im Herzen (*Tholuck*), sondern wie immer in der Verbindung mit τὸν λόγον, τὰς ἐντολάς etc. das Halten durch *Befolgung* (V. 55. 14, 15. 21. 23 f. 15, 20. 17, 6.). Diese Befolgung begreift den von Jesu geforderten Glauben selbst (3, 36., vgl. den Begriff der ὑπακοή πίστεως), wie auch die Vollziehung aller von ihm gegebenen Lebenspflichten als Frucht und Probe des Glaubens. — Θάνατον οὐ μὴ θεωρ. εἰς τ. αἰ.) nicht: *er wird nicht auf ewig sterben* (*Kaeuffer* de ζωῆς αἰων. not. p. 114.), sondern: *er wird in Ewigkeit nicht sterben*, ewig leben. Vgl. V. 52. 11, 25 ff. 5, 24. 6, 50. Der *Tod* ist hier Gegensatz der *Messianischen ζωῆς*, welche der Gläubige schon in ihrer zeitlichen Entwicklung *hat* und niemals *verlieren* soll. — Zu θεωρ. vgl. Ps. 89, 44. Luk. 2, 25., s. auch z. 3, 36. — Der Artikel ist bei θάνατος nicht nöthig (11, 4. u. sehr oft im N. T.), s. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 234.

V. 52 f. Die Juden haben vom *natürlichen* Tode ver-

standen, und damit eine Bestätigung ihrer Beschuldigung dämonischen Irreseins gefunden. Es sei eine unsinnige Selbsterhebung, dass Jesus seinem Worte und somit sich selbst eine grössere Lebenskraft beilege, als Abraham und die Propheten gehabt, die dem Tode nicht haben entgehen können. — νῦν ἐγνώκ.) „antea cum dubitatione aliqua locuti erant V. 48.“, *Beng.* — γεύσῃται) absichtslose, aber vom Affecte dargebotene *stärkere* Andersbezeichnung. Vrgl. zum Ausdruck Matth. 16, 28. u. die Rabbinen b. *Schoettg.* u. *Wetst.* dazu, Leon. Alex. 41.: γεύσθαι ἀσπύργον θανάτου. Das Bild, wahrscheinlich nicht von einem Todes-Kelch entnommen, was durch den auch anderweit sehr gangbaren Ausdruck nicht begünstigt wird, dient dazu, die *πικρότης*, die *Herbigkeit* der Todeserfahrung zu versinnlichen. Vrgl. die classischen Ausdrücke γεύσθαι πένθους Eur. Alc. 1072. μόχθων Soph. Trach. 1091., κακῶν Luc. Nigr. 28., πόνων Pind. Nem. 6, 41., πενίης Maced. 3., οἷστον Hom. Od. φ, 98., χειρῶν v, 181. Die *Art* der Erfahrung, durch γεύσθαι bezeichnet, giebt immer der Context. — V. 53. *Doch nicht Du bist grösser* (mit grösserer Macht versehen gegen den Tod) u. s. w.; σύ hat Nachdruck. Vrgl. 4, 12. — ὅστις) *quippe qui*, *der ja*, grundangebend. — τίνα σεαυτ. ποιῆς) *zu was für einem machest* (5, 18. 10, 33. 19, 7.) *du dich selbst?* „quem te venditas“ (*Grot.*)? dass dein Wort eine solche Wirkung haben soll!

V. 54 f. Rechtfertigung gegen die Beschuldigung der Selbsterhebung, welche in τίνα σεαυτ. ποιῆς lag. Diese Rechtfertigung hält Jesus *allgemein*, und giebt dann V. 56. *speciell* eine Aussage über *Abraham*, aus welcher erhellt, dass Er wirklich grösser sei als dieser. — ἐγὼ — ἐμάν-τόν) starke Bezeichnung des Selbstischen (vrgl. 5, 30 f. 7, 17.); δοξάσω aber (s. d. krit. Anm.) ist nicht *Futur.* (obwohl ἐάν mit Indic. an und für sich nicht verwerflich wäre; s. z. Luk. 19, 40. Matth. 18, 19.), sondern dem *regelmässigen* Gebrauche nach *Conj. Aor.*: *im Fall wenn ich mich selbst verherrlicht haben werde.* — ἐστὶν ὁ πατήρ μου etc.) *es ist mein Vater derjenige, welcher mich verherrlicht*, mein Verherrlicher. Das Partic. Praes. mit Artik. ist *substantivisch*, das *stündige, fortdauernde* Thun bezeichnend, daher auch nicht bloß eine besondere Art und That des δοξάζειν ausschliesslich meinend, sondern dessen ganzen Verlauf (in den Werken, in den göttlichen Zeugnissen und in der letzten Verklärung). — ὃν ὑμεῖς λέγετε etc.) Zur Structur s. 10, 36. Vrgl. z. V. 27. 9, 19. Act. 21, 29. Jesus deckt ihnen auf, weshalb ihnen freilich diese ihn ver-

herrlichende Thätigkeit Gottes verborgen sei; sie haben nämlich trotz ihrer theokratischen Einbildung: „*unser Gott ist's*“, Gott nicht erkannt *), dahingegen Jesus ihn zu kennen **) gewiss ist und sein Wort hält. — ὁμοίος ὑμῶν ψεύστης) ein euch ähnlicher Lügner. „Mendax est qui vel affirmat neganda, vel negat affirmanda“, Beng. Der Vorwurf blickt auf V. 44.; ὁμοίος mit Genit. wie Theophr. H. Pl. 9, 11. auch Xen. Anab. 4, 1, 17. s. Bornem. ad h. l. — ἀλλά) aber, weit entfernt ein solcher Lügner zu sein. — τὸν λόγ. αὐτ. τηρῶ) ganz wie V. 51. Das gesammte Leben und Werk Christi war ja vertrauende Hingabe an Gottes Rath und Gehorsam (Phil. 2, 8. Rom. 5, 19. Hebr. 5, 8.) gegen Gottes Willen, dessen Spruch er fortwährend in seiner Gemeinschaft mit dem Vater vernahm, 4, 34. Vrgl. z. Sache V. 29.

V. 56. Εἶτα κατασκευάζει καὶ ὅτι μείζων ἐστὶ τοῦ Ἀβρ., Euth. Zig., und zwar so, dass er zugleich die feindlichen Abrahamskinder beschämt. — ὁ πατὴρ ὑμῶν) mit strafendem Rückblick auf V. 39. -- ἡγαλλιάσατο, ἵνα ἴδῃ) er frohlockte um zu sehen; der Gegenstand des Frohlockens ist als das Ziel gedacht, auf dessen Erreichung die Absicht der freudigen Gemüthserregung geht. Er freute sich auf das Sehen meines Tags, d. h. darauf, den Tag meiner Erscheinung auf Erden zu erleben ***). Seinem ge-

*) nicht weil sie ein anderes göttliches Wesen, ihren Nationalgott für den höchsten hielten (Hilgenf.), sondern weil sie von dem Einen wahren Gott, der sich ihnen im A. T. offenbar gemacht hatte, sich durch ihre Verblendung und Verstocktheit falsche Vorstellungen gebildet und seine höchste Offenbarung in Christo nicht begriffen hatten. Vrgl. V. 19. u. s. Weiss Lehrbegr. p. 60 f. Nach Hilgenf. freilich ist die Jüdische Relig. im Lehrbegriffe des Joh. ihrer Substanz nach das Werk des Demiurgen, und nur ohne dessen Wissen hat der Logos die Keime der höchsten Religion in ihr verborgen! Mit derselben Exegese, durch welche diess bei Joh. herausgebracht wird, könnte man's sehr leicht auch bei Paulus, namentlich aus dessen scharfem Gegensatz von νόμος u. χάρις, herausbringen, — wenn man wollte, d. i. wenn man diesen Ap. in die Uebergangszeit der valentinianischen Gnosis zur marcionitischen herabsetzen wollte.

**) Von sich sagt Jesus nicht ἐγνώκα (obgleich er es an sich hätte sagen können, vrgl. 17, 25.), weil er hier aus dem Bewusstsein seines unmittelbaren, wesentlichen Kennens des Vaters redet. — Das „unser Gott ist's“ soll nach Ewald auf stets wiederholte bekante Lieder und Gebete anspielen. Aber das häufige Vorkommen von unser Gott im A. T. genügt völlig zur Erklärung.

***). Die ἡμέρα ἡ ἐμὴ ist nämlich ganz ausdrücklich (daher nicht τὰς ἡμέρας τὰς ἐμὰς, vrgl. Luk. 17, 22.) der bestimmte einzelne Tag der Erscheinung Christi auf Erden, d. i. der Tag seiner Geburt (Hiob

schichtlichen Zeitpunkt nach bezieht sich ἀγαλλιάσατο nicht auf einen Hergang im *paradiesischen* Leben Abraham's, sondern, da Abraham der Empfänger der Messianischen Verheissung war, und diese den Messias als sein eigenes σπέρμα, ihn selbst aber als den Stamm und Träger der ganzen Messianischen Heilsentwicklung für alle Völker bezeichnet hatte (Gen. 12. 15. 17. 18. 22. Rom. 4. Gal. 3, 6 ff.), auf die Zeit in seinem *irdischen* Leben, *wo ihm die Verheissung geworden war*. Der Glaube an dieselbe (Gen. 15, 6.) und die ihm damit gewordene Gewissheit der Messianischen Zukunft, deren Entwicklung von ihm ausgehe, konnte nicht anders als mit Freude und Frohlocken ihn erfüllen, daher es eines ausdrücklichen Zeugnisses für das ἡγαλλ. in der Genes. (die auch wieder von Hofm. Weiss. u. Erf. II. p. 13. angenommene Beziehung auf das Lachen Gen. 17, 17., welches schon Philo von grosser Freude und Frohlocken ausdeutet, ist nach richtiger Erklärung desselben unpassend) nicht bedarf. Vorausgesetzt aber ist dabei, dass Abr. den *Messianischen* Charakter der göttlichen Verheissung erkannt habe, was bei ihm, dem auserkorenen Empfänger göttlicher Offenbarung, mit Recht vorausgesetzt werden konnte. Erfindungen der Rabbinen über die dem Abr. enthüllten Ereignisse der Zukunft auf Grund von Gen. 17, 17. s. b. Fabric. Cod. Pseudepigr. I. p. 423 ff. Das *Sehen* des Tags (das erfahrungsmässige Gewahrwerden durch eigenes *Erleben*, Luk. 17, 22. Polyb. 10, 4, 7. Soph. O. R. 831. 1528. u. s. Wetst. u. Kypke z. St.), auf welches hin (ἴνα) das Frohlocken des Abr. gerichtet war, ist in der Seele des Erzvaters ein Moment der *unbestimmten Zukunft*. Und *verwirklicht* wurde ihm dieses Sehen nicht in seinem irdischen Leben, sondern in seinem *paradiesischen* Zustande (vgl. Lampe, Lücke, Tholuck, de Wette, Maier, Luthardt, Lechler in d. Stud. u. Krit. 1854. p. 817., Lange, Baeuml., Ebrard, Godet), in welchem er, der Stammvater des Messias und der Nation, den Anbruch der Messianischen Zeit, da dieser durch die Geburt Jesu als Messias auf Erden erfolgt war, in Erfahrung gebracht hat, wie auch dem Mose und Elias im Paradiese die Erscheinung Jesu auf Erden bekannt geworden ist (Matth. 17, 4.), was jedoch nicht berechtigt, hier eine Bezugnahme auf ähnliche Vorgänge wie die Verklärungsgeschichte (Ewald) anzunehmen. Abraham

3, 1. Diog. L. 4, 41.), nach Johanneischer Anschauung der Tag, an welchem das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο geschehen war. Diess war die grosse Epoche der Heilsgeschichte, welche Abraham schauen sollte.

sah im Paradiese den Tag Christi, wie er überhaupt daselbst mit den Zuständen seines Volks in Beziehung blieb (Luk. 16, 25 ff.). Darauf geht καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη, wobei indess die Art und Weise, wie ihm das εἶδε, welches nicht vom bloßen Ahnen zu deuten ist (*B. Crus.*), vermittelt worden, nicht näher bestimmt werden kann; es ist beim Gedanken göttlicher Kundgebung stehen zu bleiben. Die apokryphische Dichtung Testam. Levi p. 586 f. (wonach der Messias selbst die Pforten des Paradieses öffnet, die Heiligen vom Baume des Lebens speist u. s. w., und es dann heisst: τότε ἀγαλλιάσεται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ κ. Ἰακώβ καὶ γὰρ χαρήσομαι καὶ πάντες οἱ ἅγιοι ἐνδύσονται εὐφροσύνην) dient nur zur Bestätigung des Gedankens überhaupt, dass Abr. im seligen Mittelzustande von der Erscheinung des Messias mit Freuden Kenntniss empfangen habe. Muss aber nach dem in den beiden Versgliedern ausgedrückten Verhältniss von Verheissung (ἡγαλλιάσατο, ἵνα ἴδῃ etc.) und Erfüllung (καὶ εἶδε κ. ἐχάρη) das Schauen des Tages Christi ein wirkliches und der Tag Christi selbst der Tag der wirklichen Erscheinung, d. i. der Tag der Menschwerdung des Verheissenen auf Erden sein, so darf man weder mit *Raphel.* u. *Hengstenb.* an die dem Abr. gewordene Erscheinung des Engels des Herrn (Gen. 18.), d. i. des Logos, noch mit *Luther* an das „Gesicht des Glaubens im Herzen“ bei der Verkündigung Gen. 22, 18. (vgl. *Melanth.*, *Calvin* u. *Calov.* *)), noch mit *Olsh.* an ein prophetisches Schauen der δόξα Christi (vgl. 12, 41.), noch mit *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.* und den meisten Aeltern, auch *Hofm.* an das Schauen eines den Tag Christi nur vorbildenden Ereignisses, an ein typisches Schauen denken, man mag sich nun als solches Ereigniss die Geburt des Isaak (*Hofm.*; s. auch dessen Schriftbew. II. 2. p. 304 f.) oder mit *Chrys.*, *Grot.* u. V. die Opferung Isaak's, welche das Sühnopfer und die Auferstehung Christi vorgebildet habe, vorstellen. Nach *Linder* in d. Stud. u. Krit. 1859. p. 518 f. 1867. p. 507 ff. soll mit dem Tage Christi nichts Anderes als die Zeit der Geburt Isaak's, welche Gen. 18, 10. verheissen worden, gemeint sein, so dass sich Christus als einen der Engel des Hains Mamre bezeichne (vgl. *Hengstenb.*), durch die ἡμέρα ἢ ἔμῃ aber eine Zeit besonderer thatsächlicher Offenbarung ausdrücke. Aber so wäre ja der Tag nur mittelbar der Tag Christi, während doch

*) auch *Beng.*: „Vidit diem Christi, qui in semine, quod stellarum instar futurum erat, sidus maximum est et fulgidissimum.“

nach dem Zusammenhange und nach der ausdrücklichen Bezeichnung τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν Christus selbst das *unmittelbare Subject des Tages* sein muss, als derjenige, dessen Erscheinung den Tag zu *seinem* Tage macht, welcher κατ' ἐξοχὴν der seinige ist, analog dem Tage seiner zweiten Ankunft (Luk. 17, 24. 1. Kor. 1, 8. 5, 5. 2. Kor. 1, 14. Phil. 1, 6. 2, 16. 1. Thess. 5, 2. 2. Thess. 2, 2.); daher auch nicht der Plural zu stehen hatte (gegen *Linder's* Einwand). — καὶ ἐξάρα) passend mit ἡγαλλ. wechselnd, da letzteres dem ersten *Ausbruche* des Affects bei der unerwarteten Verkündigung entspricht.

V. 57. Die Juden, κ. εἶδε κ. ἐξάρα auf das irdische Leben Abraham's beziehend, meinen, diese Behauptung setze ja voraus, dass Jesus schon zur Zeit des Erzvaters gelebt und diesen persönlich gekannt haben wolle! Wie unge-reimt sei das! — πεντήκοντα) mit Nachdruck an der Spitze, dem nachher voranstehenden Ἀβρ. entsprechend. *Funfzig* Jahre ist als die Zeit des *vollendeten Mannesalters* gesagt (vrgl. Num. 4, 3. 39. 8, 24 f. *Lightf.* p. 1046 f.): du hast das männliche Alter noch nicht zurückgelegt! Mit-hin ist weder die Lesart τεσσαράκοντα vorzuziehen (*Ebrard*), noch zu schliessen, Jesus sei über 40 Jahre alt gewesen (die kleinasiatischen Presbyter bei Iren. 2, 22, 5.), oder man habe ihn διὰ τὴν πολυπειρίαν αὐτοῦ für so alt gehalten (*Euth. Zig.*), oder er habe so alt *ausgesehen* (*Lampe, Heum., Paulus*), oder sie hätten „den *Ernst der Geistesweihe*“ in seiner Erscheinung mit den Spuren des *Alters* verwechselt (*Lange* L. J. II. p. 978.). Das Alter Christi kürzer und genauer abzugränzen, konnte ihnen beim vergleichenden Rückblicke auf die zwei *Jahrtausende* bis zu Abraham um so weniger nahe liegen. Gegen *E. v. Bunsen* (the hidden wisdom of Christ etc. Lond. 1865. II. p. 461 ff.), welcher die Angabe b. Iren. als richtig zu erhärten sucht, s. *Rösch* in d. Jahrb. f. D. Th. 1866. p. 4 f. Ganz will-kürlich sieht *Bunsen* in 2, 20 f. 46 Jahre des *Alters Christi*. Aber auch *Keim* Gesch. J. I. p. 469. ist dem 40jäh-rigen Alter Christi nicht entgegen; vrgl. dessen geschichtl. Chr. p. 235.

V. 58. Nicht Fortsetzung der Rede V. 56., so dass Jesus auf die Jüdische Frage gar nicht geantwortet habe (*B. Crus.*), sondern, wie der Inhalt selbst und das feierliche αὐτὴν αὐτὴν λ. ὅμ. zeigt, *Antwort* auf V. 57. Diese behauptet noch *mehr*, als die Juden gefragt, nämlich πρὶν etc., *ehe Abr. ward* (nicht: *war*, wie *Tholuck, de Wette, Ewald* u. M. haben), *bin ich; älter* als Abraham's Werden

ist mein Dasein. Da Abr. nicht präexistirt hatte, sondern (durch seine Geburt) zur *Existenz kam* *), so steht γενέσθαι, wogegen mit εἰμι das *Sein an sich* gemeint ist, welches bei Jesu, sofern er ja nach seinem göttlichen Wesen vorzeitlich war, ohne vorgängiges Gewordensein ist. Vrgl. 1, 1. 6. u. s. schon *Chrys.* Das *Praesens* bezeichnet das aus der Vergangenheit her, d. i. hier: aus der Vorzeitlichkeit her (1, 1. 17, 5.) *Fortdauernde*. Vrgl. LXX. Ps. 90, 2., auch Jer. 1, 5. Das ἐγὰ εἰμι ist aber weder als *ideales Sein* (*de Wette*) oder *Messiassein* (*Scholten*) zu nehmen und in den *Rathschluss Gottes* zu verlegen (*Sam. Crell., Grot., Paulus, B. Crus.*), was schon durch das *Praes.* verboten wird; noch ist mit *Beyschl.* das Sein als das des realen *Ebenbildes Gottes* zu denken, welcher Gedanke nach V. 57. weder im Zusammenhange liegt noch den Zuhörern ohne nähern Fingerzeig zugemuthet werden konnte; noch ist auch der Ausspruch nur als ein *augenblickliches Schauen* wie in *prophetischer Erhebung* zu betrachten (*Weizsäcker*), da er vielmehr dem überall bei Joh. hervortretenden permanenten Bewusstsein Jesu von seiner persönlichen (hier: das Gesehenhaben Abraham's bedingenden) Präexistenz wesentlich entspricht. Vrgl. z. 17, 5. 6, 46. 62. Er enthält nicht einen intuitiven *Rückschluss*, sondern *Rückblick* des Bewusstseins Jesu (gegen *Beyschl.*). Nur geschichtlich bemerkenswerth ist die von *Faust. Socin.* auch in das Socinianische Bekenntniss (s. Catech. Racov. ed. Oeder p. 144 f.) übergegangene Verdrehung: „Ehe Abraham Abraham, d. i. der Vater vieler Völker wird, bin ich es, nämlich der Messias, das Licht der Welt.“ Damit ermahne er die Juden, an ihn zu glauben, so lange es noch Zeit sei, ehe die Gnade von ihnen genommen und auf die Heiden übertragen werde, wodurch dann Abraham der Vater vieler Völker werde.

V. 59. Die letzte Behauptung Jesu klingt den Juden *gotteslästerlich*; sie schicken sich zur zelotischen Strafvollziehung an, vrgl. 10, 31. Eine Steinigung im Tempel s. auch b. Joseph. Antt. 17, 9, 3. Die *Steine* waren vielleicht Bausteine im Vorhofe. S. *Lightf.* p. 1048. — ἐκρύβη κ. ἐξῆλθεν *er barg sich* (wahrscheinlich: *in der Volksmenge*) und ging (in dieser Geborgenheit) *hinaus* **). Das ἐκρύβη

*) Diese Fassung „factus est“ passt zur Correlation mit εἰμι siniger, als wenn man γενέσθαι *nasci* nimmt, was an sich ebenfalls richtig wäre (Gal. 4, 4., u. s. bes. *Raphel.* z. u. St.).

**) *Hengstenb.* dreht das logische Verhältniss um; καὶ ἐξῆλθε

giebt den Aufschluss, *wie* er hinauskommen konnte, *verwehrt* also (wie ganz anders ist Luk. 4, 30.!) die Vorstellung eines *wunderbaren* Herganges (ἀράτος αὐτοῖς κατέστη τῇ ἔξουσίᾳ τῆς θεότητος, *Euth. Zig.*, vgl. *Grot.*, *Wolf*, *Bengel*, *Luthardt*, *Hilgenf.* u. schon *Augustin.*), welche auch den Zusatz im Text. rec. (s. d. krit. Anm.) veranlasst hat, den *Ewald* schützt. *Baur* p. 284 ff., ebenfalls den Text. rec. vertheidigend, findet auch hier (vgl. z. 7, 10 f.) ein *doketisches Verschwinden*, — welches aber von Joh. durch ἐκρίβη (vgl. dagegen Luk. 24, 31.: ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν) und durch ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ möglichst unzutreffend bezeichnet wäre. Der „*providentielle Schutz Gottes*“ (*Tholuck*) versteht sich von selbst, ist aber nicht ausgedrückt. — Eine *vorbildliche* Bestimmung des einfachen Erzählungsschlusses anzunehmen, nämlich auf den Tod Christi, welcher, unter dem Schein der Gesetzlichkeit vollzogen, den Herrn dem Gerichte Israel's enthob, so dass er das alte Israel als Satan's Schule zurückliess und dagegen das rechte Israel um sich sammelte (*Luthardt*), ist ohne exegetisches Recht. Beachte aber, wie der Bruch mit den Juden allmählig dem Aeussersten entgegentreibt, und wie auch „im Einzelnen die Zeichnung der immer stärkern Schürzung des Knotens bewundernswerth ist“ (*Ewald* Gesch. Chr. p. 477. ed. 3.).

Kap. IX.

V. 4. ἐμέ) B. D. L. Sin.* Copt. Sahid. Aeth. Arr. Cant. Cyr. Nonn.: ἡμᾶς. Auch statt des folgenden με haben L. Sin.* Copt. Aeth. Arr. Cyr. ἡμᾶς. Wäre der Ausspruch zu einem allgemeinen Satze verändert worden und wäre deshalb ἐμέ in ἡμᾶς verwandelt, so würde nothwendig auch statt με *gleichmässig* ἡμᾶς gesetzt sein. ἡμᾶς, welches auch *Tisch.* hat, erscheint als ursprünglich (statt ἐμέ). Es wurde in ἐμέ verwandelt, weil der Plur. unpassend schien, und wegen des folgenden με, welches letztere dagegen bei L. etc. eine Gleichmachung mit ἡμᾶς erfuhr. — V. 6. Nach ἐπέχρισε haben *Lachm.* u. *Tisch.* αὐτοῦ; so A. B. C.** L. Sin. Minusk., wozu auch D. mit αὐτῷ tritt. Dagegen fehlt das nachherige τοῦ τυφλοῦ bei B. L. Sin. Minusk. (D. hat αὐτοῦ). Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von

stehe für ἐξελθόν und bezeichne, *wie* er sich verborgen habe. Rein willkürlich, und wenn ἐξελθόν stände, würde es ja das dem ἐκρίβη *Vorgängige* sein (*egressus*) wie ἀπελθόν 12, 36.

Tisch. Es ist zu lesen: ἐπέχρ. αὐτοῦ τὸν πηλ. ἐπὶ τ. ὀφθ. τοῦ τυφλοῦ. Man bezog αὐτοῦ auf den *Blinden*; so aber musste entweder diess αὐτοῦ selbst (wegen des nachherigen τοῦ τυφλοῦ) als un- gehörig erscheinen, oder τοῦ τυφλοῦ ausfallen. — V. 7. νίψαι) von *Lachm.* eingeklammert, fehlt nur bei A.* u. Codd. d. It. Schreib- auslassung nach V. 11., daher auch A.** καὶ νίψαι hinter Σιλ. nach- getragen hat. — V. 8. προσαίτης) *Elz.*: τυφλός, gegen entschei- dende Zeugen. Besserung. — V. 11. εἰς τὸν Σιλωάμ) *Elz.*, *Scholz.*: εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ, gegen sehr erhebliche Zeu- gen. Wiederholung aus V. 7. — V. 14. ὅτε) B. L. X. Sin. 33. Codd. d. It. Cyr.: ἐν ᾗ ἡμέρᾳ. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; der weitschichtige Ausdruck ward durch das nahe liegende ὅτε leicht verdrängt. — V. 16. *Lachm.* u. *Tisch.*: οὐκ ἔστιν οἷτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρ., nach B. D. L. X. Sin. 33. 157. Die Stellung b. *Elz.* (οὔτ. ὁ ἄνθρ. οὐκ ἔ. π. τ. θ.) ist erleichternde Umsetzung. — V. 17. Nach λέγουσιν ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* auf entscheid. Zeugen οὖν aufzunehmen. — Aber das von *Lachm.* V. 20. nach ἀπεκρ. aufgenom- mene οὖν hat nur B. Sin. für sich, während A. u. andere Majuskeln u. Minusk. δέ haben. Beides erscheint als Zusatz, wie auch das fol- gende αὐτοῖς, welches bei B. L. X. Sin. Minusk. Verss. Cyr. fehlt. — V. 25. καὶ εἰπεν) ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. Mecha- nischer Zusatz gegen entscheid. Zeugen. — V. 26. Statt δέ hat οὖν (*Lachm.*) das Uebergewicht der Zeugen; πάλιν aber ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach B. D. Sin.* Verss. Nonn. Aug. als leicht dargebotener Zusatz zu tilgen. — V. 28. Nach ἔλοιδ. hat *Elz.* nach Minusk. Vulg. Codd. d. It. οὖν, statt dessen B. Sin.* Sahid. Cyr. Ambr. καὶ ἔλ., und D. L. Sin.** Verss. οἱ δὲ ἔλ. lesen. Verschiedene Herstellungen der Verbindung. — V. 30. Die Lesart ἐν γὰρ τοῦτο (gebilligt von *Rinck*) findet sich nur bei X. A. u. Minusk., und ist schon deshalb zu verwerfen, zeugt aber mit für die ursprüngliche Stellung des γὰρ hinter ἐν (*Tisch.*: ἐν τούτῳ γὰρ, mit B. L. Sin. Minusk. Cyr. Chrys.). Die Lesart ἐν τούτῳ οὖν bei D. erklärt sich daraus, dass man γὰρ nicht zu beziehen wusste. Statt θανμ. ist mit *Tisch.* τὸ θανμ. nach B. L. Sin. Minusk. Cyr. Chrys. zu lesen. Wie leicht ging das ent- behrliche τό unter! — V. 35. τοῦ θεοῦ) B. D. Sin. Aeth.: τοῦ ἀνθρώπου, weil Jesus selbst sich so zu bezeichnen pflegte. — V. 35. καὶ τίς ἔστι) *Elz.*, *Lachm.* lesen καὶ nicht, welches aber überwie- gend bezeugt ist und von den unfeinen Schreibern leicht übergangen ward. — V. 41. ἡ οὖν ἁμαρτ.) οὖν, von *Lachm.* eingeklammert, von *Tisch.* getilgt, fehlt bei entscheid. Zeugen. Verbindungszusatz; entbehrlich und schwächend.

V. 1 f. Die unmittelbare Anknüpfung durch καί an das vorherige ἐξῆλθεν ἐκ τ. ἱεροῦ und die Correlation des παράγων hiermit lässt ohne Willkür nur die Ansicht zu, dass die Heilung des Blinden, statt chronologisch nicht näher bestimmbar zu sein (*Hengstenb.*), vielmehr bald nach Jesu Weggang aus dem Tempel noch auf dem Wege und an demselben Tage, dessen Scenen mit 8, 21. anheben, zu setzen sei. Dieser Tag war ein Sabbath (V. 14.), aber nicht der 7, 37. erwähnte (*Olsh.*), sondern ein späterer, s. z. 8, 12. Der Einwand, dass die Ruhe des Hergangs und die Gegenwart der Jünger zu dem kurz vorhergegangenen Auftritte 8, 59. nicht passe, und dass daher der nämliche Tag nicht anzunehmen sei (*de Wette* u. M.), schlägt nicht durch, da die ruhige Haltung bei Jesu am wenigsten ein psychologisches Räthsel sein, und der Jüngerkreis sich bald wieder um ihn gesammelt haben kann. — παράγων) im Vorübergehen, nämlich an der Stelle, wo der blinde Bettler war (wahrscheinlich in der Nähe des Tempels, Act. 3, 2.). Vrgl. z. Matth. 9, 9. u. Mark. 2, 14. — τυφλὸν ἐκ γενετῆς) Um so grösser war das Wunder; vrgl. Act. 3, 2, 14, 8. Dass dieser Blindgeborne den κόσμος repräsentire, zu welchem sich Jesus, von den Juden verschmäht, wende (*Luthardt*), ist aus V. 5. um so weniger zu entnehmen, da V. 5. das Gewicht auf φῶς, nicht auf τοῦ κόσμου liegt (vrgl. schon 8, 12.). Nicht abbildlich gemeint ist diese Blindenheilung, aber sie wird hernach (V. 39 ff.) zur bildlichen Darstellung einer grossen Idee benutzt. — τίς ἡμαρτεν etc.) Die Jünger meinen nicht, dass weder das Eine noch das Andere statt finden könne (*Euth. Zig.*, *Ebrard*, vrgl. auch *Hengstenb.*), sondern, wie der positive Ausdruck der dilemmatischen Frage zeigt, dass das Eine oder aber das Andere der Fall sein müsse. S. *Baeuml.* Partik. p. 132. Sie sind noch in der Volksansicht befangen (vrgl. z. Matth. 9, 2., auch das Buch Hiob u. Act. 28, 4.), dass besonderes Unglück die Strafe besonderer Sünden sei, wogegen sich Jesus hier und Luk. 13, 9 ff. entschieden erklärt. Da nun der Blinde blind geboren war, so musste diess entweder Sündenschuld der Eltern sein, die er büsste, — ein Glaube, welcher nach Ex. 20, 5. sehr gangbar (*Lightf.* p. 1048.) und auch bei Griechen vorhanden war (*Maetzner* in *Lycurg.* in *Leocr.* p. 217.), — oder er selbst musste schon im Mutterleibe gesündigt haben. Letztere Alternative beruhte auf der volksthümlichen Meinung, dass schon bei den Embryonen Affecte (vrgl. Luk. 1, 41. 43.), und namentlich böse Affecte und das Ueberwiegen der letztern statt finde (s.

Sanhedr. f. 91. 2. *Beresh. rabba* f. 38. 1. b. *Lightf.*), vrgl. *Wetst.* Das gefragte *οἶτος* aus dem Glauben an die *Seelenwanderung* (welche auch Matth. 14, 2. nicht voraussetzen ist) zu erklären (*Calvin, Beza, Drusius, Aret., Grot., Hammond, Cleric.* u. M.), ist so unzulässig wie die Annahme des Glaubens an die *Präexistenz der Seelen* (*Cyrrill., de Wette, Brückn.*). Denn abgesehen davon, dass die Seelenwanderungslehre zur Zeit Christi bei den Juden nicht sicher anzunehmen ist (s. *Tholuck* z. St. u. *Delitzsch* Psychol. p. 463 f.), so konnten jene beiden Lehren nicht populär sein und sind daher bei den Jüngern nicht vorauszusetzen, wenngleich die Präexistenz der Seelen, und zwar guter und böser, Sap. 8, 19 f. wie auch bei Philo und den Essäern, bei Rabbinen und in der Kabbala ein unbestreitbares Lehrstück ist (s. *Grimm* zu Sap. im exeg. Handb. p. 177 f. *Bruch* Lehre v. d. Präexist. d. Seel. p. 22.); auf die *heidnische* Ansicht von der Seelen-Präexistenz aber zu beziehen (*Isidorus* u. *Severus* in *Corder* Cat.), ist ganz ungehörig. Die Wendung *Tholuck's* endlich, der obwohl unklar gedachte Gedanke sei, dass der Blinde durch seine angeborene Blindheit vermöge einer *Anticipation* der Strafe als *Sünder gezeichnet* sei, ist wortwidrig und ohne alle biblische Spur. Nach *Luthardt* haben die Jünger nach Ex. 20, 5. nur den zweiten der gesetzten Fälle für möglich gehalten, aber auch den ersten als Möglichkeit ausgesprochen, um das Räthsel, welches *sie* nicht lösen konnten, von *Christo* gelöst zu bekommen. Aehnlich *Baeuml.* und *Delitzsch*, welcher die Frage nur als Ausdruck der Verlegenheit aus falscher Prämisse ansieht. Aber es ist willkürlich, den ganz *gleichmässig* gefragten beiden Fällen eine solche *Verschiedenheit* oder bezw. bloße *Scheinbarkeit* der gedachten Möglichkeit beizulegen. Die Jünger finden *beide* Fälle *möglich*, und wollen wissen, *welcher* von beiden *wirklich* sei. Sie meinen aber dabei, einen *dritten* Fall gebe es nicht, und das war der Irrthum ihrer dilemmatischen Reflexion, welchen ihnen Jesus V. 3. aufdeckt und berichtigt, indem er das *Tertium datur* darlegt. — ἵνα τυφλ. γενν.) die vergeltende Folge nach dem *zwecklichen* Zusammenhang des göttlichen Verhängnisses. Dass übrigens der Blinde so *geboren* war, konnten die Fragenden schon vorher *gewusst*, oder der Mensch selbst konnte es, etwa zur Unterstützung seines Bettelns (V. 8.), eben selbst gesagt haben.

V. 3. Οὐ παντελῶς ἀναμαρτήτους αὐτοὺς φησιν, ἀλλ' οσον εἰς τὸ τυφλωθῆναι αὐτόν, *Euth. Zig.* — ἀλλ' sc. τυφλὸς ἐγεννήθη. — τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ) die Werke

Gottes, d. i. *was Gott wirkt*, soll an ihm zur Erscheinung kommen. So allgemein ist der Ausdruck zu belassen (erst V. 4. giebt das Nähere); er bezeichnet die ganze *Kategorie*, von welcher solche Wunderheilungen eine *Species* waren, daher die Werke Gottes in dem concreten Falle *an dem Menschen* (ἐν αὐτῷ), welcher die göttliche Wunderkraft erfuhr, sich darstellten und zu Tage traten. Diese *φανέρωσις* aber muss im Zusammenhange des göttlichen Rathschlusses, welcher alles Zufällige, vom göttlichen Plane Unabhängige ausschliesst, zu dem Leiden, welches im concreten Falle wunderbar gehoben wird, im Verhältnisse des *Zweckes* stehen. Daher *ἵνα φανερ.* etc., ein Gedanke, welcher für alle Leiden das wahre Wesen der *Theodicee* enthält. Nach *Weiss* Lehrbegr. p. 201. sind die ἔργα θ. die *geistigen Wirkungen*, nämlich die durch diese Blindenheilung symbolisch sich darstellende *Erleuchtung der Welt*. Aber diess greift der doctrinalen *Anwendung* vor, welche Jesus V. 39. von seiner That macht.

V. 4. Durch das communicative ἡμᾶς (s. d. krit. Anm.) schliesst Jesus die Jünger mit ein, als die Gehülften und Fortsetzer der Messianischen Wirksamkeit. Den *Fortschritt* der Rede aber ergiebt das nachdrückliche *an die Spitze gestellte* Pronom., nämlich so, dass nach dem *ἵνα φανερ.* etc. V. 3. nun das *Subject* angegeben wird, durch dessen Wirksamkeit diese *φανέρωσις* geschehen müsse. „*Wir* sind es, welche von Gott zum Wirken seiner Werke,“ so lange wir leben und bis der Tod unserer Thätigkeit ein Ende macht, bestimmt sind.“ Dass Jesus den Bedenklichkeiten der Jünger wegen der *am Sabbath* vorzunehmenden Heilung begegnen wolle (*Kuinoel*), ist mit nichts im Texte angedeutet, und wäre den Jüngern gegenüber, denen Sabbathheilungen Jesu nichts Neues waren, nicht einmal motivirt. — τοῦ πέμψ. με) nicht wieder ἡμᾶς *) sagt Jesus; denn mit *seiner* Sendung war die Aufgabe auch der Jünger gegeben, und die Jünger sendete Er (13, 20. 20, 21.). — ἕως) *so lange als*, die gleichzeitige Dauer bezeichnend, wie sehr oft bei Classikern seit Homer, mit Praes. oder Imperf. S. *Blomf.* Gloss. ad Aesch. Pers. 434. — *Tag und Nacht* sind Bilder, und zwar nicht von *tempus opportunum* und *importunum*, auch nicht vom αἰὼν οὗτος und μέλλον (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Kupert.* u. M.), sondern (denn Jesus denkt an seinen baldigen Ausgang aus der Welt, V. 5.)

*) wie *Ewald* im Widerspruch mit seiner Uebersetzung vorzieht. Aber s. d. krit. Anm.

von *Leben* und *Tod* (vrgl. Hom. II. ε, 310. λ, 356. Aesch. Sept. 385. Pers. 841. Plat. Apol. p. 40. D. u. dazu *Stallb.* Hor. Od. 1, 28, 15.). Letzterer macht der Wirksamkeit eines Jeden (auch Christi als menschlicher Erscheinung) auf Erden ein Ende. Das anders gewendete Bild 11, 9 f. berechtigt nicht, in das Bild der Nacht auch schon die *Leidenszeit* aufzunehmen (*Hengstenb.*). Ueberdiess wirkte Christus sogar noch am *Kreuze*. Falsch *Olsh.*: ἡμέρα bezeichne die *Zeit der Gnade*, welche damals besonders durch die Anwesenheit Christi, des Lichtes der Welt, bedingt gewesen sei; mit seiner Entfernung habe die *Finsterniss* Macht gewonnen. Dagegen entscheidet schon das ganz allgemeine und unbeschränkte *ὅτι οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι* (welches *Olsh.* willkürlich durch: „eine Zeit lang“ und „in geistlichen Dingen“ beschränkt), so wie dass Jesus seinen Tod nicht als Anfang geistiger Finsterniss, sondern grade als die Bedingung grösserer Erleuchtung durch den Geist betrachtet (17, 7. 15, 26. 14, 26. al.). Mit *Olsh.* stimmt im Wesentlichen *B. Crus.*, vrgl. auch *Grot.*, *Beng.* u. M. Auch *Luthardt* bezieht Tag und Nacht auf die *Welt*, für welche die Tageszeit gegeben sei mit Christi Weltgegenwart, die Nachtzeit mit seiner Weltgeschiedenheit; wenn er aus der Welt geschieden sein werde, so könne kein Anderer in der Heilsvollbringung an seine Stelle treten, und es finde dann nur Heilsaneignung, keine Heilsgeschichte mehr statt. Allein abgesehen von der Spitzfindigkeit dieser Begriffsscheidung, sprechen auch wider diese Deutung im Wesentlichen die gegen *Olsh.* angeführten Gründe, besonders dass *ἐργάζεσθαι*, welches hier nicht wie vorher ein bestimmendes Object hat, und *οὐδεὶς* ganz allgemein sind, und mithin *ἔρχεται νῦν* — *ἐργάζεσθαι* als einen Gemeinssatz ergeben müssen. *Godet* findet in *νῦν* den Gedanken des *Feierabends*, welcher für Christum sein *himmlischer* Zustand sei. Unrichtig, weil nicht der *Abend*, sondern die *Nacht* bezeichnet ist, und weil *δύναται* nicht passen würde.

V. 5. Näherbezeichnung seines irdischen Berufs, charakteristisch ausgedrückt in Bezug auf das dem Blinden zu gebende Augenlicht. Dabei ist *ὅταν* weder *quandiu* (so gewöhnlich) noch *quandoquidem* (so *Lücke* u. *Fritzsche* ad Mark. p. 86.), welcher letztere Gebrauch dem N. T. fremd und auch in Stellen wie Thuc. 1, 141, 5. 142, 1. nur scheinbar ist, sondern: *Wann* (*quando*, zur Zeit wo) *ich in der Welt bin, bin ich Licht der Welt*. Es drückt die nothwendige *Gleichzeitigkeit* beider Verhältnisse aus. Er könne nicht in der Welt sein, sagt Christus, ohne gleich-

zeitig die Welt zu erleuchten. So müsse er sich auch an diesem Blinden erweisen. *φῶς* ist allerdings im geistigen Sinne wie 1, 5 ff. 8, 12. gemeint, doch mit sinniger Beziehung auf das herzustellende Augenlicht des Blinden, in dessen Heilung sich die erleuchtende Wirksamkeit Jesu, durch welche die Nichtsehenden sehend werden sollten (s. V. 39.), in einem zunächst zwar sinnlichen, aber auch zur geistlichen Erleuchtung überführenden (V. 37 f.) Hergang darstellen werde. Der *Vordersatz* *ὅταν* — *ᾧ* wäre an und für sich entbehrlich gewesen (8, 12.), ist aber im Zusammenhang mit V. 4. aus dem Bewusstsein des *baldigen Verlassens* der Welt gesagt, nach welchem dann die jetzige, an die leibliche irdische Gegenwart geknüpfte Art und Wirksamkeit des *φῶς εἶναι* nicht mehr statt finden werde. Dann wirkt er durch den Paraklet und durch die Träger desselben als Licht der Welt.

V. 6 f. Weshalb Jesus den Teig auf des blinden Augen strich, giebt Joh. nicht näher an, was jedoch nicht berechtigt, die Frage unbeantwortet zu lassen (*Brückn.*). Gewiss ist das Verfahren nicht den *Hierarchen zum Trotz* eingeschlagen (*Ewald*), weil es Sabbath gewesen, wornach es aber mit der Heilung selbst nichts zu thun gehabt hätte. Gleichwohl ist es eben so wenig *medizinischer* Natur; denn so häufig auch der Speichel bei Augenübeln angewandt wurde (s. *Wetst.* u. *Lightf.*), so stände doch das Mittel zur Schnelligkeit der Heilung, noch dazu eines blind *Geborenen*, in keinem Verhältnisse, wie auch Mark. 7, 32. und 8, 23. nicht. Hat man aber das Aufstreichen des Teiges als *Erweckungsmittel des Glaubens* angesehen (vgl. *Lücke*), oder als dessen *Erprobung* (*Calvin*), mithin als blos auf *psychologische* Einwirkung berechnet, so stellt sich das ganze Verfahren als nur auf *Scheinbarkeit* für die Vorstellung des Blinden angelegt dar, so dass in dem Speichelteige an sich ein reeller Einfluss auf den Erfolg nicht gelegen hätte, was der Wahrheit und Würde Jesu schwerlich entspricht. Dieser entspricht vielmehr, dass die Anwendung des Teiges den Erfolg *reell vermittelte* und wesentlich dazu gehörte, so dass der Speichel das *Continens der objectiven Heilkraft* war, durch welches dieselbe an den Organismus kam und daran wirksam haftete. Vgl. *Tholuck* u. *Olsh.*, welche den Speichel als *Conductor* der Heilkraft bezeichnen, auch *Lange*, welcher jedoch jene psychologische Einwirkung hinzunimmt, und schon *Nonnus*, welcher freilich sehr willkürlich theilend den Speichel: *λυσίπονον* und den *πηλός: φασεφόρον* nennt. Dass aber Jesus nur bei so wenigen Wunder-

heilungen durch diese Vermittelung wirkte, bei so vielen anderen aber (wie auch bei den Blinden von Jericho Matth. 20, 20 ff. Mark. 10, 46 ff.) nicht so verfuhr, kann dieser Auffassungsweise nicht entgegenstehen, da Er selbst gewusst haben muss, wo es nöthig gewesen oder nicht, uns aber die nähere Einsicht in den Causalzusammenhang des Mittels mit dem Erfolg entzogen ist. Einen Anschluss an eine spätere *mysteriöse* Wunderansicht (*de Wette*, vrgl. *B. Crus.*) dem Joh. beizumessen, geschieht unbefugt, da eben Joh. nach seiner Christologie am wenigsten dazu veranlasst sein konnte, und da grade bei diesem Wunder jener Hergang als ganz einzigartig erscheint, und in dieser Besonderheit nachher sogar gerichtlich genau festgestellt wird. Nach *Baur* (vrgl. oben *Ewald*) sollen jene Verrichtungen der Handlung eine Umständlichkeit geben, um sie als ein am *Sabbath* geschehenes Werk erscheinen zu lassen, was schon deshalb unrichtig ist, weil die Heilung an sich, abgesehen von jener Handlungsweise, den Sabbath brach. Nach *Baur* ist freilich die ganze Geschichte, trotz ihrer ausgezeichneten Anschaulichkeit und naiven Lebendigkeit, eine *gemachte*; so auch *Strauss*, *Weisse*, vrgl. d. Anm. nach V. 41. Zufolge seiner Ansicht von der abbildlichen Bestimmung der ganzen Heilung findet *Luthardt* (vrgl. auch *Godet*) in dem Aufstreichen des Teigs den Sinn: „Blind muss werden wer sehend werden will“ (und in der Sendung nach dem Siloam solle das ἐρχεσθαι πρὸς αὐτόν 3, 20 f. abgebildet werden). Aber dergleichen hat im Texte keinen Grund, und leistet dabei der ungeschichtlichen Meinung derer, denen die Erzählung *nur* Trägerin einer Idee ist, unwillkürlich Vorschub, was auch gegen *Hengstenb.* gilt, welcher wie *Erasm.* *) u. A. in dem πηλός nach Gen. 2, 7. das Symbol der *schöpferischen* Einwirkung sieht, obgleich es sich hier nur um ein *Oeffnen* der Augen (V. 10. 14.) und zwar durch nachfolgendes *Abwaschen* des πηλός handelt. — καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τ. πηλὸν ἐπὶ τ. ὀφθ. τ. τυφλοῦ) Nach dieser Lesart (s. d. krit. Anm.) ist αὐτοῦ auf den *Speichel* Jesu zu beziehen: er strich *den davon gemachten Teig* auf die Augen des Blinden **). — εἰς τὴν

*) *Erasm.* Paraphr.: „paternum videlicet ac suum verius opificium referens, quo primum hominem ex argilla humore macerata finxerat. Ejusdem autem erat auctoris restituere quod perierat, qui condiderat quod non erat.“ So im Wesentlichen auch *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Beza* u. M.; vrgl. schon *Iren.* 5, 15.

**) Bemerke die naive anschauliche *Umständlichkeit* der Darstellung, wie sie in dieser ganzen Erzählung herrscht.

κολυμβ.) nicht von ἵπαγε abhängig (vgl. z. Matth. 2, 23.), welches nicht einmal durch καί mit νίψαι verbunden ist (gegen *Lücke* u. *Winer*), sondern: *in den Teich Sil.*, so dass der πηλός durch das am Rande des Teichbeckens geschehende Abwaschen *in den Teich* hineingespült wird. Vrgl. zur Prägnanz dieser Ausdrucksweise *Kühner* ad Xen. Anab. 2, 2, 10. *Winer* p. 387. — Ueber den *Teich Siloam* (Quelle: Jes. 8, 6. Luk. 13, 4.: Teich: Neh. 3, 15.), und dessen zweifelhafte Lage, von *Robinson* aber (II. p. 142 ff.) nach *Joseph.* an der Mündung des Thales Tyropoeum an der Südostseite von Zion wiedergefunden, s. *Tobler* d. Siloahquelle u. d. Oelberg 1852. p. 1 ff. *Rödiger* in *Gesen.* Thes. III. p. 1416. *Leyrer* in *Herzog's* Encykl. XIV. p. 371 ff. Der Ausdruck κολυμβ. τοῦ Σιλ. bezeichnet den von der *Quelle* Sil. (ὁ Σιλ., Luk. 13, 4. Jes. 8, 6.) gebildeten Teich. — *Das Abwaschen im Teich Siloam* ist so wenig wie die Anwendung des πηλός als *medizinische* Verordnung anzusehen (die Rabbinischen Spuren von einer Heilkraft des Wassers weisen auf die *Verdauungsorgane*, s. *Schoettg.*), sondern ward von Jesu gefordert, um der Heilkraft des aufgestrichenen Speichelteiges die für nöthig erachtete Wirkungszeit zu gewähren, wobei das *bestimmte* Wasser, der *Siloam*, als das dem Orte der Handlung (in der Nähe des Tempels 8, 59. 9, 1.) *nächste* und gewiss auch dem Blinden *bekannte* genannt wurde. Nach *Lange* L. J. III. p. 635. hat Jesus durch Verordnung des heiligen Tempelbrunnens *die Mitwirkung Jehova's* augenscheinlich darstellen wollen bei dieser abermaligen Sabbathsthat. Aber von diesem vermeintlichen Geheimnisse verräth weder *Johannes* noch die V. 13 ff. folgende Verhandlung, in welcher der Teich nicht einmal wieder genannt wird, die geringste Spur. Diess auch gegen *Godel's* Einlegung, dass der Siloam als der Typus aller der Segnungen, deren Realität Christus sei, dargestellt werde, so dass Christus thatsächlich sage: „*Ce que Siloé est typiquement, je le suis en réalité.*“ Das entspricht ja der Erzählung gar nicht, welche vielmehr die wirre Vorstellung ergeben würde, dass der wahre Siloam den Blinden behuf Vollendung des Heilverfahrens zum typischen Siloam, der *Antitypus* ihn also zum *Typus* geschickt habe! — ἀπεσταλμένος) Der Name שִׁילֹחַ (welchen auch d. LXX. u. *Joseph.* Griechisch Σιλωάμ geben) bezeichnet ursprünglich *missio* (sc. aquarum), d. i. *Ausguss*, aber *Joh.*, typisch etymologisirend, erklärt ihn gleich שִׁלַּח, *missus*, was an sich grammatisch zulässig war, ent-

weder nach der Analogie von יָלַד (s. *Hitzig* zu Jes. 8, 6.), so dass das Wort verstärktes Partic. Kal mit passiver Bedeutung wäre, oder vermöge Auflösung des Dagesch forte im Partic. Piel in Jod (s. *Tholuck* Beitr. zur Spracherkklär. p. 120 ff. *Ewald* Lehrb. d. Hebr. Spr. §. 156. a.). Er findet nämlich so im Namen des Teiches eine bemerkenswerthe typische Beziehung, zwar nicht auf *Christum*, den Sendling Gottes, den wahrhaftigen Siloam, wie *Theophyl.*, *Erasm.*, *Beza*, *Calvin*, *Corn. a Lap.* u. V. auch *Schweizer*, *Ebrard*, *Luthardt*, *Hilgenf.*, *Lange*, *Hengstenb.*, *Brückn.*, *Godet* wollen, wohl aber darauf, dass der Blinde von Christo zu diesem Teiche *gesandt* war. Der Teich des שִׁלּוֹחַ hat „*nomen et omen*“ dieser *Entsendung*. Nur darauf führt ungesucht der Context *). Treffend *Nonnus*: ὕδωρ στελλομένοιο προώνυμον ἐκ σέο πομπῆς. Vrgl. *Euth. Zig.*: διὰ τὸν ἀπεσταλμένον ἐκεῖ τότε τυφλόν. Es ist willkürlich, die ganze Parenthese mit *Wassenb.* u. *Kuinoel* für unächt zu erklären (sie fehlt nur bei Syr. u. Pers. p.), wozu auch *Lücke* dem Joh. zu Liebe geneigt ist. Aber warum sollte dem Johannes ein typisches Etymologisiren fremd gewesen sein? vrgl. das viel auffallendere Beispiel des Paulus Gal. 4, 25. Dergleichen lässt den pneumatischen Charakter des Evang. ganz unberührt. — ἀπῆλθεν) was er, in der Gegend orientirt, auch ohne Handleiter τυφλῷ ποδί (Eur. Hec. 1050.) konnte, wie so viele Blinde sich ähnlich zurechtfinden. — ἤλθεν) nämlich nach seiner Wohnung, worauf das folgende οἱ οὖν γείτονες deutet. *Jesus* kommt erst wieder V. 35. mit ihm zusammen.

V. 8—12. Καὶ οἱ θεωροῦντες etc.) und die ihm vordem zuschaueten, dass er ein Bettler war, die vormaligen Augenzeugen seines Bettlerstandes. Das καὶ verallgemeinert: und überhaupt; das Partic. Praes. ist imperfectisch. — ὁ καθεμ. κ. προσαιτ.) der dazusitzen und zu betteln pflegt. Sie kannten ihn bislang nicht anders denn als damit sich befassend. — Die eigenthümliche lebenstreue Anschaulichkeit des Folgenden macht es wahrscheinlich, Joh. habe es aus dem Munde des gläubig gewordenen Menschen

*) nicht darauf, dass man in ἀπεσταλμ., welches „frei fliessend, strömend“ bedeute, eine Befreiung von gewissen Uebeln gefunden, wie *Ewald* annimmt. — Ganz verfehlt ist die Anspielung auf das Taufwasser (*Calov.* nach *Ambr.*, *Hieron.* u. A.), desgleichen die Identificirung des Namens mit dem שִׁלּוֹחַ Gen. 49, 6. (*Grot.*). Das einfach Richtige haben auch *Beng.*, *de Wette* und M., zweifelhaft *Baeuml.*

selbst. — V. 11. ἄνθρωπος λεγομ. Ἰησοῦς) „nescierat caecus celebritatem Jesu“, meinen Beng. u. M. Aber ausser dem Namen wird er doch noch etwas mehr über seinen Retter erfahren haben. Der Blindgewesene geht vielmehr im ganzen Verlauf sehr unbefangen und besonnen zu Werke u. hält sich jetzt noch an den *reinen Thatbestand*, ohne sich schon ein weiteres Urtheil zu gestatten. — ἀνέβλεψα) kann heissen: *ich blickte auf* (Mark. 16, 4. 2. Makk. 7, 25. Plat. Pol. 7. p. 515. C. Ax. p. 370. C. Xen. Cyr. 6, 4, 9.). So *Lücke*; aber unzulässig wegen V. 15. 18., welche die Fassung fordern: *ich ward wieder sehend, visum recepi*. Vrgl. Matth. 11, 5. Tob. 14, 2. Plat. Phaedr. p. 243. B. Der Ausdruck ist freilich in Betreff des blind Gebornen ungenau, beruht jedoch auf der ungefähren Vorstellung, dass auch der Blindgeborene die natürliche Sehkraft hat, ihres Gebrauchs aber von Geburt an verlustig gegangen ist, und diesen durch die Heilung *wiederbekommt* *). — Dass übrigens der Mensch seinen Wohlthäter wenigstens *namentlich* anführt, ist aus den Erkundigungen, welche er natürlich nach seiner Heilung angestellt, begreiflich genug. Wenn er aber noch kein Urtheil von der Person Jesu ausspricht (s. vorher z. ἄνθρ. λεγ. Ἰησ.), hernach jedoch ihn zwar für einen *Propheten* (V. 17.) und *Gottgesandten* erklärt (V. 33.), aber erst V. 35 ff. durch Jesum selbst zum Glauben an ihn als *Messias* gebracht wird, so entspricht das ganz der *Allmählichkeit* der Entwicklung, wie sie bei dem Einen natürlich und nothwendig sein kann, während ein Anderer, anders geartet, gleich von der Macht des ersten Eindrucks unmittelbar zum Ziele geführt wird. Diess gegen die von *Baur* angenommene *Absichtlichkeit* jener Darstellung, nach welcher das Wunder als ἔργον Θεοῦ vorerst in seiner *reinen Objectivität* aufgefasst werden soll. — εἰς τὸν Σιλωάμ) hier Name des *Teichs*; daher die *Rec.* εἰς τ. κολυμβ. τ. Σιλ. eine *richtige* Glosse.

V. 13 f. Ἀγορεύειν) Diese gehören noch zu den V. 8. Bezeichneten. Sie thun es, weil die Handlung *am Sabbath* geschehen war (V. 14.), dessen Verletzung sie den volksherrschenden Gesetzwächtern in serviler Abhängigkeit nicht verschweigen zu dürfen glauben. Daraus aber, dass am

*) Vrgl. *Grot.*: „nec male recipere quis dicitur, quod communiter tributum humanae naturae ipsi abfuit.“ Auch bei Pausan. *Messen*. 4. p. 240. heisst es von einem Blindgeborenen, welcher sehend geworden: ἀνέβλεψε. Vrgl. *Evang. Nicod.* 6., wo der daselbst redende Blindgeborene spricht: ἐπέθηκε τὰς χεῖρας ἐπὶ τ. ὀφθαλμούς μου, καὶ ἀνέβλεψα παραχρῆμα.

Sabbath keine Gerichtssitzungen waren, folgt nicht, dass die Hinführung nicht am Tage der Heilung geschehen sei (so *Lücke* u. M.), sondern dass mit *πρὸς τοὺς Φαρισ.* weder der *Sanhedrin* (*Tholuck*, *Baeuml.*) noch ein *Synagogengericht* (*Lücke*, *Lange*) gemeint ist *), wovon auch der Text nichts bezeichnet (vgl. 7, 45. 11, 47.). Namentlich wird der *Sanhedrin* bei Joh. nie einfach mit *οἱ Φαρισαῖοι* bezeichnet (auch nicht 7, 47.), sondern immer *οἱ ἀρχιερεῖς* κ. *οἱ Φαρισ.* oder (7, 32.) umgekehrt. Es sind die *Pharisäer als Corporation* gemeint, von denen leicht eine Anzahl bei einem derselben zu einer Art von Sitzung zusammenkam. — *τὸν ποτέ τυφλ.*) Näherbestimmung zu *αὐτόν*; s. *Buttm.* neut. Gr. p. 342. — V. 14. giebt Aufschluss, weshalb sie ihn hinführen. — *τὸν πηλόν*) den bewussten Teig.

V. 15 f. *Πάλιν*) auf die nämliche Frage *Anderer* (daher καὶ οἱ Φαρ.) V. 10. zurückblickend. — *πηλόν* etc.) *einen Teig legte er mir auf die Augen* (*μου ἐπὶ τ. ὀφθ.*) u. s. w. Vrgl. z. 11, 32. Beachte, wie der Mensch nur das aussagt, was er selbst gefühlt hat; daher er den Speichel nicht erwähnt. Vrgl. schon V. 11. — *ὅτι τὸ σάββ. οὐ τηρεῖ*) Eine Rabbinische Satzung verbietet namentlich das Aufstreichen des Speichels auf die Augen am Sabbath. *Maimon.* Schabb. 21. War diese noch nicht vorhanden oder in Geltung, so galt doch die allgemeine Bestimmung, dass nur Lebensgefahr die Sabbathheilung zulasse (*Schoettg.* u. *Wetst.* ad Matth. 12, 9.). — *ἄλλοι*) unbefangener und gewissenhafter Urtheilende. Gut *Grot.*: „qui nondum oc caluerant.“ Sie schliessen aus dem *Wunderbaren* in der Heilung, sofern dazu die besondere göttliche Hülfe gehöre, die keinem *Sünder*, der sich über Gottes Gebot hinwegsetzt, zu Theil werde, dass es mit dieser Sabbathshandlung doch eine besondere Bewandniss haben müsse, nach welcher der Thäter nicht ohne Weiteres unter das eben gefällte Urtheil falle. — Das *Hyperbaton* in der Stellung *οὐκ ἔστιν οὗτος παρα θεοῦ ὁ ἄνθρ.* dient der stärkern Betonung zunächst von *οὗτος* und sodann von *παρα θεοῦ*. Vrgl. überh. *Bernhardy* p. 460. — *σχίσμα*) vrgl. 7, 43.

V. 17. Bei dieser Verschiedenheit der Ansichten liegt den Versammelten daran, auch die eigene Meinung des Geheilten zu vernehmen. Sie konnte zu weiterer Orientierung leiten. Das *Subject* von *λέγουσιν* sind *οἱ Φαρισ.*, we-

*) Solcher Untergerichte mit 23 Mitgliedern waren zwei in Jerus. S. *Saalschütz* Mos. R. p. 601.

der bloß die *Feindseligen* unter ihnen (*Apollinar.* u. V.) noch bloß die *Wohlwollenderen* (*Chrys.* u. s. Nachfolger). — *πά-λιν*) eine *abermalige* Frage nach V. 15. — *ὅτι*) *εἰς ἐκεῖνο*, *ὅτι*; s. z. 2, 18. Gut *Theodor. Mopsv.*: *ὕπὲρ ὧν*. — *προ-φῆτης*) der sich als solcher durch diese Wunderthat ausgewiesen hat. Vrgl. 3, 2. 4, 19. 6, 14. al. So hat sich der Glaube des Menschen am Streite der Pharisäer geklärt und gefestiget. Und er *bekennt*, was er bis jetzt glaubt.

V. 18. Man beachte, dass hier nicht wieder das bloße Verbum, auch nicht *οἱ Φαρισαῖοι* steht, sondern *οἱ Ἰουδαῖοι*, d. i. die *feindlich* hierarchische Parthei unter den versammelten Pharisäern, welche nun weiter operirt. Vrgl. V. 22. — *οὐκ ἐπίστ.*) nachdrücklich voran. — *οἶν*) da ihn der Geheilte für einen Propheten erklärte. Sie witterten nun ein betrügerisches Einverständniß zwischen Beiden. — *ἕως ὅτου* etc.) *bis dass sie riefen* u. s. w. Dann erst, als diese kamen und aussagten, konnten sie es nicht mehr in Abrede nehmen (V. 26. 34.). — *αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψ.*) *des wieder sehend Gewordenen selbst*, über welchen die eigenen Eltern am besten Bescheid wissen mussten.

V. 19—21. Die zwei Fragen V. 19. werden dann V. 20 f. genau entsprechend beantwortet, die zweite aber zwiefach *nesciendo*. — *ὃν ὑμεῖς λέγετε*) dem eigenen Unglauben der Frager entgegengesetzt; *ὃν* wie 6, 71. — *παῦς*) wie geht es zu, dass. — *οὐν*) da er angeblich blind geboren ist. — V. 20. *πῶς δὲ ἄρτι βλέπει, ἀγνοεῖν λέγουσι, φοβούμενοι τοὺς Ἰουδαίους.* *Ἐξω κινδύνου καθιστῶντες εαυτοὺς, ἐπὶ τὸν τεθεραπευμένον παραπέμπουσι τὴν ἐράτησιν, ὡς ἀξιοπιστότερον αὐτῶν ἐν τῷ τοιοῦτῳ ζητήματι,* *Euth. Zig.* — *ἡμεῖς*) dem nachherigen dreimal und asyndetisch mit affectvollem Nachdruck gesagten *αὐτός* — *αὐτόν* — *αὐτός* entgegenstehend. — *ἡλικίαν ἔχει*) er selbst hat männliche Reife; vrgl. Herod. 3, 36. 7, 18. Thuc. 8, 75. Polyb. 2, 23, 9. al. S. *Kypke* I. p. 387. *Loesn.* p. 150. — *αὐτὸς περὶ αὐτοῦ*) er wird *selbst über sich* reden. *αὐτοῦ* mit *Spir. lenis*. *Buttm.* neut. Gr. p. 97 f.

V. 22. *Ἦδη γὰρ συνετέθ.*) *denn* — so sehr hatten sie Ursache zu jener Furcht — *schon waren die Juden übereingekommen*, hatten sich bereits mit einander verabredet, *conspiraverant*, Vulg. Vrgl. Luk. 22, 5. Act. 23, 20. Thuc. 4, 19. 1. Makk. 9, 70. *Ast Lex.* Plat. III. p. 340. Einen *Sanhedrinschluss* anzunehmen, berechtigt der Context nicht. Jene *Verabredung* indess hoffte man unschwer zum Beschluss des Sanhedrin erheben zu können; die Eltern des Blinden aber konnten sie leicht erfahren haben. Dass

sie dieser Gefahr lieber den Sohn, als sich selbst, aussetzen mochten, ist sehr begreiflich, da sie nicht zweifeln konnten, der Sohn werde seinerseits doch seinem Wohlthäter das gefahrdrohende Bekenntniss nicht versagen. — ἵνα) was sie verabredet hatten, ist als *Absicht* der Verabredung gedacht. Vrgl. ἀξιούv ἵνα b. Dem. de cor. 155. (s. *Dissen* z. d. St.) u. *Nägelsb.* zu Ilias p. 62. ed. 3. — ἀποσυνάγ. γέν.) Der Ausschluss aus der Synagogengemeinschaft und, damit verbunden, aus dem gewöhnlichen Lebensverkehr, ist wohl der damals noch einzige Banngrad. S. z. Luk. 6, 22.

V. 24 f. Ἀὐτὸς δόξαν τ. θεῶ) „Speciosa praefatio“, *Beng.*; denn sie erwarten eine Jesu nachtheilige Aussage, mit welcher der Mensch bisher nicht herausgewollt habe, und gebrauchen daher diese heilig verbindende Aufforderung, die Wahrheit auszusagen, wodurch Gott geehrt, weil der Ehrfurcht vor ihm entsprochen wird. Vrgl. Jos. 7, 19. Esr. 10, 11. 3. Esr. 9, 8. — ἡμεῖς οἶδαμεν etc.) Diese Geltendmachung der hierarchischen Auctorität (ἡμεῖς mit Nachdruck) soll dem Menschen imponiren und präjudiciren. Vergebens. In ruhiger Zurückhaltung verweist er klug genug blos auf das Geschehene; nur dieses sei ihm bekannt (vrgl. Soph. O. C. 1103.: οὐκ οἶδα πλὴν ἐν), nicht aber ob u. s. w. — τυφλὸς αὖν) *blind seiend*, nämlich dem natürlichen Zustande nach, von Haus aus. Vrgl. 3, 13.

V. 26 f. Da sie ihren Zweck nicht erreichen können, kehren sie, um die Thatsache auch bei dieser zweiten Vernehmung des Menschen bündig festzustellen, zu der Frage nach dem *Wie* zurück (vrgl. V. 15.). Er aber, graden und festen Sinnes (ἀνὴρ ἀδόνητος, *Nonn.*), wird über diess abermalige Fragen unwillig und sogar bitter. — καὶ οὐκ ἤκοίσατε) wird als Aussage genommen: *und ihr habt nicht darauf gehört* (geachtet). Aber dem naiven Wesen des Menschen und seiner lebhaften Gereiztheit, auch dem folgenden ἀκούειν, welches einfach nur *hören* bedeutet, entspricht's mehr, *fragend* zu fassen: *und habt ihr's nicht gehört?* — τί) *warum*, da ihr's ja doch gehört haben müset. — μὴ καὶ ὑμεῖς) *doch nicht auch ihr*, wie Andere. Dem θελεῖν etc. entspräche das Bestreben, von der geschehenen Wunderthat überzeugt zu werden. *Chrys.*, *Bengel* u. M. finden in καί, dass der *Blindgewesene selbst* sich zu den μαθηταῖς bekenne oder bekennen wolle. Aber so weit war seine Entwicklung noch nicht. S. V. 35 ff. Dass aber sein Wohlthäter *Schüler* um sich gehabt (V. 2.), hatte er gewiss von Anderen vernommen.

V. 28 f. Ἑλιδόρ.) den folgenden Worten vorgängig. Leidenschaftlicher Ausbruch in ungerechter Sache. — σὺ εἶμαρ ἐκ.) Sie hatten ja keine Aussage *wider* Jesum von ihm herausbringen können, und sahen in seinem Verhalten nur Partheinahme für ihn. Treffend Beng. zu ἐκείνου: „Hoc vocabulo *removet* Jesum a sese.“ Vrgl. z. 7, 11. — V. 29. ἡμεῖς) noch einmal mit stolzem Nachdruck. — Μωϋσῆ) hat den Accent des Gegensatzes von τοῦτον, welches desto *verächtlicher* ist (6, 42. u. oft). — πόθεν ἐστίν) d. i. von wem gesandt. Vrgl. 8, 14.

V. 30—33. Die Leidenschaftlichkeit der Juden macht jetzt den Menschen noch *kühner zu weiterem* (V. 17.) *Bekennnisse*. — ἐν γὰρ τούτῳ τὸ (s. d. krit. Anm.) θανμ. ἐστίν: *dabei*, d. i. bei dieser Sachlage (vrgl. 4, 37.) *ist denn doch das Verwunderliche das, dass Ihr nicht wisset, woher er ist, und (dass) er mir aufgethan hat die Augen*. Das *Gewicht* des θανμαστόν liegt in καὶ ἀνέωξε etc. vermöge der darin thatsächlich bezeugten *Grundlosigkeit* jener Unkunde, s. V. 31—33. Von einem Manne, welcher das gethan, müsstet Ihr doch wissen u. s. w. γὰρ „respicit ad ea, quae alter antea dixerat, et continet cum affirmatione conclusionem, quae ex rebus ita comparatis facienda sit“, Klotz ad Devar. p. 242. Vrgl. z. 1. Kor. 11, 22. So wird es namentlich öfter gebraucht, wo „miratio rei aut aliorum incredulitatis adsignificatur“, Ellendt Lex. Soph. I. p. 332. Vrgl. Xen. Mem. 4, 2, 6. — ὅμεις) *ihr Leute*, die das am besten wissen müssten. — V. 31. Jetzt *beweist* ihnen der Mensch, wie sehr aus der That Jesu erhelle, dass er kein Sünder (V. 16), sondern ein frommer Mann, ja von Gott gesandt sei, bis V. 33. Er beginnt seinen Beweis mit einem als allgemein zugestanden und bekannt (οἶδαμεν) hingestellten Obersatz (Hiob. 27, 9. 35, 13. Ps. 66, 18. 109, 7. Prov. 15, 29. Jes. 1, 5.), welchem die Vorstellung zu Grunde liegt, dass Wunder Gebetserhörungen seien (vrgl. 11, 41 ff. Mark. 7, 34.). Dass Jesus bei der Heilung wirklich ein lautes Gebet gesprochen habe (*Ewald*), ist deshalb nicht anzunehmen, weil diess Joh. grade bei diesem so genauen Bericht schwerlich unerwähnt gelassen haben würde. — V. 32. Untersatz, dann V. 33. Schlusssatz, Beides in populärer Form. — οὐδέν) *nichts* ausrichten, wird durch den Zusammenhang auf derartige *wunderbare Thaten* beschränkt.

V. 34. *Mit Sünden behaftet wurdest Du geboren deinem ganzen Wesen nach*, so dass *nichts* an dir von Sünden rein ist, sondern du *ganz und gar*, durch und durch, ein

geborner Bösewicht bist *). Sie haben das Vorurtheil, welches auch die Jünger V. 2. von Sündigkeit vor der Geburt (nicht der Eltern) äussern, und machen hier eine gehässige Anwendung davon. Vrgl. zu ὅλος 13, 10. Die Vorstellung „gesteigerte Erbsünde“ (Hengstenb. nach Ps. 51, 7.) passt nicht, da der Rückschluss von der Blindgeburt *vorgängige ἀμαρτίας* voraussetzt. — Bemerke den verächtlichen Nachdruck des *σύ* — *σύ*. — *διδάσκ. ἡμ.*) Hier hat nicht *ἡμᾶς*, sondern *διδάσκ.* den Accent: benimmst dich als unser *Lehrer*? — *ἐξέβαλ. αὐτ. ἔξω*) nicht Bezeichnung der *Excommunication* (Olsh., de Wette, Tholuck, Baeuml. u. v. Aeltere), da eine Sitzung des Sanhedrin gar nicht statt findet; und wie unbestimmt wäre die Sache selbst bezeichnet! obgleich *ἐκβάλλειν* bei Thuc., Xenoph. u. A. oft vom *Exiliren* gebraucht wird. Vrgl. auch 3. Joh. 10. Da hier der Context nichts Anderes darbietet, auch nicht einen vielleicht einige Tage später in der Synagoge eingetretenen Bannspruch andeutet (Ewald), so ist zu erklären: *sie warfen ihn zur Thür hinaus*. Bedeutsam genug als Endergebniss der feindseligen und leidenschaftlichen Verhandlung. Vrgl. Chrys., Nonn. u. Theophyl., welche jedoch die Scene in den *Tempel* verlegen. Richtig Maldonat.: „ex loco, in quo erant.“ Vrgl. Beng. Dem. 1366. 11. Act. 7, 58.

V. 35 f. Den innern Zusammenhang bildet nicht der Gedanke, dass Jesus, als er gehört u. s. w., dem Menschen *reichen Ersatz geben wollte* (Chrys. u. M.), sondern, wie die Fragestellung *σὺ πιστεύεις* etc. beweist (*du glaubst an den Sohn Gottes?* was eine *bejahende* Antwort voraussetzt): Jesus hörte diese Hinauswerfung, schloss daraus, dass der Mensch ihn als Messias bekannt habe, und fragte daher, als er ihn traf, u. s. w. Jesu Schluss aber war der Sache nach richtig, da der Blindgeborne von ihm bekannt hatte, er sei *παρὰ Θεοῦ*, obgleich im Bewusstsein des Menschen dieses allgemeinere Prädicat noch nicht die *bestimmte Messianische* Beziehung gehabt hatte. *Lücke* findet in *πιστεύεις* nur die *Geneigtheit* zum Glauben, welche aber durch *θέλεις πιστεῦν* oder auf sonstige *bezeichnende* Weise ausgedrückt sein müsste. Wie *πιστεύω* V. 38., so ist auch hier *πιστεύεις* das *wirkliche* Glauben, nämlich an den *erschienenen Messias*. — Bei *τὸν υἱὸν τ. Θεοῦ* **) ist nicht

*) Nonnus: σύγγονος ἀμπλακίσιν ξμαιώθης ὅλος ἀνὴρ.

**) τ. υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (s. d. krit. Anm.) in dieser Bekenntnissfrage hätte Jesus dem Blinden nicht zumuthen können zu verstehen.

an die metaphysische (*Olsh.*, *Ebrard*), sondern lediglich an die theokratische Bedeutung zu denken (vgl. 1, 50.), da der Blindgeborne, in dessen Vorstellung Jesus eingehen musste, zur Zeit nur diese verstehen konnte und verstand. Dass aber Jesus *seinerseits* und *für sich* die höhere Vorstellung hatte, versteht sich von selbst. — V. 36. Der Mensch, befremdet durch diese Frage, thut, rasch an dieselbe anknüpfend, eine Gegenfrage, aus welcher sich ergeben soll, dass er noch nicht an den Messias glauben *könne*, aber *bereit* sei an ihn zu glauben, wenn er ihn kenne. Ueber καὶ τίς ἐστὶ vgl. 14, 22. u. s. z. Mark. 10, 26. — ἵνα) Absicht der Erkundigung, wie 1, 22.

V. 37 f. Καὶ — καὶ) *sogar gesehen hast du ihn und u. s. w.* Vgl. z. 6, 36. Das zweite Glied besagt dem wesentlichen Sinne nach: *und hörst ihn mit dir reden*, ist aber concreter und lebhafter gewendet. — ὥραμας) geht auf die *jetzige* Zusammenkunft, nicht auf eine frühere; denn bei dem Heilungsacte hat er Jesum noch nicht *gesehen*, und vom Siloam ist er nicht zu ihm zurückgekehrt (s. z. V. 7.). Dabei kann das *Perf.* als das Praesens der vollendeten Handlung (du hast seinen Anblick) nicht auffallen (*Bernhardy* p. 378.). — ἐξεῖνός ἐστιν) ἐξεῖνός ist nicht Prädicat (*Hilgenf.* in s. Zeitschr. 1859. p. 416.), sondern nach sehr beliebter Johanneischer Weise *Subject*, die vorherige participiale Bezeichnung desselben wie 1, 18. 33. 5, 11. deiktisch zusammenfassend. Vgl. 2. Kor. 10, 18. So auch bei Classikern, obwohl diese häufiger οὗτος so gebrauchen (*Krüger* z. Thuc. 2, 15, 4.). Dabei ergibt lediglich der Zusammenhang, ob der Gemeinte eine andere Person ist oder, wie hier und 19, 35., *der Redende selbst*, welcher sich *wie einen Dritten objectivirt*, wodurch er dem Angeredeten mit besonderem Nachdruck sich darstellt, ohne dass übrigen der Begriff des ἐξεῖνός in ein *idem* oder *ipse* sich umsetzt *). — κύριε) „jam augustiore sensu ita dicit, quam

*) Auf Anlass der irrigen Behauptung, dass 19, 35. ἐξεῖνός einen vom Apostel Johannes Verschiedenen als Verfasser verrathe (s. z. d. St.), ist der Johanneische Gebrauch des Wortes ausführlich verhandelt worden von *Steitz* in d. Stud. u. Krit. 1859. p. 497 ff. *Buttm.* das. 1860. p. 505 ff. und dann wieder von *Steitz* das. 1861. p. 368 ff. Diese Streitverhandlungen (s. zuletzt *Steitz* in *Hilgenf.* Zeitschr. 1862. p. 204 ff.) waren in so fern entbehrlich, als der Gebrauch von ἐξεῖνός bei Joh. von dem ächt Griechischen Gebrauche nicht abweicht, 19, 35. aber ἐξεῖνός eben so sicher wie an u. St. vermöge des Zusammenhanges *das redende Subject selbst*, wie auf eine dritte Person hinzeigend, zu objectiviren bestimmt ist.

dixerat V. 36.“, *Beng.* — *προσεκύνησεν αὐτῷ*) Joh. hat *προσκυνεῖν* nur von *göttlicher* Anbetung, 4, 20 ff. 12, 20. Der Mensch ist ergriffen von dem, wenn auch nur noch dunkel ihm aufgegangenen Gefühle der *göttlichen δόξα*, als deren Träger der Messias, der Gegenstand seines frischen Glaubens und Bekenntnisses, vor ihm steht. Der höhere Begriff von *ὁ υἱὸς τ. Θεοῦ* hat ihn getroffen.

V. 39. Ein *Oxymoron* (vrgl. 1. Kor. 1, 18 ff.), von Jesu, welcher den nunmehr nicht bloß leiblich, sondern auch geistig sehend Gewordenen zu seinen Füßen sieht, mit tiefer Ergriffenheit gesprochen, und zwar nicht zu einem bestimmten Angeredeten (daher *εἶπεν* ohne persönlichen Zusatz, vrgl. 1, 29. 36.), sondern zu seiner Umgebung überhaupt, aus welcher dann V. 40. Pharisäer ihm entgegen-treten. Abstrahirt aber ist der straffe inhaltsreiche Satz von dem Blindgewesenen, der auch im höhern Sinne V. 36. noch als *μὴ βλέπων* und V. 38. als *βλέπων* erscheint. — *εἰς χοῖμα*) *telisch*, wie aus der nachherigen Nähererklärung *ἵνα* etc. erhellt. Diess *χοῖμα* *) ist *Zweck*, obwohl nicht *Endzweck* der Erscheinung Jesu. *Eine richterliche Entscheidung* thatsächlich herbeizuführen, ist er gekommen; er ist nämlich gekommen, damit durch seine Wirksamkeit *die nicht Sehenden sehen*, d. h. die sich der Entbehrung der göttlichen Wahrheit bewusst sind (vrgl. die geistig Armen Matth. 5, 3.), durch dieselbe erleuchtet, und *die Sehenden blind werden* (nicht bloß: *appareant coeci*, wie *Grot.* u. M. wollen), d. h. die, welche im Besitze der göttlichen Wahrheit zu sein meinen (vrgl. Luk. 11, 52. Matth. 11, 25. Rom. 2, 19. 1. Kor. 1, 21. 3, 18.), derselben nicht theilhaftig, sondern (vrgl. Jes. 6, 9 f.) gegen sie verschlossen, verblendet und verstockt werden (wie die eingebildeten Pharisäer). Das Acuminöse des Spruchs beruht darin, dass *οἱ μὴ βλέποντες* *subjectiv* und *βλέπωσι* *objectiv*, aber *οἱ βλέποντες* *subjectiv* und *τυφλοὶ γίνονται* *objectiv* ist **). —

*) Ueber diese Accentuation von *χοῖμα* s. *Lobeck* Paral. p. 418., vrgl. jedoch *Lipsius* *grammat.* Unters. I. p. 40. — Das Wort selbst hat Joh. nur hier. Es ist nicht das *Gericht*, welches *gehalten* wird, die *Gerichtshandlung* (*χοίσις*), sondern deren Ergebniss, das richterliche *Urtheil*, welches gefällt wird, die *Gerichtsentscheidung*, die richterliche Maassnahme u. dergl. Daher *χοῖμα λαμβάνειν*, *βαστάζειν* etc.

**) Allerdings sind die *μὴ βλέποντες* *empfindlich* und die *βλέποντες* *unempfindlich*, aber nicht sofern Jene glauben ohne zu sehen, und Diese nicht glauben bei Allem was sie von Jesu sehen (s. *Baur* p. 179.). wogegen schon V. 41. entscheidet, auch abgesehen von der räthselhaften Bezeichnung der Sache durch einen dabei statt findenden Umstand. — sondern die Empfänglichkeit der Einen wie die Un-

κρίμα ist weder blos *Scheidung* (Castal., Corn. a Lap., Kuinoel, de Wette u. M.), noch gleich *κατάκρισις* (Ammenius, Euth. Zig., Olsh.), sondern was hier Christus von sich sagt, ist eine *thatsächliche*, für beide Theile je nach der Stellung, die sie zu ihm einnehmen, vergeltende *richterliche Verfügung*. Daher kein Widerspruch mit 3, 17. 8, 15. 12, 47. Vrgl. auch Weiss Lehrbegr. p. 186 f. Nimmt man mit Godet οἱ μὴ βλέποντες und οἱ βλέποντες von Denen, welche die *Jüdische Gesetzkenntniss* nicht haben und haben, so muss βλέπωσι und τυφλοί doch auf die *göttliche Wahrheit*, welche Christus offenbart, bezogen werden. So entsteht eine Duplicität der Beziehung, welcher auch λέγετε ὅτι βλέπομεν V. 41. entgegen ist.

V. 40. *Pharisäer* befanden sich bei ihm, ohne Zweifel, um nach der Blindenheilung sein weiteres Verhalten desto schärfer zu beachten, nicht abgefallene Schüler Jesu (Chrys., Euth. Zig.) oder pharisäisch gesinnte Anhänger (Lange). S. 10, 6. 21. Nach der Meinung, welche Jesus von ihnen hege. denken sie, müsse er sie wohl mit unter die μὴ βλέποντες rechnen, und verborgen bleibt ihnen, dass Jesus in seinem Sinne, welchen sie freilich nicht begriffen haben, sie grade unter die βλέποντες zählen musste. Dass sie μὴ βλέποντες oder τυφλοί sein sollen (vrgl. Matth. 15, 14.), kommt ihnen, den Weisen des Volks, in ihrem Dünkel so auffallend und sonderbar vor, dass sie fragen: *doch nicht auch wir sind blind?* Von der *leiblichen Blindheit* (Chrys., Theophyl., Euth. Zig. u. M.) verstanden den Spruch Jesu die Pharisäer nicht, weil sie sonst grade *nicht* so gefragt haben würden.

V. 41. Leider, will Jesus sagen, seid ihr nicht blind. *Wäret ihr blind* (wie ich das μὴ βλέποντες V. 39. meinte), also Leute, die sich der wahren Erkenntniss baar und ledig zu sein bewusst sind *), *so wäret ihr ohne Sünde*, d. h. so wäre euer Unglaube an mich nicht sündlich, weil er eben kein Widerstreit gegen die göttliche Wahrheit, sondern nur ein unverschuldetes noch nicht Gelangtsein zu derselben sein würde. *Nun aber behauptet ihr, Sehende zu*

empfänglichkeit der Anderen liegt in der innern Stellung zu Christo, welche nothwendig eine sittliche mit freier Selbstbestimmung ist und als solche empfänglich oder unempfänglich macht. Vrgl. Delitzsch Psychol. p. 162. — Zu μὴ βλέπειν, *blind sein*, vrgl. Soph. O. C. 73. O. R. 302.; s. auch Xen. Mem. 1, 3, 4. Zu τυφλός im uneigentlichen Sinne: Soph. O. R. 371.

*) nicht: *leiblich blind*, wie Nonnus, Theophyl., Euth. Zig. u. M. auch hier wie V. 40. nach Chrys. missverstehen.

sein (gebet euch für die Inhaber der göttlichen Wahrheit aus), davon ist die Folge, dass *eure Sünde bleibt* (nicht entfernt wird *)), d. h. dass euer Unglaube an mich nicht bloss sündlich *ist*, sondern auch diese eure Sünde *bestehen*, d. i. *ungetilgt bleibt* (ἀνεξάλειπτος μένει, Theodor. Heracl.), weil nämlich jener Dünkel der beständige Grund ist, mich zu verwerfen, so dass ihr zu Glauben und Sündenvergebung nicht kommen könnet. „Dicendo Videmus medicum non quaeritis“, Augustin. „Si diceretis: caeci sumus, visum peteretis et peccatum jam desiisset“, Beng. Nach Lücke (so im Wesentlichen auch Baeuml.), welchem J. Müller v. d. Sünde I. p. 286. ed. 5. folgt, ist der Sinn: „Wäret ihr blind, d. h. ohne die *Fähigkeit* der Erkenntniss, so hättet ihr an euerem Unglauben keine (schuldvolle) Sünde; ihr *könntet* dann eben nicht erkennend glauben. So lange ihr aber bei aller Blindheit saget: wir sehen, also die dünkelfhafte Selbstverblendung nicht abthuet, kann der Unglaube nicht weichen, sondern bleibt.“ Dagegen aber ist: 1) dass τυφλοί, weil dem μὴ βλέποντες V. 39. entsprechend, nicht die *Unfähigkeit* zur Erkenntniss bezeichnen kann; 2) dass auch der Gegensatz λέγετε ὅτι βλέπ. für τυφλοί nicht den objectiven, sondern den subjectiven Sinn darbietet; 3) dass ἁμαρτία in beiden Hälften nicht gleichsinnig genommen wird. Andere Einlegungen: *wäret ihr blind* wie die von euch dafür gehaltene blinde *Volksmenge*, so hättet ihr *vielleicht* keine Sünde u. s. w. (Ewald, als ob ausser ἂν noch τάχα oder ἴσως dabeistände); Hengstenb.: wenn ihr bloss an der einfachen Blindheit des von Geburt an blinden menschlichen Geschlechts littet, so hättet ihr keine Sünde von durchgreifender Bedeutung, keine unvergebliche Sünde (als ob von alle dem etwas dastände!). Das wesentlich Richtige bei Erasm., Beza, Grot. u. M., vrgl. Luthardt u. Ebrard; doch ist οὐκ ἂν εἶχ. ἁμ. nicht in: „so würde euere Sünde euch vergeben“ umzusetzen. Die Erklärung von Godet verhält sich consequent zu seiner Fassung von V. 39., scheitert aber an dem λέγετε ὅτι βλέπομεν **).

*) nicht: „die Sünde bleibt euer“ (Ewald). Vrgl. 15, 16.

**) „S'ils appartenait à la multitude ignorante, leur incrédulité à l'égard de Jésus pourrait n'être qu'une affaire d'entraînement (das sei eine Sünde bloss wider den Menschensohn); mais éclairés, comme ils le sont, par la connaissance de la parole de Dieu, c'est sciemment, qu'ils rejettent le Messie“ (das sei eine Sünde wider den heil. Geist). So hätte aber Jesus sagen müssen: νῦν δὲ βλέπετε, nicht νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν, worin freilich Godet nur eine Anspielung auf die Frage V. 40. finden will, obgleich es grade der Schlüssel zur richtigen Fassung der ganzen Stelle ist.

Anmerk. Dass die Synoptiker die Heilung des Blindgeborenen nicht haben, hätte man einfach daraus erklären sollen, dass dieselbe nicht in den (Galiläischen) Schauplatz der synoptischen Darstellung fällt; nicht aber durfte man daraus auf die Ungeschichtlichkeit schließen, wie *Strauss* (welcher die Heilung des Naeman vergleicht 2. Reg. 5, 10.), *Weisse* (welcher die Erzählung aus V. 39. mittelst Missverständnisses herleitet) und *Baur* p. 245 f. (welcher hier den gesteigerten Ausdruck sieht, auf welchen die synoptischen Blindenheilungen gebracht seien), wogegen *Gfrörer*, nur unhistorische Zuthaten behauptend, zum Nachtheile der Synoptiker urtheilt. — Nach *Baur* p. 176 ff. hat die Wundererzählung die bestimmte Absichtlichkeit, dass der Glaube in seiner reinen Objectivität dargestellt werde, die Empfänglichkeit für das Göttliche, wie sie durch den reinen Eindruck des Göttlichen der $\xi\rho\gamma\alpha \theta\epsilon\omicron\upsilon$ bestimmt wird, wenn sie auch noch nicht weiss, wer das Subject dieser $\xi\rho\gamma\alpha$ ist. „Sie hält sich an die Sache selbst, und die Sache selbst ist so unmittelbar göttlich, dass man in der Sache, ohne es zu wissen, auch schon die Person hat.“ So verwandelt man beliebige und nicht einmal zutreffende (s. *Brückn.*) Abstractionen aus der Geschichte in den Grund der letztern. *Ammon* macht die Begebenheit zu einer natürlichen Heilung einer Augenentzündung! Ein Gegenstück gegen die nach der andern Seite hin travestirende Meinung mancher Väter, dem Blinden hätten die Augen ganz gefehlt, und Jesus habe sie (wie einst Gott den ersten Menschen) aus dem $\pi\eta\lambda\acute{o}\varsigma$ gebildet (s. bes. *Iren.*, *Theodor. Mopsv.* und *Nonnus*); vrgl. z. V. 6 f.

Kap. X.

V. 3. $\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota$) A. B. D. L. X. Sin. Minusk. Cyr.: $\phi\omega\eta\epsilon\iota$. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; das folgende $\kappa\alpha\tau' \acute{o}\nu\omicron\mu\alpha$ veranlasste das bestimmtere Wort beizuschreiben, welches dann in den Text kam. — V. 4. $\tau\grave{\alpha} \acute{\iota}\delta\iota\alpha \pi\rho\acute{o}\beta\alpha\tau\alpha$) *Lachm.* u. *Tisch.*: $\tau\grave{\alpha} \acute{\iota}\delta\iota\alpha \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, nach B. D. L. X. Sin.** Minusk. Copt. Sahid. Cyr. Lucif. Cant. $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ging nach dem Vorherigen mechanisch in $\pi\rho\acute{o}\beta\alpha\tau\alpha$ über. — V. 5. $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\acute{\eta}\sigma\omega\sigma\iota\nu$) *Lachm.* u. *Tisch.*: $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$, nach überwiegenden Zeugen; der Indicat. wurde durch den gewöhnlichen Conjunct. verdrängt. — V. 8. $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$) fehlt bei D. Cant. Ver. Foss. Didym., und $\pi\rho\acute{o} \xi\mu\omicron\upsilon$ fehlt bei E. F. G. M. S. U. A. Sin.* Minusk. Verss. Vätern. Die Auslassung von $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ ist aus dessen Entbehrlichkeit, und die von $\pi\rho\acute{o} \xi\mu\omicron\upsilon$, welches *Tisch.* getilgt hat, aus dem gnostischen und Manichäischen Missbrauch d. St. gegen das A. T. zu erklären. — Die Stel-

lung des *πρὸ ἑμοῦ* hinter *ἡλθον* ist entschieden bezeugt (*Elz.*, *Scholz*: vor *ἡλθ.*). — Statt *τίθησιν* V. 11. ist *δίδωσιν* (*Tisch.*) zu schwach bezeugt. Eben so *δίδωμι* V. 15. — V. 12. *τὰ πρόβατα* nach *όχορπ.* fehlt bei B. D. L. Sin. Minusk. Verss. Lucif.; eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Aber warum sollte es zugesetzt sein? Leicht ward es bei der scheinbaren völligen Entbehrlichkeit übergegangen. — V. 13. *ὁ δὲ μισθωτ. φεύγει* fehlt bei B. D. L. Sin. Minusk. Verss. Lucif.; eingeklammert von *Lachm.*, verworfen auch von *Rinck*, getilgt von *Tisch.* Aber wie leicht ging man beim Abschreiben mit dem Auge von *ὁ δὲ μισθ.* gleich auf *ὅτι μισθ.* über, so dass *ὁ δὲ μισθ. φεύγει* hinwegblieb! Auf diese Spur leitet noch A.*, welcher *μισθ. φεύγει ὅτι* auslässt. — V. 14. *γινώσχομαι ὑπὸ τῶν ἑμῶν*) B. D. L. Sin., die meisten Verss. Cyr. Epiph. Nonn.: *γινώσκουσίν με τὰ ἑμέ.* Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Diese active Wendung ist Umbildung nach dem Folgenden, worin auch kein Passivausdruck ist. — V. 16. Die Stellung *δεῖ με* (*Lachm.*, *Tisch.*) ist stark beglaubt, bot sich aber leicht als die gewöhnlichere statt *με δεῖ* dar. — *γενήσεται*) B. D. L. X. u. einige Verss.: *γενήσονται*. Mechanisch nach der vorhergehenden Pluralform eingekommen. — V. 18. *αἶρε*) *Tisch.*: *ἦρεν*, nur nach B. Sin.* — V. 26. ist statt *οὐ γάρ* mit *Tisch.* nach B. D. L. X. Sin. Minusk. Or. Cyr. Chrys. *ὅτι οὐκ* zu lesen. — *καθὼς εἶπον ὑμῖν*) fehlt bei B. K. L. M.* Sin. Minusk. Verss. u. Vätern. Eingeklammert von *Lachm.* Die scheinbare Ungehörigkeit veranlasste die Auslassung. — V. 29. *ὃς δέδωκε*) D.: *ὁ δέδωκός*. Stilistische Aenderung. B. L. Sin.* Copt. Sahid. Vulg. It. Goth. Tert. Hil.: *ὁ δέδωκεν*. A. B. X. It. Vulg. lesen nachher *μεῖζον*. Letzteres ist als ursprünglich zu betrachten und, weil man das Neutr. auf *ὁ πατήρ* bezüglich nicht verstand, als die Quelle der Aenderung: *ὁ δέδωκεν*. — V. 33. *λέγοντες*) ist nach überwiegenden Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. — V. 38. *πιστεύητε*) *Tisch.*: *πιστεύετε*, nach ungenügender Bezeugung dieser Unregelmässigkeit, zumal *πιστεύετε* vorhergeht und nachfolgt; denn statt des folgenden *πιστεύσατε* ist mit *Tisch.* nach entscheid. Zeugen *πιστεύετε* zu lesen. — *ἵνα γινῶτε κ. πιστεύσητε*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *ἵνα γινῶτε κ. γινώσκητε*, nach B. L. X. Minusk. Copt. Sahid. Arm. Aeth. u. einigen Vätern. Richtig; unverstanden nach *γινῶτε*, ward *γινώσκ.* in *πιστεύσ.* geändert. — *αὐτῷ*) B. D. L. X. Sin. Minusk. und die meisten Verss., auch Or. Athan. u. a. haben *τῷ πατρί*. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* und *Tisch.* Bei dieser bedeutenden Bezeugung mit Recht, weil der Nachdruck des wiederholten Worts den Schreibern leicht entging. — V. 42. *ἐξεῖ*) hat seine entschieden bezeugte Stellung erst hinter *αὐτόν*. So auch *Lachm.* u. *Tisch.*

V. 1. *). Das neue Kap. hätte schon 9, 35. beginnen sollen; denn 10, 1—21. bildet mit 9, 35—41. *Einen* Act, wie die unmittelbare, keinerlei Veränderung andeutende Folge von 10, 1 ff., und ausserdem V. 6. (vrgl. 9, 41.) beweist. Das Gleichniss ist mithin noch zu jenen Pharisäern gesprochen, wie auch V. 21. durch die Hinweisung auf die Blindenheilung anzeigt. — ἀμὴν ἀμὴν etc.) Nach jenem strafenden Worte 9, 41. deckt ihnen Jesus nun mit feierlichem Ernste gleichnissweise auf, wie sie bei ihrem widerwärtigen Verhältnisse zu ihm, während sie ihn verwürfen und doch Leiter des Gottesvolkes sein wollten, nur Verderber desselben sein können. Doch verläuft die Rede ohne Einwurf und Widerspruch der Gegner; denn das Bild haben sie nicht verstanden V. 6.; die Deutung aber begreifen Viele ebenfalls nicht und verachten den Redner als wahnwitzig (V. 20.), wogegen Andere dem Eindrucke seiner tieftreffenden Wahrheit nachgeben (V. 21.). So geschah es, dass Jesus unbehindert und in Einem Zuge die schöne Allegorie (V. 6.) durch alle ihre Theile durchführen konnte. und am Ende nichts weiter nöthig hatte, als das geredete Wort seiner Wirkung zu überlassen, welche zunächst in einer dem Ausspruche 9, 39. gemässen Theilung der Zuhörer hervortrat (V. 19.), wie eine solche sich bereits 9, 16. gezeigt hatte. — ὁ μὴ εἰσερχόμενος etc.) Die Schafherden übernachteten in der mit einer Mauer eingefriedigten Hürde (αὐλή, חֲרָדִית), an deren Thür ein Unterhirte (ὁ θυρωρός V. 3.) des Nachts Wache hielt. S. bes. *Bochart* Hieroz. I. p. 482. ed. Rosenm. Dem εἰσερχόμεν. διὰ τ. θύρας (letzteres hat den Nachdruck) steht gegenüber: ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν, welcher aufsteigt (auf die Mauer, um über dieselbe in die αὐλή hineinzukommen) anderswoher, d. i. von einer andern Richtung her als der durch die Thür gegebenen. Nur *Eine* Thür ist's. Zu ἀλλαχόθεν, dem altclassischen ἄλλοθεν gleich, s. Ael. H. A. 7, 10. V. H. 6, 2. 4. Makk. 1, 7. — κλέπτ. κ. ληστής) Dieb und Räuber, klimaktische Verstärkung des Begriffs (*Bornem.* Schol. in Luc. p. XXX. *Lobeck* Paralip. p. 60 f.), wobei die einzelnen Merkmale des damit bezeichneten seelenverderblichen selbstsüchtigen Treibens (Ez. 34, 8. Mal. 2, 8. Jer. 23, 1.) nicht zu zerlegen sind. — Zur Deutung des Bildes ist zu merken: 1) Die αὐλή τῶν προβάτων ist die *Gemeinde des Gottesvolkes*, dessen Mitglieder die προ-

*) S. über das Gleichniss *Chr. F. Fritzsche* in *Fritzschor.* Opusc. p. 1 ff. *Voretzsch* Diss. de Joh. 10, 1—18 Altenb. 1838.

βατα sind (vgl. Ps. 23. 77, 21. 95, 7. 100, 3.), in ihrer Gesammtheit als die künftige Gemeinde des Messianischen Reichs (21, 16 f.) gedacht, vgl. Matth. 25, 32., mithin *nach ihrer theokratischen Bestimmung (ideal)*, wobei die Beziehung auf die *Prädestinirten (Augustin., Lampe)* an sich zwar (wenngleich nicht im Augustinischen Sinne) sachlich richtig ist, doch der Form nach etwas Fremdartiges einmischt. 2) Die θύρα ist nicht ohne eigene Bedeutung zu lassen (*Lücke, de Wette*), auch nicht überhaupt als Darstellung des *legitimus ordo*, der *göttlichen Berufung*, des *gottgewollten Zugangs* u. dergl. (*Maldon., Tholuck, Luthardt, Brückn., Hengstenb., Godet* u. M.) zu nehmen, sondern *Christus selbst* ist die Thür, wie er selbst V. 7. auf das Nichtverständniss der Zuhörer grade diesen Punkt bestimmt auslegt *). Die rechten Führer des theokratischen Volks können nicht anders als *durch Ihn* in ihren Beruf eintreten; *Er* muss sie befähigen und verordnen, *Er* der Vermittler ihres Verhältnisses zu den Schafen sein. Ganz anders die Pharisäer, welche unabhängig von ihm, ungläubig und feindlich gegen ihn, die Leiter des Gottesvolks zu sein sich vermaassen. Es ist durchaus willkürlich anzunehmen, dass Jesus hier die gleichwohl V. 9. so bestimmt ausgesprochene Selbstbezeichnung unter dem Bilde der Thür noch nicht beabsichtigt habe. Verkehrt haben *Chrys., Ammon., Theophyl., Euth. Zig.* u. M. die *heilige Schrift* verstanden. „Ipse textus addit imagini interpretationem qua contenti simus“, *Melanth.*

V. 2 f. Ποιμήν) *Hirte*, ohne Artik. *qualitativ*; es bezeichnet einen solchen nicht speciell als *Eigenthümer* (der Gegensatz gegen den Miethling tritt erst V. 12. auf), sondern im Allgemeinen, im Gegensatz gegen den *Räuber*. — ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει) gehört zur *Ausmalung* des rechtmässigen Eingehens, und ist zu einer besondern *Auslegung* nicht bestimmt, deshalb auch V. 7 ff. nicht weiter berücksichtigt. Man hat daher weder von *Gott (Calvin, Maldon., Beng., Tholuck, Ewald, Hengstenb. nach 6, 44 f.)*, noch vom *heiligen Geiste Act. 13, 2. (Theodor. Heracl., Rupert., Aret., Corn. a Lap. u. M., auch Lange)*, noch von *Christo (Cyrill., Augustin.)*, noch vom *Mose (Chrys., Theodor. Mopsv., Euth. Zig.; Luther nach Deut. 18, 15.)*, noch von *Joh. d. Täufer (Godet nach 1, 7.)* auszudeuten. — Er tritt hinein in den Pferch, und die Schafe vernehmen seine Stimme

*) Vgl. Ignat. ad Philad. 9., wo Christus θύρα τοῦ πατρὸς heisst, auch Herm. Past. 3. Sim. 9, 12.

(sein Locken, Anreden, Rufen); sie hören darauf als auf die ihnen bekannte Stimme (vrgl. V. 4.). Vrgl. den Hirtenruf „σίττα“ an die Herde b. Theocr. 4, 46. 8, 69. — τὰ πρόβατα sind die Schafe in der Hürde überhaupt. Es pflegten nämlich mehrere Herden in einer Hürde zu übernachten; deren Hirten, weil sie jeden Morgen kommen, um die einzelnen Herden auszuführen, sind allen eingepferchten Schafen bekannt. Dagegen sind τὰ ἴδια πρόβατα die zur besondern Herde des Eintretenen gehörenden Schafe *); diese ruft er κατ' ὄνομα, d. i. nicht blos ὀνομαστί (das wäre blos ὄνομα, oder ὀνόματι, oder ἐπ' ὀνόματος, Polyb. 5, 35, 2. 11, 15, 1.), sondern distributiv: namenweise, jedes mit seinem Namen, ἐκ τῆς εἰς ἕκαστον ἀκρας φροντίδος, Euth. Zig. Den einzelnen Thieren ihrer Herde Namen zu geben, war auch bei den Hirten der Alten nichts Ungewöhnliches. S. Interpp. ad Theocr. 5, 101. Pricaeus z. u. St. Nach Lange L. J. II. p. 995. sollen die ἴδια πρόβ. Lieblingsschafe sein (Bild der Auserwählten), Leithammel, denen dann die ganze Herde (τὰ πρόβατα V. 4.) nachfolge. Unrichtig, weil dieser Vorstellung das bloße ἴδια nicht entspricht (vrgl. V. 12.) und weil ἔμπροσθεν πορεύεται und ἀκολουθεῖ V. 4. so correlat sind, dass αὐτῶν und τὰ πρόβατα nothwendig die nämlichen sein müssen; wenigstens müsste statt αὐτῶ V. 4. αὐτοῖς stehen. — ἐξάγει) auf die Weide, V. 9. 10. Godet trägt im Rückblicke auf 9, 34. 22. den Gedanken der Lostrennung von der alten, dem Ruin geweihten Theokratie hinein **). Das liegt weder im Worte (Pollux 1, 250.) noch im Zusammenhange.

V. 4. Und wenn er seine eigenen (die zu seiner Herde gehörenden Schafe) sämmtlich herausgebracht hat u. s. w. Er lässt keines zurück (πάντα, s. d. krit. Anm.). ἐκβάλλη veranschaulicht die Weise des ἐξάγειν. Er fasst die herbeigerufenen Schafe an, und bringt sie zur Thür hinaus. — Was V. 3. u. 4. bildlich darstellen, ist die lebendige, liebevolle Gemeinschaft, welche zwischen den von Christo ver-

*) In τὰ ἴδια πρόβατα tritt auf dem schönen Bilde neben dem Allgemeinen das Besondere hervor, und das Bild wird reicher und sprechender. Unrichtig behauptet man (Beng., Luthardt, Hengstenb. u. A.), obgleich ἴδια erst beim zweiten πρόβατα hinzutritt, dass τὰ πρόβατα, welche hören, nothwendig dieselben sein müssten, welche nachher mit τὰ ἴδια προ. bezeichnet werden. Vielmehr gehören diese mit unter die πρόβατα, welche hören, aber nur die ἴδια ruft der Hirte namenweise u. s. w. So gehört die besondere Gemeinde zur allgemeinen.

**) Ähnlich schon Luther: es bedeute die christliche Freiheit vom Gesetz und Gericht.

ordneten Führern des Gottesvolkes und dem letztern zur Befriedigung für dessen geistliches Bedürfen statt findet, im Allgemeinen und Besondern.

V. 5. Ἀλλοτρίῳ δὲ etc.) einem Fremden aber, der ihnen nicht als ihr Hirte angehört. Damit sind nicht die ἀναβαίνοντες ἄλλαχ. V. 1. gemeint, sondern überhaupt jeder Andere, der nicht ihr Hirte ist. Die V. 3. u. 4. dargestellte Gemeinschaft wird nach ihrem ausschliesslichen Wesen abgebildet. — οὐ μὴ ἀπολουθήσουσιν) Futur. (s. d. krit. Anm.) wie 8, 12. Es ist nicht prophetisch (Lampe: von der „cathedra Mosis plane deserenda“, vrgl. Luthardt), sondern bezeichnet, was von dem Beginnen eines Fremden die Folge sein wird. Die Schafe werden ihm sicherlich nicht nachfolgen, sondern fliehen.

V. 6 f. Παροιμία, jede vom gewöhnlichen Wege (οἶμος) abweichende Rede (daher bei den Classikern besonders: Sprichwort, Plat. Soph. p. 261. B. Soph. Aj. 649. Ael. V. H. 12, 22. Lucian. Nigr. 1, 37., vrgl. 2. Petr. 2, 22.), ist hier, dem Hebr. מִשְׁלָּה entsprechend, nach näherer Begriffsbestimmung nicht Parabel (weil es keine Geschichte ist), sondern Allegorie (s. Wilke Rhetor. p. 109.). Suidas: ἡ παροιμία ἐστὶ λόγος ἀπόκρυφος δι' ἑτέρου προδήλου σημαίνόμενος. — Die Phariseer erkennen den Sinngehalt nicht, welchen er allegorisch so zu ihnen redete, und deshalb (οὖν V. 7.) sieht sich Jesus veranlasst, nochmals anzuheben (πάλιν) und ihnen zunächst den Hauptpunkt, worauf es zum Verständniss ankam, zu erklären, nämlich wie die Thür V. 1. zu deuten sei. Nicht ein zweites und anders gewendetes Gleichniss folgt also hier (so die meisten Neueren, auch Hengstenb. u. Godet); hätte er nicht schon V. 1. sich selbst als die θύρα bezeichnen wollen, so hätte er V. 7. die Zuhörer, statt ihr Verständniss aufzuklären, nur verwirrt. — ἐγώ) mit grossem Nachdruck. — τῶν προβάτων) zu den Schafen, was durch V. 1. gefordert wird, nicht: durch welche die Schafe in den Pferch eingehen (Chrys., Euth. Zig., Wolf, Lampe, Fritzsche, Ebrard, Hengstenb., Baeuml., Godet u. A.), so dass sich Jesus als tutorem ac nutritorem der Schafe (Fritzsche) bezeichne. Christus ist aber die Thür zu den Schafen, sofern die wahren geistlichen Leiter des Gottesvolkes durch ihn ihre Befähigung und Verordnung zu ihrem Berufe erhalten. S. z. V. 1.

V. 8. S. Ewald Jahrb. IX. p. 40 ff. Den thatsächlichen Gegensatz gegen das ἐγώ εἰμι ἡ θύρα bilden die Vielen, welche ausser Zusammenhang ihres Wirkens mit Chri-

sto als die Lehrführer des Gottesvolks aufgetreten sind. Er bezeichnet sie aber nach dem Gesichtspunkte der *Zeit* ihres Auftritts: *vor mir*; denn sie traten auf, *bevor* Christus als die Thür zu den Schafen erschienen war; sie hatten ihre Gewalt und Wirksamkeit seit der Zeit des zweiten Tempels allmählich immer verderblicher entwickelt und bildeten jetzt *die hierarchische, besonders pharisäische Gegnerschaft wider Christum*. Die Mitglieder *dieser hierarchischen Kaste* sind gemeint; der Ausdruck aber ist populär, nicht als hart und unhistorisch (*Hase*) zu pressen, und erhält auch durch das Praes. *εἰσὶ* seine lebendige Beziehung auf die Volksleiter, wie sie eben noch *damals* vor Augen waren. während Stellen, wie 7, 19. 5, 39. 45. 4, 22. selbst die Möglichkeit einer Beziehung auf Mose und die Propheten ausschliessen, daher der Ausspruch nicht mit *Hilgenf.* als „sehr schroff *antijudaistisch*“ zu betrachten und nicht unter Herbeiziehung eines gnostischen Dualismus auf die ganze alttestamentl. Vergangenheit, d. i. auf *alle* vorchristlichen Führer des Gottesvolks zu beziehen ist. Dabei ist jede Verlassung der zeitlichen Bedeutung von *πρό* unzulässig, man mag es nun mit *Calov.* in „*vor mir her*“ (*antequam mitterentur*), oder mit *Brückn.* (nach *Stier*): *ehe* sie mich als die Thür gesucht und gefunden haben, oder mit *Wolf* in *χωρίς* umdeuten, worauf auch *Olsh.* hinauskommt („ohne Zusammenhang mit dem Logos“), oder mit *Tittm., Schleusn.* für *ὑπέρ*, *loco*, nehmen und mit *Lange* in dieses „*anstatt meiner*“ den Sinn des *absoluten Vorzugs* eintragen, wornach der Vortretende den Zurückgesetzten ganz verdrängen will. Im Sinne von *anstatt* ist *πρό* dem N. T. fremd und auch bei Griechen selten. Hat man aber, um alles Anstössige zu entfernen, *ἡλθον* *prägnant* genommen, so dass es das *eigenmächtige* *) Auftreten ausspreche (*Hieron., Augustin., Isidor. Heracl., Euth. Zig., Luther, Melanth., Jansen* u. M. auch *Luthardt, Ebrard*), so hat man eingelegt, was sich zwar an sich von selbst versteht, was aber grade *gesagt* sein müsste (etwa wie 5, 43.), wenn es den *Accent* haben sollte **). Diess auch gegen *B. Crus.*,

*) *Nonnus* nimmt es im Sinne des *Einschleichens*: πάντες ὅσοι πάρος ἡλθον ὑποκλέπτοντι πεδίῳ.

**) In dem bloßen *ἡλθον*, sofern es dem *πρό* *ἐμοῦ* voransteht, kann der Gedanke „auf eigene Faust“, oder „so dass er Christum sich selber nachsetzt“, nicht gefunden werden, wie *Luthardt* will. Jenes *ἡλθον* bezeichnet nicht mehr und nicht weniger als das einfache *venerunt*, wie V. 10. *ἐγὼ ἡλθον* das einfache *ego veni*, und den Nach-

welcher auf die *Absicht* des ἡλθον das Gewicht legt („um dem Volke eine neue Zeit zu geben“). Die Erklärung endlich von *falschen Messiasen* (*Chrys*, *Cyrrill.*, *Theodor. Mopsv.*, *Euth. Zig.*, *Theophyl.*, *Grot.*, *Maldon.*, *Hammond*, *Tittm.*, *Schleusn.*, *Klee*, *Weizsäck.* u. M.) ist ungeschichtlich, da deren Auftritt erst nach Christo anhebt, was freilich *B. Bauer* zur Beschuldigung des Anachronismus gegen Joh. zu nützen weiss. *De Wette* findet die Rede der Weisheit und Milde Jesu nicht entsprechend. Aber die Nichtswürdigen, deren ganze Kategorie er meint, standen ihm ja gegenüber, und hatten seinen Ernst und Zorn genug herausgefordert. — κλέπται εἰσὶ καὶ λησταί) nämlich der Schafe, V. 1. Vrgl. die Wölfe in Schafskleidern. Statt πάντες ὅσοι wäre noch stärker ἅπαντες ὅσοι, Strabo p. 18. 1. 11. Isocr. Loch. 12. — ἀλλά) Erfolglosigkeit dieses räuberischen (seelenverderbenden) Wesens. — οὐκ ἤκουσαν) nicht gehört haben auf sie. Denn ihre Anhänger gehörten nicht zum wahren Gottesvolke (τὰ πρόβατα).

V. 9. Ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα) τῷ διπλασιασμῷ τοῦ ἡτοῦ βεβαιοῖ τὸν λόγον, *Euth. Zig.* — δι' ἐμοῦ) nachdrucksvoll voran, jede andere Vermittelung ausschliessend. — εἰσελθῆ) nämlich zu den Schafen in die Hürde. Vrgl. V. 1. u. 7. Das Subject ist also ein *Hirte* (τις), welcher durch die Thür zu den Schafen geht. *Andere* (*Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Maldon.*, *Beng.* u. M. auch *Fritzsche*, *Tholuck*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Maier*, *Baeuml.*, *Hengstenb.*, *Godet* und M.): die *Schafe* seien das Subject, und die *Thür* sei die Thür für die Schafe. Aber eine solche Wechselung des Bildes ist unbegründet, da sowohl das Wort εἰσερχεσθαι an sich nach V. 1. u. 2., als auch der Singul. u. das Mascul. τις nur auf den *Hirten* weist, und da ja für die *Schafe* ein anderes Eingehen als durch die Thür gar nicht denkbar ist, mithin das nachdrückliche δι' ἐμοῦ, sofern der ἐγὼ die *Thür* ist, eines möglichen Gegensatzes ganz entbehren würde. — σωθήσεται) ist nicht unmittelbar von der *Erlangung des Messianischen Heils* (vrgl. bes. 1. Kor. 3, 15.) zu fassen (*Luthardt* u. *Aeltere* nach 1. Tim. 4, 16.), was dem Contexte (s. das Folgende) fremd wäre, sondern: *er wird gerettet werden*, d. i. er wird durch die schützende Thür von allen Gefahren frei werden, womit aber allerdings in der von Jesu gewollten *Deutung* des Bildes die Sicherheit vor der *Messianischen ἀπώλεια* und die Gewähr der

druck hat zunächst πάντες ὅσοι, omnes quotquot, und sodann das an's Ende gerückte πρὸ ἐμοῦ.

künftigen ewigen Heilsrettung gemeint ist. An dieses glückliche σωθήσεται knüpft sich dann weiter die ungehemmte und gesegnete Dienstausrichtung, welche durch εἰσελ. κ. ἐξελ. wie Num. 27, 17. als ungehindertes Eingehen in die Hürde und Ausgehen aus derselben an der Spitze der Herde beim täglichen Hüten, und durch νομὴν εὐρῆσει als Finden von Weidefutter für die Herde (ποιμνίων νομάς, Soph. O. R. 760., vrgl. Plat. Legg. 3. p. 679. A.: νομῆς γὰρ οὐκ ἦν σπάνις) veranschaulicht wird. Dass diese νομὴ in der Deutung der Allegorie ψυχῆς νομὴ ist (Plat. Phaedr. p. 248. B.), welche den Geweideten durch die von ihnen angeeignete evangelische Gnade und Wahrheit zum ewigen Leben gedeiht (vrgl. V. 10.), versteht sich von selbst.

V. 10. Das Gegentheil eines Solchen, welcher δι' ἐμοῦ eingegangen, ist der schon aus V. 1. bekannte Dieb; der hat, wenn er zu den Schafen kommt, nur eigennützig und verderbliche Absichten. Vrgl. Dem. 782. 9.: ἃ φησι φν-λάττειν πρόβατα, αὐτὸς κατεσθίων. — ἐγὰ ἡλθον etc.) Ganz anders ich! ich bin (zu den Schafen) gekommen u. s. w. Mit diesem neuen Gegensatze, in welchem Jesus nun nicht wieder den durch ihn zum Hirtenamte Gelangten, sondern sich selbst dem Diebe entgegenstellt, bahnt er sich den Uebergang zu einer andern Wendung des Bildes, nach welcher er sich von V. 11. an nicht mehr als die Thür, sondern als den rechten Hirten selbst (Matth. 26, 31. Hebr. 13, 20. 1. Petr. 2, 25.) darstellt. Vrgl. die Verheissung Ez. 34, 23. 37, 24. im Gegensatze gegen die falschen Hirten Ez. 34, 2 ff. — ἵνα ζώῃν ἔχωσι) Gegentheil von θύσῃ κ. ἀπολ.; nicht geschlachtet werden und umkommen sollen die Schafe, sondern Leben sollen sie haben, wobei der dargestellten Sache nach das Messianische Leben nach seiner zeitlichen Entwicklung und ewigen Vollendung gemeint ist. — καὶ περισσὸν ἔχ.) und vollauf (Ueberfluss) haben, d. i. im Bilde: reiche Fülle von Nahrung (vrgl. Ps. 23.), der Sache nach vollauf geistliche Güter (Gnade und Wahrheit, 1, 14. 17.), in denen eben die ζωὴ beruht. Unrichtig Vulg., Chrys., Euth. Zig., Grot. u. V., vrgl. auch Ewald: als ob περισσότερον stände, mehr als ζωή, womit das Himmelreich gemeint sei, oder nach Ew.: „Freude und stets wachsenden Segen dazu.“ Die Wiederholung von ἔχωσιν lässt den zweiten Punkt selbstständiger hervortreten als durch das bloße καί. Vrgl. V. 18. Xen. Anab. 1, 10, 3.: καὶ ταύτην ἔσωσαν καὶ ἄλλα — — ἔσωσαν.

V. 11. Ἐγώ) mit lebhaftem Nachdrucke abermals wiederholt. Kein Andrer ist's. — ὁ ποιμὴν ὁ καλός) der

gute, der treffliche *Hirte*, diesen schlechthin gedacht, wie er sein soll; daher der Artikel und die nachdrückliche Stellung des Adjectiv. In Christo ist das Ideal des Hirten, wie es im A. T. lebt, verwirklicht (Ps. 23. Jes. 40, 11. Ez. 34. Jer. 23. Zach. 11., auch Mich. 5, 3.). Zum Begriff von *καλός* vrgl. d. Attische *καλὸς καὶ ἀγαθός* (auch Tob. 7, 7. 2. Makk. 15, 12.) und das Gegentheil: *πονηρός, κακός, ἄδικος*. — Bei der folgenden Angabe dessen, wodurch sich der treffliche Hirte seinem Begriffe nach bewährt, ist *ὁ ποιμ. ὁ καλός* mit Feierlichkeit wiederholt. — *τιθέναι τ. ψυχὴν*, der Sache, aber nicht der Wortbedeutung nach gleich *δοῦναι τ. ψ.* (Matth. 20, 28.), ist ein *Johanneischer* Ausdruck (13, 37 f. 15, 13. 1. Joh. 3, 16.), ohne entsprechende Beispiele aus Griechen (gegen *Kypke* I. p. 388.), auch weder aus dem einfachen *שׂוּם* Jes. 53, 10. (*Hengstenb.* noch aus *נָפַשׁ בְּכֶּה שׂוּם* (Jud. 12, 3. 1. Sam. 19, 5.), wobei *בְּכֶה* wesentlich ist, wohl aber aus der Vorstellung vom Opfertode als einem entrichteten *Lösegehalte* (Matth. 20, 28. 1. Tim. 2, 6.) zu erläutern, so dass zu fassen ist: seine Seele *erlegen*, *impendere*, nach dem classischen Gebrauch von *τιθέναι*, nach welchem es vom *Bezahlen* gebraucht wird (oft so bei Demosth. u. A.; s. *Reiske* Ind. Dem. p. 495. ed. Schaef. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 271.). Vrgl. *Nonnus*: καὶ ψυχῆς ἰδίης οὐ φείδεται, ἀλλὰ ἐθήσει λύτρον ἑῶν ὄτων. — ὑπέρ) zum *Besten*, um durch seine eigene Aufopferung von ihnen das Verderben abzuwenden. Vrgl. 11, 50 f. Diesem specifischen Gesichtspunkte der Lebensaufopferung Jesu im ganzen N. T. weniger entsprechend ist es, *τιθέναι* mit *de Wette*, *Ebrard*, *Godet* *blos ablegen* (wie 13, 4.) zu fassen, oder den hier fremdartigen Begriff anzunehmen: „als *Kampfspreis* aussetzen“ (*Ewald*).

V. 12 f. Dem Begriffe des guten Hirten entgegen steht der des *Miethlings*. Unter dem *μισθωτός* aber kann zwar nicht wiederum das Treiben der *pharisäischen* Volksleitung gemeint sein (*Baeuml.* u. Aeltere, auch meine bisherige Deutung), da diese Hierarchen unter den charakteristischen Begriff der *Diebe* und *Räuber* V. 8. 2. fallen, wozu die Beschreibung des Miethlings, dessen Wesen *Feigheit* und *Unbekümmertheit* um die Schafe ist, nicht passt; aber eben so wenig auch die Volksführung des *legitimen Priesterthums*, wie *Godet* will, da die Priesterschaft grossen Theils aus Pharisiäern bestand und mit diesen im Gegensatz gegen Christum Eine Kategorie bildet (7, 32. 45. 11, 47. 57. 18, 3.). Vielmehr stellt *ὁ μισθωτός* überhaupt

Lehrführer des Gottesvolks dar, *welche, statt der Bereitschaft der Lebensaufopferung für die Gemeinde, die Gefahr fliehen und ihre Pflegebefohlenen gleichgültig und lieblos im Stiche lassen.* In dem *μισθωτός* vergegenwärtigen sich dem Blicke Christi schon die vielen kreuzesflüchtigen Lehrer, die bereits in der apostolischen Zeit (Gal. 6, 12. Phil. 3, 18.) auftreten sollten, und deren glänzendster geschichtlicher Gegensatz der Apostel Paulus ist. Die Frage aber, als *von wem gemiethet* der *μισθωτός* zu betrachten sei, geht über die Absicht der Allegorie hinaus, die überhaupt im Gegensatz gegen den guten Hirten den Begriff *dessen* vorführt, welcher in *selbstischem* Interesse eine ihm *nicht zu eigen* gehörende Herde hütet. — καὶ οἱ κ' ὧν ποιμὴν) gehört mit ὁ μισθ. δέ enge zusammen: *der aber Miethling* (um Lohn gedungen) *und nicht Hirte ist*, — Hirte im Sinne des *Eigenthümers* der Schafe, die er weidet, daher zur nachdrücklichen Nähererklärung οὐδ' οὐκ εἰσὶ etc. zugesetzt ist. Beachte, dass Christus schon vor seinem Tode eine Gemeinde (Herde) besitzt, theils der alttheokratischen *Idee* nach, nämlich das alte Gottesvolk als seine ἴδιοι 1, 11., theils *wirklich*, die Gesammtheit der an ihn Glaubenden, die ihm der Vater gegeben hat (6, 37.), theils *proleptisch* (V. 16.); aber von ihm selbst seinerseits *erworben* (vrgl. Act. 20, 28. Tit. 2, 14.) sind sie erst durch seinen Tod, wornach dann auch erst die Erstreckung seines Hirtenamtes auf Alle durch das Ziehen des Geistes (12, 32.) eingetreten ist. — Den *Wolf* speciell entweder vom *Teufel* (*Euth. Zig., Aret., Olsh. u. M.*; schon von *Chrys.* zugelassen) oder von den *Ketzern* nach Act. 20, 29. (*Augustin., Jansen u. M.*; auszudeuten, ist durch nichts berechtigt. Er ist überhaupt das Bild jeder *antimesianischen*, das Reich Gottes verderben wollenden *Macht*, welche erscheint, die aber als solche eben im Teufel ihr ursächliches und beherrschendes Princip hat, 12, 31. 14, 30. Matth. 10, 16. — ἀρπάζει αὐτὰ κ. σκορπίζει τὰ πρόβα.) *er errafft sie* (nämlich die einzelnen, auf welche er fällt) *und zersprengt die Schafe*, d. i. die Masse derselben, die Herde; daher τὰ πρόβατα weder überflüssig noch „ungefällig“ (*de Wette*) ist. — ὅτι μισθωτ. ἐστὶ) nichts Anderes. Diess und das Folgende giebt den ethischen Aufschluss über das Benehmen. — Man beachte übrigens, dass V. 12. ὁ μισθ. δέ, hier aber ὁ δὲ μισθ. gesagt ist, weil V. 12. der Gegensatz des Miethlings erst *auftrat*, und daher das ungetrennte ὁ μισθ. dem grössern *Nachdrucke* entsprach. Vrgl. *Klotz* ad Devar. p. 378.

V. 14 f. Nach der Schilderung des Miethlings nun wieder die des *Gegentheils*, die Charakterisirung seiner selbst als des guten Hirten, und zwar nach der vertrauten *Bekanntschaft* mit seinen Schafen, und unter Wiederholung des Momentes der *Selbstaufopferung* für sie. Letzteres, aber hier concret ausgesagt (anders V. 11., wo es vom guten Hirten in abstracto gesagt war), bildet den *Refrain* der Charakteristik, V. 17. 18. — *καθὼς γινώσκει με* etc.) Die *Art und Weise*, die heilige Natur jener wechselseitigen Bekanntschaft. Vrgl. 14, 20. 15, 10. 17, 8. 21. Wie zwischen Gott und Christo, so ist auch zwischen Christo und den Seinen das gegenseitige Kennen das der innigsten Liebes- und Lebensgemeinschaft, in welcher das *γινώσκειν* unmittelbar gegeben ist; vrgl. z. Matth. 7, 23. — *τίθηναι*) nahe und gewisse Zukunft. Der Satz *κ. τ. ψ.* etc. hängt nicht mehr von *καθὼς* ab.

V. 16. Die abermalige Erwähnung seines Opfertodes, durch welchen eben die Vereinigung der Juden und Heiden zur Gemeinde der Gläubigen (s. z. Eph. 2, 14.) geschehen sollte, erhebt seinen Blick in die Zukunft, wo er (als der *erhöhte* gute Hirte vrgl. Hebr. 13, 20. 1. Petr. 2, 25.) auch die gläubig gewordenen *Heiden*, welche er *prophetisch* seine Schafe nennt, führen werde. Vrgl. 11, 52. 12, 32. *) und die prophetischen Weissagungen wie Mich. 4, 2. Jes. 49, 1 ff. 52, 13 ff. 53, 10 ff. Aber der Gedanke, dass er den Glauben der Juden nicht bedürfe (*Hengstenb.* nach *Rupert.*) wird willkürlich als logisches Zwischenglied eingetragen. Die *ausserpalästinischen Juden* (*Paulus*) sind nicht gemeint, da diese *mit ἐκ τῆς ἀλλῆς ταύτης* sind, womit die Hürde der *Jüdischen* Theokratie gemeint ist, innerhalb deren Jesus selbst stand und sprach; daher das deiktische *ταύτης*.

*) Das Verhältniss von V. 16. zum Vorherigen entspricht ganz der neutestamentlichen Idee, dass das Heil erst von den Juden zu den Heiden kommt (vrgl. 4, 22. 11, 52.). Dieser Vorzug der Juden ist auch bei Joh. anzuerkennen, welchem die Idee vollkommener Ebenbürtigkeit Beider (*Lücke, B. Crus.*, vrgl. auch *Messner* Lehre der Ap. p. 355.) nicht beizumessen ist. Die zu gewinnenden Heiden sind aber schon vor dem Empfang des Heils *ἐξ τῆς τ. θεοῦ* und Christus hat sie als seine Schafe nach der idealen Anschauung der *in Gottes Rath bestimmten gewissen Zukunft* (vrgl. Rom. 11, 28.) als *Wirklichkeit*. Die Erklärung der Ausdrucksweise aus der Gemeinschaft mit Gott durch das *Gewissen* (*Luthardt*), ist deshalb unrichtig, weil Gottes Kind und Christi Angehöriger zu sein die *Wiedergeburt* zur Voraussetzung hat. Zu dieser aber sind sie nach göttlicher Gnadenwahl bestimmt und durch den vorbereitenden göttlichen Zug werden sie dazu in den Stand gesetzt.

— ἔχω) er ist ihr *Eigenthümer*. Vrgl. Act. 18, 10. „Hoc verbum habet magnam potestatem“, *Beng.* — ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τ. αὐτ. τ.) *welche nicht aus diesem Pferch sind*, nicht aus demselben herrühren. Dieser Ausdruck aber setzt nicht voraus, dass Jesus auch die Heiden *als in einer αὐλή befindlich* gedacht habe (gegen *de Wette*): denn nicht ταίτης, sondern τῆς αὐλῆς hat den Nachdruck, und das Charakteristische der Heiden ist die διασπορά (7, 35. 11, 52. *)); der Gedanke einer göttlichen Leitung aber, unter welcher auch die Heiden standen (Act. 14, 17. 17, 27.), entspricht dem Bilde einer αὐλή, dem der Begriff der theokratischen Gemeinschaft wesentlich ist, keinesweges. Vrgl. das Bild vom Oelbaum Rom. 11, 17. Eph. 2, 12. Matth. 8, 11. — δεῖ nach göttlichem Rathschlusse. — ἀγαγεῖν) weder adducere, holen, (*Vulg.*, *Luther*, *Beza* u. V. auch *Tholuck*, *Luthardt*, *Hengstenb.*, *Godet*), noch συναγαγεῖν 11, 52. (*Nonn.*, *Euth. Zig.*, *Theophyl.*, *Casaub.*), sondern führen, als Hirte, welcher vorangeht und dem sie folgen, V. 4. Treffend *Beng.*: „non opus est illis solum mutare“; denn der auch die Heiden führende Hirte ist der *erhöhte Christus*, πάντων κύριος, Act. 10, 36. — καὶ γενήσεται etc.) *und werden wird*, indem ich ausser meinen Schafen aus der Jüdischen αὐλή auch jene meine anderen Schafe führe, *Eine Herde* (aus beiden Theilen, ἀμφοτέρωθεν, *Nonn.*), *Ein Hirte*. Diess das glückliche *Ergebniss*, wobei die asyndetische Nebeneinanderstellung den Einheitsbegriff (μία, εἷς) desto lebhafter hervortreten lässt. Vrgl. 1. Kor. 10, 17. Eph. 4, 5. Zu εἷς ποιμ. bemerke hinsichtlich des γενήσ.: „de jure Jesus semper unicus est pastor; de jure et facto igitur unus fiet“, *Beng.* Die *Erfüllung* des Spruchs, mit der apostolischen Heidenbekehrung angehoben, schreitet noch fort und vollendet sich erst mit Rom. 11, 25 f. Der *Stoische* Traum der Vereinigung aller Menschen ἄσπερ ἀγέλης συννόμια νόμῳ κοινᾷ συντρεφομένης (*Plut. de fort. Alex. 6.*) ist zerronnen; die *Idee* aber an sich verwirklicht sich in Christo bis auf den jüngsten Tag.

V. 17 f. Die Selbstschilderung als des guten Hirten ist beendet. Nun bezeugt Jesus noch, wovon sein Herz bei der Darstellung dieses grossen, nur durch's Sterben und Auferstehen zu erfüllenden Berufs voll war, *die Liebe seines Vaters*, welche eben um desjenigen willen auf ihm ruhe, was er von sich als dem guten Hirten ausgesagt hat. —

*) Richtig *Beng.*: „*alias oves dicit, non aliud ovile; erant enim dispersae in mundo.*“

διὰ τοῦτο — ὅτι ist wie in allen Stellen bei Joh. (5, 16. 18. 8, 47. 12, 18. 39. 1. Joh. 3, 1.) zu fassen: *deshalb — weil nämlich*, so dass *διὰ τοῦτο* sich auf das *Vorherige* bezieht, und *ὅτι* eine *Nähererörterung* von *διὰ τοῦτο* einführt. Mithin: „*Deshalb*, wegen dieses meines bis V. 16. besprochenen Hirtenverhältnisses, *liebt mich der Vater, weil nämlich Ich* (ἐγώ; kein Anderer thut's noch kann's) *mein Leben erlege, um es wieder zu nehmen.*“ Man beachte im Einzelnen: 1) Die Erörterung *ὅτι — μου* ist pragmatisch richtig, weil eben die Lebensaufopferung das Hauptmoment des guten Hirten ist (V. 11. 15.). 2) *ἵνα πάλ. λάβω αὐτ.* gehört nicht zu *ἀγαπ.*, sondern ist die *Absicht von τίθ. τ. ψ. μου* (nicht bloß dessen *Folge*, wie Theodor. Mopsv., Euth. Zig., Grot. u. V., oder dessen *Bedingung*, wie Calvin, de Wette u. M. wollen); denn der Grund jener Liebe Gottes liegt nicht bloß in der Aufopferung an sich, sondern, — weil nur so das Hirtenamt nach Gottes Rathschluss bis zu der endlichen, V. 16. enthaltenen Vollendung von ihm geführt werden kann, — darin, dass der gute Hirte bei der Hingabe seines Lebens gewillt ist, dasselbe wieder zu nehmen, um nämlich sein Hirtenamt bis zu jenem letzten, die ganze Menschheit als seine Herde umfassenden Ziele zu erfüllen. Daher kann *ἵνα* auch nicht die *göttliche* Absicht einführen (Tholuck), weil der Grund der väterlichen Liebe in dem Wollen *Jesu* liegen muss, welches freilich dem göttlichen Willen entspricht, was aber nicht hier gesagt wird, sondern erst in V. 18. liegt. — V. 18. Eine nicht etwa *widerwillige*, sondern *freiwillige* Selbstaufopferung aber musste es sein, wenn sie der Grund der Liebe des Vaters zu ihm sein sollte; daher: *οὐδεὶς — ἀπ' ἑμαυτοῦ* (*mea ipsius sponte*). Und zu dieser freiwilligen Hingabe musste er nicht eigenmächtig schreiten, sondern dazu *ermächtigt* sein, wie nicht minder auch dazu, was er bei derselben beabsichtigte, nämlich zur Wiedernahme seines Lebens; daher: *ἐξουσίαν — λαβεῖν αὐτήν*. Aber auch *diess gerade*, was er thun wollte, die Hingabe und Wiedernahme des Lebens, musste ihm von Gott *aufgetragen* sein; daher: *ταύτην τ. ἐντολήν* bis *πατρός μου*, wobei *ταύτην* (*diess und nichts Anderes*) den Nachdruck hat, *τὴν ἐντολήν* aber dem Begriffe der *ἐξουσία* correlat ist, da diese auf göttlichem *Mandate* beruht. Man beachte noch: 1) die *ἐξουσία*, die *verliehene* Gewalt (so auch 19, 10 f., nicht überh. die *Macht*) liegt in dem *untergeordneten* Verhältnisse zu Gott, dessen *Beauftragter* der Sohn ist, welcher sich dem Vater freiwillig, d. i. von keiner ausser ihm liegenden

Macht gezwungen, sondern in gottgehorsamer Selbstbestimmung (14, 30 f. Matth. 26, 53.) unterwirft. Die Wesensgleichheit (*Olsh.*) ist die Voraussetzung dieser sittlichen Harmonie. 2) Die durchgängige Anschauung des N. T., dass sich Christus nicht selbst auferweckt habe (s. z. 2, 19.), sondern vom Vater auferweckt worden, bleibt durch u. Stelle unberührt, da das *Wiedernehmen* des Lebens, wozu der gottmenschliche Christus ermächtigt ist, die *Wiedergabe* voraussetzt, nämlich die erweckende Wirksamkeit des Vaters. Diese Wiedergabe von Seiten Gottes, durch welche Christus ζωοποιεῖ πνεύματι wird (1. Petr. 3, 19. u. dazu *Huther*), und jene ἐξουσία, welche Christus von Gott hat, sind die beiden Factoren der Auferstehung, von welcher aber der erstere die *Causa efficiens*, die ἐξουσία Christi hingegen die *Causa apprehendens* ist. Vrgl. Constitt. ap. 5, 7. 8.: ἐαυτὸν προστάγματι τοῦ πατρὸς διὰ τριῶν ἡμερῶν ἀνεγείρας. — 3) ταύτην τὴν ἐντολ. fasst die vorher ausgesagte zwiefache ἐξουσία zusammen, und mit Recht, da die Ermächtigung zum Sterben und zum Wiederaufstehen nur formal nach ihren beiden Seiten getheilt war. Falsch beziehen *Chrys.* u. *M.* ταύτην nur auf das Sterben.

V. 19—21. Πάλιν s. 9, 16. — ἐν τοῖς Ἰουδαίοις) geht auf die *Pharisäer* 9, 40., welche nach ihrem Verhältnisse zu Jesu der *Kategorie nach* (als die Jüdische hierarchische Gegnerschaft) bezeichnet werden (gegen *de Wette*). Ihre Mehrzahl *beharrt* beim feindseligen Urtheil (vrgl. 8, 48.), welches man verächtlich ausspricht; ein Theil derselben aber ist *betroffen* und verneint die Behauptung Jener. Vrgl. 9, 16. — τί αὐτοῦ ἀκοίετε) d. i. was nützt es euch, seine Reden zu hören? — καὶ μάλιστα) in Folge der dämonischen Besessenheit. — μὴ δαιμόνιον etc.) *doch nicht ein Dämon* kann u. s. w., Bestätigung jener Verneinung aus der Wunderthat, an welche sich die ganze Verhandlung geknüpft hatte. Man sieht hieraus, dass diese ἄλλοι zu der nämlichen unbefangenen und gewissenhafteren Seite gehörten, welche 9, 16. sich ausgesprochen. Doch ist nicht zu schliessen, dass sie keine (an und für sich auch wohlthätigen) dämonischen Wunder anerkannt hätten, wogegen Matth. 12, 24., sondern eine so *grosse* Art Wunder glaubten sie einem *Dämon*, welcher durch Jesum gewirkt haben müsste, nicht zutrauen zu können. Bemerke übrigens, dass sie auch hier noch nicht weiter als zu einem *negativen* Urtheile kommen.

V. 22 f. Ein neuer Abschnitt, die Verhandlungen am *Tempelweihfeste*. — Da eine Rückreise nach Galiläa oder

Peräa nicht im Mindesten angedeutet wird, und V. 26 ff. auf die Rede vom guten Hirten zurückweist: so ist anzunehmen, dass Jesus zwischen dem Laubhütten- und dem Encänienfeste (etwa 2 Monate) in Jerus. und dessen Umgegend geblieben sei und ausserhalb Judäa's nicht gewirkt habe; erst V. 40. zieht er aus. Vrgl. auch *Wieseler* p. 318. *Ewald* Gesch. Chr. p. 471. Einen Zug nach Galiläa oder Peräa hier einzuschieben (so neuerlich bes. *Ebrard*, *Neand.*, *Lange* L. J. II. p. 1004 f., *Riggenb.*, *Luthardt*, *Godet*), beruht auf harmonistischen Voraussetzungen und ungefügigen Combinationen (besonders nach dem Reiseberichte des Luk. 9, 51 ff.), nicht aber auf exegetischem Grunde, als welcher auch das *πάλιν* V. 40. nicht gelten kann. -- τὰ ἐγκαίνια) das Erneuerungsfest, von Judas Maccab. zur Feier der Reinigung und neuen Einweihung des von Antioch. Epiphanes entweihten Tempels gestiftet, alljährlich vom 25. Kislev an (Mitte Decemb.) acht Tage lang gefeiert, und besonders durch Erleuchtung der Häuser ausgezeichnet, daher auch τὰ φῶτα genannt. S. 1. Makk. 4, 50 ff. 2. Makk. 1, 18. 10, 6 ff. Joseph. Antt. 12, 7, 7. Aus diesem Feste (הנִּקְיָה) ging das christliche Kirchweihfest und dessen Name ἐγκαίνια hervor. S. *Augusti* Denkw. III. p. 316. -- ἐν Ἱερουσ.) Die Feier war nicht bloß auf Jerus. beschränkt, sondern geschah allenthalben (s. *Lightf.* p. 1063 f.); aber ἐν Ἱερουσ. ist zugesetzt, weil Jesus noch daselbst war. — κ. χειμῶν ἦν) Bemerkung für die heidenchristlichen Leser, für welche die Angabe der Winterzeit, in welche das Fest fiel, hinreichend war, um das Wandeln Jesu nicht im Freien, sondern in Salomo's Halle zu erklären; daher die Fassung: stürmisches Wetter (Matth. 16, 3., so *Er. Schmid*, *Cleric.*, *Lampe*, *Seml.*, *Kuinoel*, *Lange*) nicht textmässig ist. — Die στοὰ Σολομῶνος (vgl. Act. 3, 11.) war eine Säulenhalle an der östlichen Seite des Tempelgebäudes (daher von Joseph. Antt. 20, 9, 7. στ. ἀνατολική genannt), welche nach Joseph. noch vom Salomonischen Bau herührte, und bei der Zerstörung des Tempels unter Nebukadnezar stehen geblieben war. Die Angabe dieser besonders Oertlichkeit gehört zu den Spuren der Augenzeugenschaft, nach welcher solche Erinnerungen (vgl. 8, 20.) dem Verfasser unvergesslich geworden waren. Einen über jenes καὶ χειμῶν ἦν hinausgehenden Grund aber, weshalb Jesus in jener Halle war (*Luthardt* nach *Thiersch* apost. Zeitalt. p. 73.: „auf sinnbildliche Weise die Einheit des alten und des neuen Bundes auszusprechen“), hat man, da Joh. selbst nichts derartiges andeutet, als willkürlich zurückzuweisen.

V. 24. Οἱ Ἰουδαῖοι auch hier die beständige Gegenparthei. — ἐκίκλωσαν) *umzingellen*, veranschaulicht das Angelegentliche und Zudringliche, setzt aber eine Verlassenheit Jesu von seinen Anhängern (*Lange*) nicht voraus, noch besagt es, dass sich die Ἰουδαῖοι zwischen ihm und seinen Schülern hingestellt und ihn so cernirt hätten (*Godet*). — ἔλεγον αὐτῷ) „das reden sie aus falschem Herzen, dass sie ihn verklagen und umbringen möchten“, *Luther*. Nach *Hengstenb.* haben sie wirklich zwischen Glaubensneigung und Abneigung geschwankt. Aber s. V. 26. 31. Sie wollen, jedoch nicht im Sinne eines letzten Versuchs, Jesum zur Rolle eines politischen Messias zu vermögen (*Lange*), eine *ausdrückliche* und *ganz directe* Erklärung. — τ. ψυχ. ἢ μ. αἴρεις) αἶρειν nicht im Sinne von *wegnehmen* (*Nonn.*: ἐποκλύπτεις φρένα; *Elsn.*: *enecas*), sondern: *in die Höhe heben*. Es heisst: die Seele *aufregen*, was je nach dem Zusammenhange durch sehr verschiedene geistige Einwirkungen geschehen sein kann (*Eur. Ion.* 928. *Hec.* 69. *Aesch. Sept.* 198. *Soph. O. R.* 914. *Prov.* 19, 18. *Philo de monarch.* I. p. 218. *Joseph. Antt.* 3, 2, 3. 3, 5, 1.), hier: *durch gespannte Erwartung*, welche du uns verursachst. Die Erklärung: ἀναρτᾶς μετὰ τὸν πίστειος κ. ἀπιστίας (*Euth. Zig.* u. V.), ist die ohngefähre *Sinn*-, aber nicht *Wort*-Deutung. — εἰ σὲ εἶ etc.) *wenn du u. s. w.*, wie *Luk.* 22, 67.

V. 25 f. Dass Jesus der Messias sei, hat er ihnen sowohl *gesagt* (an vielen Stellen, wenn auch nicht so unmittelbar, wie z. B. der Samariterin oder dem Blindgeborenen), als auch durch seine Messianischen *Thaten* (5, 36.) bezeugt. Aber sie glauben nicht. Der thatsächliche *Beweis* dieses Unglaubens wird erst beim zweiten Gliede zugefügt: *denn ihr gehöret nicht zu meinen Schafen*; sonst würdet ihr in einem ganz andern Verhältnisse als dem des Unglaubens zu mir stehen; ihr würdet meine Stimme und mich selbst kennen und mir folgen, V. 4. 14. 27. — ἐγὼ — — ὑμεῖς) strafender Gegensatz. — καὶ τὸ εἶπον ὑμῖν) gehört, wie auch *Lachm.* u. *Tisch.* interpungiren, zum *Vorhergehenden* (vgl. 1, 33.), aber nicht so, dass Jesus blos dem Bilde der *πρόβατα* die Rückbeziehung anweise (*Fritzsche*: „ut similitudine utar, quam supra posui“), wodurch diese Zurückweisung sehr bedeutungslos würde, sondern so, dass er *die negative Aussage selbst* als bereits ausgesprochen in Erinnerung bringt. Die Aussage ὅτι οὐκ ἐστὲ etc. hat er nun zwar nicht *unmittelbar* in der vorigen Allegorie gethan, wohl aber *mittelbar*, nämlich durch die Schilderung seiner

Schafe, welche die Zugehörigkeit der Ἰουδαῖοι zu denselben nothwendig *verneint*. Dass das καθ' εἶπ. ὑμ. so gemeint sei, darüber giebt er selbst durch die folgende Darlegung des Verhältnisses seiner Schafe Aufschluss. Als Einführung *des Folgenden* aber zu fassen (Minusk. Cant. Corb. Arr. Euth. Zig., Tholuck, Godet), wobei vor καθὼς ein Komma und nach ἐμῶν ein Kolon zu setzen wäre, wird dadurch verboten, dass Jesus sonst nirgends eine längere Rede von sich selbst anführt und (auszugsweise) *wiedergiebt*. Zu solchem Selbstcitat eignet sich nach evangelischem Typus nur ein kurzes, sententiöses Wort wie 13. 33. Hier aber würde dasselbe mindestens V. 27. u. 28. umfassen. — Dass Jesus etwa 2 Monate nach der Zeit von V. 1—21. auf diese Allegorie Bezug nimmt, woraus man mit Unrecht gegen die Ursprünglichkeit der Rede schliesst (Strauss, Baur), erklärt sich einfach durch die Annahme, dass er in jener Zwischenzeit nicht ferner mit den hierarchischen Gegnern verhandelt hat, und diese Annahme rechtfertigt sich dadurch, dass sie das Schweigen des Joh. über jene Zwischenzeit als motivirt erscheinen lässt. Die dem καθὼς εἶπον ἐμῶν zu Grunde liegende Voraussetzung, dass hier Jesus im Wesentlichen dieselben Personen vor sich habe wie bei der Hirtenrede, hat nichts wider sich, und es bedarf nicht einmal *der* Annahme, dass Joh. und Jesus die Reden gegen die Ἰουδαίους als ein *Ganzes* gedacht (Brückn.).

V. 27 f. Schilderung des Verhältnisses der πρόβατα zu ihm (vgl. V. 4. 14.), wodurch in's Licht tritt, dass die Ἰουδαῖοι nicht zu denselben gehören. Beachte V. 27. den *klimaktischen Parallelismus* beider Vershälften bis δίδωμι αὐτοῖς V. 28., worauf dann mit καὶ οὐ μὴ ἀπόλ. etc. die Rede noch in einen doppelten Ausdruck der Untrennbarkeit des beglückenden Verhältnisses sich ergiesst. Zum nachdrücklichen Polysyndeton vgl. V. 3. 12. — τὰ πρόβ. τὰ ἐμὰ) die Schafe, welche *mir* gehören. — ζῶν αἰάιν.) auch schon nach seiner zeitlichen Entwicklung gedacht, 3, 15. 5, 24. u. ö. — καὶ οὐ μὴ ἀπόλ. etc.) Die Negation gehört zum Verbo; das „gewisslich nicht verloren gehen“ wird in Ewigkeit statt finden. Das verlorene, d. i. von der Herde abgekommene und verirrete Schaf (Matth. 10, 6. Luk. 15, 4.) bildet den von der Obhut und Gnadenführung Christi Gelösten, in Unglauben Gerathenen ab. Vgl. das folgende καὶ οὐχ ἀρπάσει etc., wo diese Obhut und Gnadenführung durch ἐκ τῆς χειρός μου mit noch concreterer Innigkeit veranschaulicht ist. Seine Hand schützt, trägt, pflegt, leitet sie. Die Freiheit und die *Möglichkeit des Ab-*

falls wird damit nicht ausgeschlossen (gegen *Augustin.* u. d. reform. Lehre), und der Abgefallene ist forthin kein πρόβατον mehr; aber von Seiten Christi ist Alles zugesagt, wodurch die bewahrende Gnade gewährleistet wird, und darauf beruht die *Certitudo salutis*.

V. 29 f. Aufschluss über das eben behauptete οὐχ ἀρπάσει etc. In *meiner* Hand, sind sie ja in des *Vaters* Hand, welcher grösser ist als Alle, so dass das ἀρπάζειν etc. *unmöglich* ist; ich bin Eins mit ihm. — ὃς δέδωκέ μοι sc. αὐτά. Ueber den Sinn vrgl. z. 6, 37. Gott als den *Geber der Schafe* bezeichnend, lässt Jesus erkennen, mit welchem *Rechte* er sich hier auf den Vater berufe. — μεῖζον (s. d. krit. Anm.): *etwas Grösseres*, eine grössere Potenz. Zum *Neutr.* vrgl. Matth. 12, 6. (*Lachm.*). S. *Bernhardy* p. 335. *Kühner* II. p. 45. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 396. (πόνηρόν ἐσσι σοφάντης). — πάντων Mascul. Vrgl. τίς V. 28. u. οὐδεὶς V. 29. Unbeschränkt: *alle* ausser Gott. — καὶ οὐδεὶς δύναται etc.) nothwendige Folge des μεῖζον πάντων, die Verlierbarkeit der Gnade aber durch *eigene Schuld* nicht aufhebend, 6, 66. — ἐκ τ. χειρ. τοῦ πατρ. μου) Diess τοῦ πατρ. μ. beruht auf der aus ὃς δέδωκέ μοι fliessenden Voraussetzung, dass Gott, nachdem er Christo die Schafe gegeben, sie damit nicht aus seiner Hand lässt (aus seiner Obhut und Führung). Diese fortgesetzte *göttliche* Obhut aber ist nun eben nichts Anderes als die Obhut *Christi*, sofern nämlich der Vater in dem Sohne ist und wirkt (s. V. 37 f.), und daher dieser, als Organ und Träger der göttlichen Thätigkeit bei Ausführung des Messianischen Werks, nicht geschieden von Gott, nicht ein Zweites ausser und neben Gott ist, sondern nach dem Wesen jener Gemeinschaft *Eins mit Gott* *). Vrgl. z. ἐν ἑσμεν 1. Kor. 3, 8. *Gottes* Hand ist daher *seine* Hand in der Vollziehung des Werkes, bei welchem er *Gottes* Macht, Liebe u. s. w. handhabt und zur Ausführung bringt. Die Einheit ist mithin die der *dynamischen* Gemeinschaft, d. i. die Einheit des Wirkens zur Ausführung des Messianischen Heilsrathschlusses, wornach der Vater im Sohne ist und waltet, so dass der Vater handelt in dem was der Sohn thut, und doch grösser ist als der Sohn (14, 28.), weil Er ihn beauftragt, geweiht und gesandt hat. Die *Arianische* Fassung von der *ethischen Uebereinstimmung* genügt nicht, da die Argumentation, ohne die Einheit der *Macht* (welche *Chrys.*, *Euth. Zig.* u. V., auch *Lücke* mit Recht betonen)

*) Vrgl. *Weiss* Lehrbegr. p. 205 f.

zu verstehen, nicht zutreffen würde. Die *orthodoxe*, besonders von *Hengstenb.* vertheidigte, obwohl selbst von *Calvin* als Missbrauch d. St. verworfene Erklärung von der *Wesenseinheit* (*Nonnus*: ἐν γένος ἐσμεν; *Augustin.*: unum befreie von der Charybdis, nämlich vom Arius, und *sumus* von der Scylla, nämlich vom Sabellius) geht über die Argumentation hinaus, wenngleich bei der durch ἐν ἐσμεν bezeichneten Gemeinschaft die Homousie als die wesentliche Grundlage wegen des sonst, und besonders bei Joh. klar bezeugten metaphysischen Sohnsverhältnisses zum Vater *vorauszusetzen* ist.

V. 31 ff. Die Juden haben V. 30. unmittelbar von der *Wesenseinheit* verstanden, und wollen in tumultuarischer Erbitterung, welche jedoch der imponirende Eindruck der Entgegnung Jesu zurückzuhalten mächtig genug war, zur Steinigung (Lev. 24, 10 f.) des *Gotteslästerers* schreiten. — ἐβάστασαν) *sustulerunt* (*Vulg.*), ἀνέρεταζον (*Nonn.*), sie hoben in die Höhe, im Begriff sie auf ihn zu werfen. Es ist bezeichnender als αἶρειν 8, 59., dem es aber wegen πάλιν entsprechen muss, daher die Fassung: sie trugen herbei (*Hengstenb.*, *Godet* u. A.) weniger textgenau ist. Vrgl. Hom. Od. λ, 594. Soph. Aj. 814. Polyb. 15, 26, 3. — πάλιν) 8, 59. — καλὰ ἔργα) nicht speciell: Werke der Liebe (*Kuinoel*, *B. Crus.*), sondern allgemein: *praeclara opera*, *treffliche Werke* *). — ἔδειξα ὑμῖν) habe ich euch sehen lassen, 5, 20. Vrgl. 2, 18. Ps. 78, 11. Plat. Crat. p. 430. E.: τὸ δεῖξαι λέγω εἰς τὴν τῶν ὁφθαλμῶν αἴσθησιν καταστῆσαι. — ἐκ τοῦ πατρ. μ.) von meinem Vater aus, welcher in mir ist, und von welchem sie daher durch mich ausgehen. Vrgl. V. 37. 38. — διὰ ποῖον etc.) *propter qualem* etc. Nicht ohne die Ironie tiefer Entrüstung (vrgl. 2. Kor. 12, 13.) fragt Jesus, wie denn dasjenige dieser Werke beschaffen sei, wegen dessen sie im Begriffe seien, ihn zu steinigen (λιθάξετε, s. *Bernhardy* p. 370. *Buttm.* neut. Gr. p. 178.). Nicht als ob er nicht erkannt hätte, weshalb sie ihn steinigen wollten, wohl aber in dem Bewusstsein, dass er sich durch seine Werke thatsächlich als einen ganz Andersn ausgesprochen habe, denn als einen Gotteslästerer. — περὶ βλασφημ. καὶ ὅτι) *Gotteslästerungshalber und zwar weil*. Der Vorwurf: „du machst dich selbst zu Gott“ (vrgl.

*) So konnte Jesus um so mehr seine Thaten nennen, weil er sie als Werke Gottes, durch ihn geschehen, bezeichnet. Zu wenig sagt die Deutung von *Luthardt*: „Werke, an denen nichts auszusetzen ist.“

5, 18.), d. i. zu einem göttlichen Wesen (1, 1.), war Consequenz des missverstandenen, von wesentlicher Einheit genommenen V. 30. καὶ knüpft an das Allgemeine das Näherbezeichnende.

V. 34—38. Jesus *rechtfertigt* sich gegen den Vorwurf der Gotteslästerung, und zwar so, dass er seine Behauptung, Gottes Sohn zu sein, worauf das angefochtene Wort V. 30. hinauslaufe, aus der *Schrift* vertheidigt (V. 34—36.), und dann aus seinen *Werken* jene V. 30. behauptete Einheit mit Gott als glaubhaft darstellt, V. 37 f.

V. 34—36. In Ps. 82, 6. werden nicht *Engel* (Bleek), aber auch nicht *heidnische Fürsten* (de Wette, Hitzig), sondern ungerechte *Obrigkeiten des theokratischen Volks*, deren naher Untergang im Gegensatz mit ihrer hohen *Würde* erscheinen soll, gemäss der altheiligen Anschauung des obrigkeitlichen Standes im Gottesvolke, nach welcher dieser die Repräsentation Gottes ist, *Götter* genannt Vrgl. Ex. 21, 6. 22, 8. 28. Daraus schliesst Jesus *a minori ad majus*, dass Er ohne Blasphemie sich *Gottes Sohn* habe nennen können. Er ist ja weit erhabener als Jene (ὃν ὁ πατὴρ ἡγάσας etc.), hat aber gleichwohl nicht *θεός*, als wolle er sich *dazu* machen *), sondern nur *υἱὸς τ. Θεοῦ* von sich ausgesagt. — ἐν τῷ νόμῳ) vom A. T. überhaupt, dessen grundlegender und maassgebender Bestandtheil das Gesetz war. Vrgl. 12, 34. 15, 25. Rom. 3, 19. 1. Kor. 14, 21. — ὑμῶν) wie 8, 17. — ἐκείνους) *wen?* setzt Jesus als bekannt. — εἶπε) nämlich ὁ νόμος (vgl. nachher ἡ γραφή), nicht *Gott* (Hengstenb.). — πρὸς οὓς) *an welche*, nicht *adversus quos* (Heins., Stolz), was der Context nicht ergiebt. Eine Beziehung zugleich auf die *Propheten* (Olsh.) liegt völlig fern. — ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ) weder der λόγος ἁσαρκος (Cyrill.), noch die *Offenbarungen Gottes* (Olsh., vrgl. Godel), sondern der *eben erwähnte Gottesspruch*: ἐγὼ εἶπα etc. Derselbe fällt nicht in die Gegenwart des Psalms, sondern in die frühere Zeit (nämlich der *Einsetzung* der obrigkeitlichen Personen in ihr Amt, vrgl. Ps. 2, 7.), auf welche Gott, der Redende, zurückweist. — καὶ οὐ δύναται etc.) wird, obwohl es nur Hülfsgedanke, nicht Haupt-

*) Unrichtig Hengstenb.: er *acceptire* das „du machst dich selbst zu Gott.“ Er lässt sich ja darauf gar nicht ein, sondern rechtfertigt nur das Prädicat „Sohn Gottes“, welches er sich vindicirt habe. Unrichtig aber auch Beyschl. p. 106.: was hier Jesus von sich aussage (ὃν ὁ πατὴρ ἡγάσας etc.), hätte eben so gut jeder Prophet von sich sagen können. Dabei bliebe ja das Verhältniss von πατὴρ und υἱός ausser Anschlag.

punkt (*Godet*) der Argumentation ist, ohne Grund als Parenthese genommen, da es structur- und sinngemäss noch von $\epsilon\iota$ abhängt: *und unmöglich ist* u. s. w. So auch *Ewald*, *Godet*, *Hengstenb.* — $\lambda\upsilon\theta\eta\nu\alpha\iota$) Die Schrift (mithin auch jener Psalm-Ausspruch) kann nicht *aufgelöst*, d. i. *ausser Gültigkeit gesetzt werden*. Vrgl. Matth. 5, 19. Joh. 5, 18. 7, 23. Herod. 3, 82. Plat. Phaedr. p. 256. D. Gorg. p. 509. A. Dem. 31, 12. 700. 13. Die *auctoritas normativa et judicialis* der Schrift muss bestehen bleiben. Beachte dabei die Idee der *Einheit* der Schrift als solcher, so wie die Voraussetzung ihrer *Theopneustie*. — $\delta\nu \epsilon \kappa\alpha\tau\eta\rho\eta \gamma\gamma.$ etc.) Das ist ja etwas noch weit Grösseres als jenes Ergangensein des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau. \theta\epsilon\omicron\upsilon$ an die obrigkeitlichen Amtsträger bei ihrer Bestellung. In dieser nachsätzlichen Frage des Befremdens ist das Object, dem $\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\upsilon\varsigma$ V. 35. correlat, mit grossem Nachdruck vorangestellt, und $\epsilon\upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma$ (*ihr Leute*) steht der unverletzlichen Auctorität der Schrift gegenüber. — $\eta\gamma\acute{\iota}\alpha\sigma\epsilon$) *geweiht hat*, höheres Analogon der Weihe zum Propheten-Amte (Jer. 1, 5. Sir. 45, 4. 49, 7.), die göttliche Weihe zum Amte des *Messias* bezeichnend, welcher der $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ist (6, 69. Luk. 4, 34.). Diese Weihe ist bei der Absendung aus dem Himmel, der letztern unmittelbar vorgängig (daher $\eta\gamma\acute{\iota}\alpha\sigma\epsilon \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\sigma\tau.$), geschehen, indem der Vater seinen Sohn nicht blos „besondert hat“ für sein Werk (so, als ob $\epsilon\zeta\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\xi\alpha\tau\omicron$ stände, *Hofm.* Schriftbew. I. p. 86., vrgl. *Euth. Zig.*, *Hengstenb.* u. *Brückn.*), sondern ihm die Messianische $\epsilon\nu\tau\omicron\lambda\acute{\eta}$ und $\epsilon\zeta\omicron\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$ mit der dazu gehörigen Geistesfülle (3, 34.) und Lebensmacht (5, 26.) und dem $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ von Gnade und Wahrheit (1, 14.) verlieh. — $\delta\tau\iota \beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\epsilon\iota\varsigma$) Die mit $\delta\nu$ etc. auf die oblique Form ($\beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\nu$ oder $\acute{\epsilon}\tau\iota \beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\epsilon\acute{\iota}$, vrgl. 9, 19.) angelegte Rede geht in steigender Lebhaftigkeit in die Directa über; vrgl. 8, 54. u. s. *Buttm.* neut. Gr. p. 234. — $\delta\tau\iota \epsilon\acute{\iota}\pi\omicron\nu$) *weil ich gesagt habe*. Er hat's V. 29 f. *mittelbar* gesagt.

V. 37—39. Euer Unglaube, welcher dem Urtheile $\delta\tau\iota \beta\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\epsilon\iota\varsigma$ zu Grunde liegt, hätte dann sein Recht, wenn ich nicht u. s. w. Andernfalls aber solltet ihr glauben, wenn auch nicht mir, doch meinen Werken, damit ihr u. s. w. — $\epsilon\acute{\iota} \omicron\upsilon \kappa\omicron\iota\acute{\alpha}$) wenn ich sie ungethan lasse. Vrgl. *Buttm.* neut. Gr. p. 297. *Baeuml.* Partik. p. 278. — $\tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\rho\gamma\alpha \tau\omicron\upsilon \pi\alpha\tau\rho. \mu.$) die mein Vater wirkt; vrgl. z. 9, 3. 14, 10., auch V. 32. — $\mu\grave{\eta} \pi\iota\sigma\tau. \mu\omicron\iota$) nicht gestattend, sondern wirklich *gebietend*, wie das nachherige $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\tau\epsilon$ (s. d. krit. Anm.). Die Alternative lautet *entschieden*: sie sollen ihm nicht glauben, wenn u. s. w. — $\epsilon\mu\omicron\acute{\iota}$) meiner

Person an und für sich, abgesehen von ihrer thatsächlichen Bewährung durch die ἔργα. — *Den Werken glauben* ist das Fürwahrhalten des Zeugnisses, welches in ihnen enthalten ist (5, 36.). Das *Object* des Glaubens ist das, was Jesus von sich aussagt, und was in Uebereinstimmung damit (vrgl. 14, 11.) die Werke von ihm erweisen. — Nach der gleichwohl von *Hengstenb.* wegen unerträglichen Sinnes verworfenen Lesart ἵνα γινῶτε κ. γινώσκητε (s. d. krit. Anm.) bezeichnet Jesus als den zu erreichenden Zweck seiner Vorschrift: *damit ihr zur Erkenntniss gelanget und (dauernd) erkennet* u. s. w., den Erkenntniss-Act und Zustand unterscheidend. Vrgl. ἐπιμελεσθῆναι καὶ ἐπιμελεῖσθαι Plat. Legg. 8. p. 849. B. — ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατ. καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ) das ist nun die *Einheit*, welche er V. 30. gemeint hat, nicht die *wesentliche* (alt orthodoxe Deutung von der περιχώρησις essentialis patris in filio et filii in patre, s. *Calov.*), obgleich diese die metaphysische Grundbedingung ist, sondern die *dynamische*: in Christo lebt und waltet der Vater, dessen wirksames Organ er ist, und wiederum ist Christus im Vater, sofern nämlich Christus in Gott die die Ausführung des göttlichen ἔργον bestimmende Potenz ist. Der Gedanke, dass Christus in Gott „den Grund seines Daseins und Wirkens habe“ (*de Wette*), liegt dem καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ fern, weil das Verhältniss beider Satztheile *gleich* sein muss. Diess ist aber kein anderes als das der inneren wirksamen *Wechselgemeinschaft*. Nach dieser ist der Vater im Sohne als in dem Vollzieher seines Werkes, wie auch der Sohn im Vater, weil in diesem das maassgebende Agens et Movens der erlösenden Heilsthätigkeit eben Christus ist. Vrgl. die vielen Paulinischen Stellen, nach welchen alles göttliche Heilswirken *in Christo* geschieht, wie Rom. 8, 39. Eph. 1, 3 ff. — V. 39. οἶν) in Folge dieser Vertheidigung, die das tumultuarische Verfahren der Steinigung, zu welchem sie sich bereits angeschiedt hatten, abwendete. Dass mit πιάσαι das Greifen *behuf Hinausführung zur Steinigung* gemeint sei, ist (gegen *Calvin*, *Luthardt*, *Hengstenb.*) wegen des πάλιν, welches auf 7, 30. 32. 44. zurückblickt, nicht anzunehmen. — καὶ ἐξῆλθεν etc.) und gleichwohl konnten sie es nicht zur Ausführung bringen, *er entkam aus ihrer Hand*, diese als bereits nach ihm ausgestreckt gedacht. Das *Wie* dieser Rettung beruht ganz auf sich (*Kuinoel*: durch das Hinzukommen seiner Anhänger; *Hengstenb.*: durch die Unentschlossenheit seiner Feinde); etwas *Wunderbares* aber (*Un-sichtbarmachung*), obwohl von vielen Alten und noch von

B. Crus. und *Luthardt* angenommen, wird von Joh. nicht angedeutet. Vrgl. z. 8, 59. *Euth. Zig.*: ἀναχωρεῖ διὰ τὸν θυμὸν τῶν φθονερῶν, ἐνδιδούς αὐτῷ λωφῆσαι καὶ λῆξαι τῇ ἀπονοσίᾳ αὐτοῦ.

V. 40—42. Πάλιν) 1, 28. — πέραν τ. Ἰορδ.) er ging hinweg von Jerus. jenseit des Jordan (wie 6, 1. 18. 1.), nach Perüa, und zwar an den Ort u. s. w. Die Ἰουδαῖοι hatten, statt sich zum Glauben und zum Heil gewinnen zu lassen, ihren feindseligen Gegensatz immer verstockter und entschiedener zum Aeussersten gesteigert; da giebt sie endlich der Herr auf, und zieht sich, weil er seine Stunde zwar nahe, aber noch nicht gekommen weiss, zu einer, wenn auch nur kurzen, ruhigen und unbefindeten Wirksamkeit nach Perüa zurück, wo er (vrgl. 11, 54.) sicherer ist vor den Hierarchen; und an dem Orte, wo Johannes war, als er das erste Mal (nämlich 1, 28.; später in Salim 3, 23.) taufte, konnte es eben so wenig an empfänglichen Herzen, wie für ihn selbst an den stillen Erhebungen der heiligsten Erinnerung fehlen. — ἔμεινεν ἐκεῖ) wie lange, erhellt nicht genau, da vor der Zeit des Passah auch noch ein Aufenthalt in Ephraim fällt; 11, 54 f. Jedenfalls aber dauerte das ἔμεινεν ἐκεῖ nur sehr kurze Zeit, wie aus νῦν 11, 8. erhellt. — καὶ πολλοὶ etc.) „fructus posthumus officii Johannis“, *Beng.* — ἔλεγον) nicht αὐτῷ, sondern Zeugnissabgabe überhaupt. — Ἰωάννης μὲν etc.) Das μὲν sollte man nach logischer Weise hinter σημεῖον erwarten; doch beachten auch die Classiker in der Stellung von μὲν und δέ oft die logische Genauigkeit nicht. S. *Kühner* ad *Xen. Mem.* 1, 6, 11. *Baeuml.* Partik. p. 168. — σημεῖον ἐποίησ. οὐδέν) charakteristisch in der auch hierin unge- trübt gebliebenen Geschichte des Joh., von den Leuten aber angeführt im Hinblick auf die σημεῖα, welche Jesus gethan, anderwärts, wie sie vernommen, und wohl auch hier jetzt vor ihren Augen. So erklärt sich zugleich, wie μὲν zu seiner nicht logischen Stellung kam. — Das V. 42. wiederholte Ἰωάννης gehört der Einfachheit der Rede an, welche treu wiedergegeben wird, und entspricht der Verehrung der Leute gegen den heiligen Mann, dessen Gedächtniss unter ihnen lebte. — ἀλλήθῃ ἦν) wie sich thatsächlich aus dem Wirken Jesu zeigt. So wird ihnen die erfahrungsmässig erkannte Wahrheit des Zeugnisses des Joh. zum Grunde des Glaubens an Christum. Welch ein Gegentheil der Erfahrungen, die Jesus eben unter den Ἰουδαίοις hatte machen müssen! Diesen Lichtblick, der ihm noch vergönnt war an jenem Orte seines ersten Ausgangs, stellt die Erzählung in

aller geschichtlichen Einfalt dar, wogegen *Baur* p. 182 f. u. in d. theol. Jahrb. 1854. p. 280 f. den Leuten die Worte nur in den Mund gelegt sein lässt, damit die ganze bisherige Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu aus dem Gesichtspunkte der *σημεῖα* überschaut werde. Einen zusammenfassenden Rückblick giebt Joh. selbst, aber an der rechten Stelle, am Schlusse der Wirksamkeit Jesu 12, 37 ff., und wie ganz anders! — *ἐπεὶ* (s. d. krit. Anm.) mit Nachdruck am Ende.

Καπ. XI.

V. 12. *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* A. 44. haben blos *αὐτῶ*. D. K. II. Sin. Minusk. Verss.: *αὐτῶ οἱ μαθηταί* (so *Lachm.*, *Tisch.*). B. C.* L. X. *Copt.*: *οἱ μαθ. αὐτῶ*. Das bloße *αὐτῶ* ist das ursprüngliche; *οἱ μαθ.* ward beigezeichnet, kam theils vor, theils hinter *αὐτῶ* in den Text und führte in ersterer Stellung die theilweise Verwandlung des *αὐτῶ* in *αὐτοῦ* mit sich. — V. 17. *ἐλθὼν — εἵρεν* *Lachm.*: *ἦλθεν — καὶ εἵρεν*, nur nach C.* D. — Theils vor (so *Lachm.* am Rande), theils nach *ἡμέρας* (so *Elz.* u. *Lachm.*) steht *ἦδη*, welches aber A.* D. Minusk. Verss. ganz weglassen (so *Tisch.*). Für das Ursprüngliche ist *τέσσ.* *ἦδη ἡμ.* zu erachten (B. C.*). Das mit *H* anfangende und schliessende *ἦδη* ward vor dem gleichfalls mit *H* anfangenden *ἡμέρας* leicht übergangen, und an unrechter Stelle wieder hergestellt. — V. 19. Statt *καὶ πολλοί* ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* auf entscheidende Zeugen *πολλοὶ δέ* zu lesen. — *αὐτῶν* hinter *ἀδελφῶν* ist nach B. D. L. Sin. mit *Tisch.* als gangbarer Zusatz zu tilgen. — V. 21. *ὁ ἀδελφ. μου οὐκ ἔν τε θνήσκει* *Lachm.*, *Tisch.* nach entscheidenden Zeugen: *οὐκ ἔν ἀπέθανεν ὁ ἀδ. μου*. Wäre *ἐτεθνήκει* ursprünglich, so würde es sich auch V. 32. als Variante finden; es ist ungeschicktes Interpretament. — V. 22. *ἀλλά* fehlt bei B. C.* X. Sin. Minusk. Verss. Chrys. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Gegensätzliches Einschlebsel. — V. 29. *ἐγείρεται* B. C.* D. L. Sin. Minusk. Verss.: *ἡγέρθη*. So *Lachm.* Mechanische Umsetzung in das historische Tempus, womit auch die Lesart *ἡρχειο* (statt *ἔρχεται*) bei denselben Codd. ausser D. zusammenhängt. — Nach *ἦν* V. 30. haben *Lachm.* u. *Tisch.* *ἔτι* (B. C. X. Sin. Minusk. Verss.). Näher bestimmender Zusatz, welcher sich bei anderen Zeugen vor *ἦν* findet. — V. 31. *λέγοντες* B. C.* D. L. X. Sin. Minusk. Verss.: *δόξαντες*, welches nach dieser entscheidenden Bezeugung als ungangbarer Ausdruck mit *Tisch.* aufzunehmen ist. — V. 32. Die

Stellung von αὐτοῦ vor εἰς τ. πόδ. (*Elz.* u. *Lachm.* haben es *nachher*) hat die Entscheidung der Codd. für sich. — εἰς) B. C.* D. L. X. Sin. Minusk.: πρὸς. So *Tisch.*, und die Zeugen entscheiden dafür. — V. 39. Statt τετελευτηκότος hat *Elz.* τεθνηκότος, gegen entscheidende Zeugen. Glossem. — V. 40. Die Futurform ὅψῃ ist entschieden beglaubigt (*Lachm.*, *Tisch.*). — V. 41. Nach λθόν hat *Elz.*: οὗ ἦν ὁ τεθνηκώς κείμενος, gegen entscheid. Zeugen. Andere Zeugen haben andere erklärende Zusätze. — V. 45. α) *Lachm.*: ὅ, nach A.** B. C. D. Minusk. Verss. (auch V. 46. findet sich die Lesart ὅ, von *Lachm.* aufgenommen, obwohl schwächer bezeugt). Die Eine That, welche gemeint ist, bot leicht den Singul. dar. — Nach ἐποίησεν hat *Elz.* ὁ Ἰησοῦς. Gangbarer Zusatz gegen überwiegende Zeugen. — V. 50. διαλογίσεσθαι) A. B. D. L. Sin. Minusk. Or. Cyr. Chrys.: λογίσεσθαι. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; διαλογίσεσθαι war den Schreibern aus den übrigen Evangelien das Geläufigste. — V. 57. δὲ καὶ *Lachm.* u. *Tisch.* haben καὶ nach entscheidenden Zeugen getilgt. — Statt ἐντολήν haben B. J. M. Sin. Minusk. Or. (zweimal) ἐντολὰς, welches mit *Tisch.* aufzunehmen ist. Die Rec. ist Correctur.

V. 1 f. *). Dieser zurückgezogene Aufenthalt Jesu wird aber durch die Krankheit des Lazarus abgebrochen (δέ). — Einfachheit der Erzählung: *es war aber einer krank*, (nämlich) *Lazarus aus Bethanien, aus dem Flecken* u. s. w. ἀπὲ (7, 42. Matth. 2, 1. 27, 57.) und ἐκ bezeichnen beide das nämliche Verhältniss (1, 46 f.), das der *Herkunft*, daher man um so weniger die drei Geschwister als *Galiläer* und die Maria als die *Magdalena* **) ansehen darf (*Hengstenb.*). Dass Lazarus in Bethan. auch *wohnte* und krank lag, ergibt der Verlauf der Erzählung. Wechsel der Präposition ohne Verschiedenheit des Verhältnisses, vgl. 1, 45. Rom. 3, 30. 2. Kor. 3, 11. Gal. 2, 16. Eph. 1, 7. Philem. 5.; *Kühner* II. p. 319. — Diess Bethanien, am östlichen Abhange des Oelberges, nach V. 18. 3/4 Stunden von Jerus. (s. z. Matth. 21, 17.), hatte durch das Schwestern-

*) Ueber den ganzen Abschnitt von der Erweckung des Lazar. s. *Gumlich* in d. Stud. u. Krit. 1862. p. 65 ff. 248 ff.

**) Diese wird auch in d. Constitt. ap. 3, 6, 2. ausdrücklich von der Schwester des Lazarus *unterschieden*.

paar eine charakteristische Bekanntheit in der evangelischen Ueberlieferung, daher die Näherbezeichnung ἐκ τῆς κώμης Μαριάς *) etc. zur Unterscheidung von dem 1, 28. dagewesenen Bethanien. — Die Legenden über Lazarus s. b. *Thilo* Cod. Apocr. p. 711. *Fabric.* Cod. Apocr. III. p. 475. 509. — ἥν δὲ Μαρία etc.) nicht zu parenthesesiren. Näherbezeichnung *dieser* Maria **), die aber nicht mit der Sünderin Luk. 7. zu identificiren ist, wie noch *Hengstenb.* thut (s. z. Luk. 7, 36. 37 f.), aus der Salbungsgeschichte (Matth. 26, 6 ff. Mark. 14, 3 ff.), welche Joh. im Allgemeinen als bereits *bekannt* voraussetzt, obwohl er sie hernach 12, 1 ff. selbst noch darzustellen sich veranlasst findet. So wichtig und sinnvoll war sie ihm, und in der Ueberlieferung (auch bei Matth. u. Mark.) hatte sie überdiess ihre reine Ursprünglichkeit nicht bewahrt. — ἤς ὁ ἀδελφὸς etc.) der *Maria* Bruder zu sagen, brachte der einfache Gang der Darstellung von selbst mit sich und ist nach V. 1. klar an sich. Ganz grundlos *Hengstenb.*: der *unverheiratheten* Maria habe Lazarus näher angehört als der *verheiratheten* Martha, welche die Frau Simon's des Aussätzigen Matth. 26, 6. gewesen sei (was rein erdichtet ist). S. überh. gegen die irrigen Combinationen *Hengstenberg's* über die persönlichen Verhältnisse der beiden Schwestern und des Lazar. *Strauss* d. Halben u. d. Ganzen p. 79 ff.

V. 3 f. Nur die *Nachricht*, der Geliebte sei krank. Die *Bitte* lag von selbst darin, und ἵν' φιλεῖς treibt zu deren Erfüllung. — εἰπεν) überhaupt und ohne bestimmte Anrede, aber in Gegenwart der Anwesenden, des Boten und der Jünger. Genug für jetzt zur Vorbereitung sowohl für die Schwestern wie für die Jünger. — οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον) πρὸς von der Bestimmung (vgl. nachher ὑπέρ): *sie soll nicht den Tod zur Folge haben*, was aber, wie der Gegensatz zeigt, nicht heissen soll: sie ist nicht *tödtlich*, er wird nicht daran sterben, sondern mit Prägnanz des Todesbegriffs: er soll nicht, wie gewöhnlich der Tod ist, dem

*) Dieser Genitiv, da er die Nominativform *Μαρία* voraussetzt, widersäth es, bei Joh. die Hebr. Namenform *Μαριάμ*, welche an den einzelnen Stellen sehr verschiedene, zum Theil sehr starke, an etlichen Stellen aber auch gar keine Zeugen für sich hat, aufzunehmen.

**) Wegen dieser überwiegenden Bedeutsamkeit und Bekanntheit ist Maria V. 1. an *erster* Stelle genannt. Wäre sie die *ältere* Schwester gewesen (*Ewald*), so wäre nicht abzusehen, weshalb V. 5. 19. 20. Martha vorangestellt worden. Vgl. auch Luk. 10, 38., wo dieselbe als Hausherrin erscheint. — Lazarus scheint jünger als die Schwestern gewesen zu sein und im Hauswesen untergeordnet, 12, 2.

Tode verfallen, so dass keine Wiederbelebung statt findet; *θάνατος γὰρ κυρίως ὁ μέχρ' τῆς κοινῆς ἀναστάσεως*, Euth. Ztg. Vrgl. Matth. 9, 24. Dass Jesus den *nahen* und *gewissen* Tod des Lazar., der nämlich noch nicht als wirklich eingetreten anzusehen ist (s. z. V. 17.), durch sein höheres Wissen sicher erkannt habe, bestätigt sich durch V. 14., wobei die Annahme einer zweiten Botschaft (*Paulus, Neand., Schweizer*) rein willkürlich ist. Die Schwestern sollten, wenn der Tod des Bruders eintrete, an diesen sinnigen Ausspruch Jesu, in dessen Beziehung aber nicht das geistliche und ewige Auferstehungsleben mit hereinzuziehen ist (*Gumlich*), die Hoffnung knüpfen, welche Martha wirklich V. 22. zu erkennen giebt. — *ὑπὲρ τῆς δόξης τ. θ.*) d. i. zur Förderung der Ehre Gottes. Vrgl. 9, 3. Die nachdrückliche Nähererklärung davon ist *ἵνα δοξασθῇ* etc., welche die Absicht Gottes enthaltenden Worte die *Art und Weise* des *ὑπὲρ τ. δόξης τ. θ.* angeben, in so fern nämlich in der Verherrlichung des *Sohnes* Gottes die Ehre *Gottes selbst* liegt, welcher durch ihn wirkt (vrgl. 5, 23. 10, 30. 38.). In diesen Worten, nicht in V. 25. (*Baur*), ist der Lehrzweck der Geschichte enthalten. Vrgl. V. 40. 42.

V. 5. ist nicht Erläuterung zu V. 3. (*de Wette*), da ja V. 4. dazwischen liegt; auch nicht Vorbereitung zu V. 6. (*B. Crus.*: „wiewohl er jene Alle liebte, blieb er dennoch“), sondern Aufschluss über die treibende Gesinnung bei jener trostreichen Aussichtsertheilung V. 4., „Felix familia“, *Beng.* — *ἡγάπα*) zart gewählt (nicht wieder das sinnlichere *φιλεῖν* wie V. 4.) wegen der mit genannten *Schwestern*. Vrgl. Xen. Mem. 2, 7, 12. *Tittm.* Synon. p. 53. u. *Wetst.* Martha ist *zuerst* genannt als die Hausherrin u. älteste (V. 19 f.). Vrgl. d. vorige Note. Willkürlich *Hengstenb.*: Maria habe nicht von Lazar. getrennt werden dürfen, weil durch dessen Tod am schwersten betroffen.

V. 6 f. *Οὖν*) nach der Bemerkung V. 5. die Erzählung wieder aufnehmend. — Nach V. 6. ist nur ein Kolon zu setzen; denn der Redegang ist: „als er nun hörte, dass er krank sei, *da* zwar blieb er u. s. w.; *alsdann* (aber) u. s. w.“ — *μέν*) steht logisch richtig hinter *τότε*: *damals* zwar (*tum quidem*), *als* er hörte, ging er noch nicht gleich weg, sondern blieb noch zwei Tage. Ein entsprechendes *δέ*, welches man hinter *ἔπειτα* erwartet, folgt nicht, weil die anfangs gehegte gegenüberstellende Beziehung der der blosen Nacheinanderfolge (vrgl. *Klotz* ad Devar. p. 539. *Stallb.* ad Plat. Phaed. p. 89. A. *Baeuml.* Partik. p. 163.) gewichen ist. — *ἔπειτα μετὰ τοῦτο*) *deinde postea* (Cic.

p. Mil. 24.), wie auch bei Classikern (vgl. Plat. Phaedr. p. 258. E.: ἔπειτα λέγει δὴ μετὰ τοῦτο) oft synonyme adverbiale Ausdrücke verbunden werden (*Kühner* II. p. 615. *Fritzsche* ad Marc. p. 22.). Vrgl. das schon bei Homer häufige τότε ἔπειτα; *Nügel'sb.* z. Ilias p. 149. ed. 3. — Die Frage, warum Jesus nicht gleich nach Bethanien aufbrach, löst sich nicht durch die Annahme, er habe den Glauben der dabei Betheiligten üben wollen (*Olsh.*, auch von *Gumlich* in seine sonst richtige Fassung eingemischt), was gegen V. 5. auf eine hart hinhaltende Willkür hinausliefe; auch nicht durch die ähnliche Meinung, dass die Botschaft V. 4. erst ihre Wirkung habe thun sollen (*Ebrard*), als ob hierzu nicht ohnehin Zeit genug gewesen wäre; eben so wenig durch die Voraussetzung, dass ihn wichtige Geschäfte seiner Peräischen Wirksamkeit noch zurückgehalten hätten (*Lücke, Krabbe, Neand., Tholuck, Lange, Baumg.*), wovon Joh. nichts andeutet und was lediglich a priori gesetzt wird; sondern durch den Rückblick auf V. 4., wonach Jesus der göttlichen Bestimmung sich bewusst war, dass das Wunder so und nicht anders den Umständen und auch der Zeit nach (vgl. 2, 4.) geschehen sollte, wie es geschehen ist, zur Verherrlichung Gottes. Das göttliche θεῖν in seinem Bewusstsein hat ihn, und zwar mit sittlicher Nothwendigkeit, damit er nicht ὑπὲρ μοῖραν verführe, bestimmt, erst noch zu bleiben, dann aber, als vermöge seines unmittelbaren Wissens der erfolgte Tod des Freundes ihm in's Bewusstsein trat, sofort zum Aufbruche sich zu entscheiden. Vrgl. z. V. 17. Um so grundloser war es, das Zögern Jesu gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung zu benutzen (*Bretsch., Strauss, Weisse, Gfrörer, Baur, Hilgenf.*), nach welcher Jesus absichtlich den Lazarus sterben lasse, um ihn wieder erwecken zu können (*Baur* p. 193.). — εἰς τὴν Ἰουδαίαν) denn sie waren in Peräa 10, 40. Das bestimmtere Ziel, Bethanien, nennt er nicht gleich, bezeichnet es aber nachher V. 11. 15. Um so weniger ist in εἰς τ. Ἰουδ. eine besondere Absichtlichkeit zu suchen (*Luthardt*: „in das Land des Unglaubens und der Feindschaft“), welche *Godet* und *Gumlich* auch in πάλιν eintragen.

V. 8. Die Frage athmet Besorgniss um die Sicherheit und das Leben des geliebten Herrn. — νῦν) eben, bezieht sich auf die jüngste, wie noch in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit 10, 31. Daher mit Imperf.; s. *Kühner* II. p. 385. — πάλιν) mit Nachdruck voran. — ὑπάγεις) *Praes.* wie 10, 32.

V. 9 f. Sinn der allegorischen Antwort: „Die mir zum Wirken von Gott bestimmte Zeit ist noch nicht verstrichen: so lange diese noch dauert, kann mir Niemand etwas anhaben; wenn sie aber abgelaufen sein wird, werde ich in die Hände meiner Feinde gerathen, gleich dem bei Nacht Wandelnden, welcher anstösst (stolpert), weil er lichtlos ist.“ Somit widerlegt Jesus jene Besorgniss der Jünger durch die Hinweisung darauf, dass er jetzt noch, wo seine Zeit noch nicht verlaufen, vor den gefürchteten Gefahren sicher sei, zugleich aber auch (V. 10.) durch die Erinnerung daran, dass er diese ihm zugemessene Zeit, bevor sie zu Ende gehe, benutzen müsse *). So im Wesentlichen Apollinar. (διδάσκει ὁ κύριος, ὅτι πρὸ τοῦ καιροῦ τοῦ πάθους οὐκ ἂν ὑπὸ Ἰουδαίων πάθοι· καὶ διδάσκει τοῦτο διὰ παραβολῆς, ἡμέρας μὲν καιρὸν ὀνομάζων τὸν πρὸ τοῦ πάθους, τὸν δὲ τοῦ πάθους νύκτα), Rupert. (nur theilweise), Jansen, Maldonat., Corn. a Lap., Wolf, Heumann u. M. auch Maier u. B. Crus., vrgl. Ewald u. Hengstenb. Zum Einzelnen merke man noch: 1) δώδεκα ist nachdrücklich vorangestellt, andeutend, dass die gemeinte ἡμέρα noch laufe und die Besorgniss noch zu früh sei (nicht: nur 12 Stunden; richtig Beng.: „jam multa erat hora, sed tamen adhuc erat dies“). Die Annahme, dass Jesus früh beim Sonnenaufgang die Worte gesprochen (Godet, Gumlich), ist eben so willkürlich wie entbehrlich. 2) τὸ φῶς τ. κόσμ. τ. ist das Sonnenlicht, in der gehobenen Stimmung des ganzen Ausspruchs so bezeichnet, und das Moment ἔτι — βλέπει gehört nur zur Ausmalung, ohne zur Auslegung (etwa von der Leitung des göttlichen Willens, wie Godet nach Aelteren will) bestimmt zu sein. 3) Die Nacht V. 10., auf Jesum das Bild angewendet (vrgl. 9, 4.), trat mit dem ἐλήλυθεν ἡ ὥρα 17, 1. (vrgl. 12, 27.) ein; die ἡμέρα mit ihren 12 Stunden war dann für ihn vorüber, und nach der göttlichen Bestimmung musste nun die προσκοπή auf seinem mit Ablauf der zwölften Stunde nächtlich gewordenen Wege erfolgen **), indem er in die Hände seiner Feinde

*) nicht wie Godet auslegt: dass er die ihm vom göttlichen Willen bestimmte Arbeitszeit nicht dürfe verlängern, ihr gleichsam eine dreizehnte Stunde nicht dürfe zusetzen wollen. Ein solcher Gedanke lag ja den Jüngern bei ihrer Warnung gänzlich fern. Sie wollten nur, dass er sein Leben nicht verkürze, indem er sich in die drohende Todesgefahr begeben.

**) Die abgebildete Vorstellung ist also nicht „jenseit des gesetzten Lebenszieles thätig sein wollen“, was freilich ungereimt wäre (Tholuck's Einwand), sondern beim Eintritt des gesetzten Lebenszieles

gerieth; bis dahin aber *οὐπω ἐληλίουται ἡ ὥρα αὐτοῦ*, 7, 30. 8, 20. 4) Der Ausdruck des gleichfalls nicht zur Ausdeutung bestimmten Zugs *ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* ist nicht gleich: *er hat nicht* u. s. w. (Ewald, aber auch Ps. 90, 10. ist nicht so zu fassen), sondern ist aus der Anschauung geflossen, dass es bei dem in der Nacht Wandelnden dunkel *in ihm*, d. i. *in seiner Vorstellung* von seiner Umgebung lichtlos und finster ist, so dass er sich *in seinem Bewusstsein* von dem, was um ihn ist u. s. w. nicht orientiren kann. Grot.: *in oculis ejus*; aber der Ausdruck *ἐν αὐτῷ* führt auf die *innere* Anschauung und Vorstellung. 5) Im Wesentlichen ähnlich und für das Verständniss der Jünger maassgebend ist Gedanke und Bild 9, 3 f., daher auch hier *ἡμέρα* als Versinnlichung von *tempus opportunum* (Morus, Rosenm., Paulus, Kuinoel) und *νύξ* von *tempus importunum* nicht zu nehmen, eben so wenig aber auch mit Gumlich u. Brückn. (vgl. Melanth., Beza und Calvin) zu sagen ist, das *φῶς τοῦ κ. τ.* sei Gott, der dem Sohne den Weg zeige, und so wandle dieser *am Tage*, und seine Person und sein Werk bleibe ungefährdet (*οὐ προσκόπτει* *)); ähnlich Bäuml. Dagegen fasst Lücke richtig *τῆς ἡμέρας* vom „Tagewerk“ Christi, welches seine *bestimmte Begränzung* (seine 12 Stunden) habe; dann aber lässt er *ἐν τῇ ἡμέρᾳ* das Wandeln in der *Berufspflicht* bedeuten (vgl. Melanth.), welches allezeit das sicherste sei, und *νύξ* soll Bild der *Untreue gegen den Beruf* sein, welche in's Verderben führe. Allein somit wird dem bildlichen *ἡμέρα* eine *zwiefache* ganz *verschiedene* Deutung geliehen, wobei die zweite um so entschiedener abzuweisen ist, da die zwölf Stunden maassgebend dafür sind, nur die *zeitliche* Deutung anzunehmen. Deshalb ist ferner nicht nur *de Wette's* Fassung verwerflich, welcher den Tag als Bild des „*lautern, unschuldigen, klaren Handelns*“ nimmt, die zwölf Stunden aber als die *Mittel und Wege* des Handelns, und die Nacht als den *Mangel an Klugkeit und Lauterkeit*, sondern auch *Luthardt's* Deutung: „wer innerhalb seiner Berufsgränzen sich bewegt, der stösst nicht an, der thut nicht Fehlritte,

ausser Thätigkeit gesetzt werden. Mit Ablauf der zwölften Stunde ist der Einbruch der *Nacht* für den Wandelnden und dieser *stösst sich*.

*) V. 10. *τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* wird dann von Brückn. nach Matth. 6, 22 f. so erklärt, dass das Auge, welches das Licht aufgenommen hat selbst zur Leuchte, und so der ganze Mensch erleuchtet wird. Aber wie hätte Jesus den Jüngern ein solches fern hergeholtes Verständniss ansinnen können! Er hätte nach Matth. 6, 23. etwa sagen müssen: *ὅτι τὸ φῶς τὸ ἐν αὐτῷ σκότος ἔστιν*.

denn das Licht der Welt, d. h. Gottes Wille leuchtet ihm; wer aber ausser den Gränzen seines Berufs wandelt, d. h. thätig ist, der wird fehlen in seinem Thun, da nicht Gottes Wille, sondern sein eigenes Belieben ihn leitet.“ Von der consequent zeitlichen Fassung weicht auch *Tholuck*, indem er zwar die zwölf Stunden des Tages von der bestimmten *Zeit* des Berufs nimmt, nachher aber den *Beruf* selbst unterschiebt: „wer nicht im Beruf steht, der wird Schaden erleiden.“ Vrgl. *Schweizer* p. 106., auch *Lange*, welcher sehr verschiedene Beziehungen zusammenfasst. Nach *Chrys.*, *Theophyl.* und *Euth. Zig.* soll *entweder* das Wandeln am Tage den *unbescholtenen Wandel* bedeuten, bei welchem man sich nicht zu fürchten brauche, *oder* (so auch *Erasm.*, *Vatabl.*, *Clarius*, *Lampe*, *Neand.*) die *Gemeinschaft mit Christo*: „quamdiu vobis luceo, nihil est periculi; veniet nox, quando a me semoti conturbabimini“, (*Erasm.**). Beides ist deshalb unrichtig, weil die Jünger nicht die Besorgniss *um sich* selbst, sondern um *Christum* in ihrer Frage V. 8. ausgesprochen haben (willkürlich *Chrys.* u. seine Nachfolger: sie hätten mehr *ἐπὶ ἑαυτῶν* gefürchtet), und weil bei der erstern dieser Fassungen die *Stundenangabe*, die grade der Schlüssel der bildlichen Rede ist, nicht erklärt wird. Diess auch gegen *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 263., welcher als Sinn Jesu herausbringt: er trage in absoluter Weise das Licht in sich, und für ihn könne es daher in seinem irdischen Wandel keinen dunkeln Punkt geben, wobei überdiess V. 10. ungedeutet bleibt. *Olsh.*, die zweite Fassung des *Chrys.* befolgend, versteht sich zu einer unherneneutischen Doppeldeutung von *ἡμέρα*, Jesus habe sich *einmal*, als den Menschen brüderlich nahe stehend, als sein befohlenes *Ta-gewerk* vollendend aufgefasst, dann aber in seiner höhern Würde als *geistiger Erleuchter*, in dessen Glanz die Jünger nichts zu befürchten haben würden **). Vrgl. *Beng.*, nach

*) So in d. *Paraphr.* Aber in den *Annotat.* hat er wesentlich unsere Fassung: „Dies habet suas horas, nec is nostro arbitrio fit brevior aut longior; et ego tempus habeo praescriptum, quo debeam redimendi orbis negotium peragere, id Judaeorum malitia non potest anticipari: proinde nihil est, quod mihi timeatis.“

**) *Ebrard* eignet sich die Fassung von *Olsh.* in bestimmterer Erörterung so an: „Der Tag hat seine bestimmte gemessene Dauer. Wenn einer den Tag *als Tag*, d. i. die ihm von Gott gegebene Wirkungszeit auch *als eine Zeit des Wirkens benutzt*, der braucht nicht besorgt zu sein, dass sein Wirken ihm Unheil bringe, denn das irdische Sonnenlicht leuchtet ihm. Wer aber so wandelt, *als ob es Nacht wäre*, d. i. *ohne Gottes Willen zu wirken*, der würde sich ewiges Unheil schaffen, weil er das Licht (im absoluten Sinne 1, 5.)

welchem mit τὸ φῶς τ. κόσμ. τ. die „providentia Patris respectu Jesu, et providentia Christi respectu fidelium“ gemeint sein soll.

V. 11—13. Καὶ μετὰ τοῦτο λέγει) Diese Darstellung hält beide Reden, zwischen denen eine Pause zu denken ist, auseinander. — Der eben erfolgte, zur Veranlassung des alsbaldigen Reisebeschlusses V. 7. gewordene (s. z. V. 17.) Tod des Laz., welchen Jesus (vgl. Matth. 9, 24.) im Hinblick auf dessen Auferweckung durch κεκοίμ., ist eingeschlafen, bezeichnet, ist ihm durch unmittelbares Wissen (geistiges Fernsehen) bekannt; daher auch die bestimmte Aussage, welche übrigens durch den Zusatz ὁ φίλος ἡμ. den Zug schmerzlicher Rührung hat und mit ἡμῶν die liebende Theilnahme der Jünger beansprucht. — ἐξυπνίσω) aus dem Schlafe erwecke; späte, von den Atticisten verworfene Gracität. Lobeck ad Phryn. p. 224. Vgl. Act. 16, 27. — Das Missverständniss der Jünger, welche an den nach überstandener Krisis erfolgten Schlaf denken (s. Beispiele hierzu bei Pricaeus, vgl. auch Sir. 31, 2. und dazu Fritzsche), verliert seine scheinbare Unwahrscheinlichkeit (gegen Strauss, de Wette, Reuss) durch den Ausspruch V. 4., welchen sie natürlich nicht im Sinne Jesu, dass er den Lazar. aus dem Tode erwecken werde, verstanden hatten, sondern nach Analogie von 9, 3. in dem Sinne, dass er kommen werde und ihn wunderbar heilen. Diese Reise aber wünschten sie nicht (V. 8.), und so kam das κεκοιμήται ihren Wünschen entgegen, um daran den Schluss der sich entwickelnden Genesung zu knüpfen, und dadurch die Reise als nunmehr entbehrlich darzustellen. Die Angelegenlichkeit ihres Wunsches liess sie dabei das Bedeutsame des ἵνα ἐξυπνίσω αἰπὲν, und dass diess nicht vom wirklich Schlafenden gesagt sein könne, was ja ungereimt gewesen wäre, nicht beachten, wie diess psychologisch begreiflich ist *). Die Ansicht, sie hätten in V. 4. den Act der Fernheilung gefunden (Ebrard, Hengstenb.), und deshalb jetzt den Schlaf der Wiedergenesung verstehen müssen, hat wider sich, dass V. 4. gar nicht wie die Aussage einer Fernheilung klingt (wie ganz anders 4, 50.!), und dass sie in der Voraussetzung einer geschehenen Fernheilung auf diese,

nicht in sich hätte.“ So werden die wesentlichen Stücke eingelesen, und welche wunderliche Begriffsverschiedenheit der nämlichen Ausdrücke! Wie hätten die Jünger ihren Herrn verstehen können?

*) „Discipuli omni modo quaerunt Dominum ab isto itinere avocare“, Grot.; „libenter hanc fugiendi periculi occasionem arripiunt“, Calvin.

nicht auf den eingetretenen *Schlaf*, ihr *σωθήσεται* gegründet, und daher in *anderer* Weise von der Reise als einer unnöthigen abgemahnt haben würden. Nach *Bengel* (und *Luthardt*) haben die Jünger geglaubt, „somnum ab Jesu immissum esse Lazaro, ut eveniret quod praedixerat ipse v. 4.“ Aber auch hierzu ist kein exegetischer Grund vorhanden, auch nicht in der ersten Person Sing. *πορεύομαι*, welche vielmehr (anders war es mit *ἄγωμεν* V. 7.) durch den Zusammenhang mit *ἐξυπνίσω* sehr natürlich ohne jene Voraussetzung veranlasst ist (gegen *Luthardt*).

V. 14 f. *Παρόησίᾳ*) d. i. ohne die Hülfe bildlicher Andeutung wie V. 11. Vrgl. 10, 24. 16, 25. — *Ἀάζ. ἀπέθ.*) nunmehr Aussage des *einfachen Ereignisses*; daher nicht wieder ein Zusatz zu *Ἀάζ.* wie V. 11. — *δι' ὑμᾶς*) wird gleich durch *ἵνα πιστεύσ.* erklärt; denn jeder neue Glaubensaufschwung ist ein Gläubigwerden dem Grade nach, vrgl. 2, 11. Das *ὅτι οὐκ ἤμ. ἐκεῖ* ist zu *χαίρω* zu ziehen. Wäre nämlich Jesus dort gewesen, so würde er den Freund nicht haben sterben lassen (gegen *Paulus*), sondern schon auf dem Krankenbette gerettet haben, und das weit grössere *σημεῖον* seiner *δόξα*, die Todtenerweckung, wäre nicht geschehen, und also dem Glauben der Jünger nicht zu Gute gekommen, dessen Wachsthum grade jetzt an der Schwelle des Todes ihres Herrn so nöthig war. Treffend *Beng.*: „cum decoro divino pulchre congruit, quod praesente vitae duce nemo unquam legitur mortuus.“ — *ἵνα*) telische Richtung (nicht blos Hoffnung, *de Wette*), d. i. *Intention* des Affectes. Vrgl. 8, 56. Beachte, dass sich Jesus nicht über den Trauerfall *an sich*, sondern *darüber* freut, dass er nicht dort gewesen, wodurch der Fall in ein heilsames Verhältniss zu den Jüngern getreten sei. — *ἀλλ'*) abbrechend; *Herm.* ad Vig. p. 812. *Baeuml.* Partik. p. 15. Und die Aufforderung ist nun kurz und gemessen.

V. 16. *Thomas* (תומא = תומ) ward nach Griechischer Uebersetzung seines Namens (*Zwilling*) bei den Heidenchristen *Didymus* genannt. Dass diesem Ap. der Name *von Jesu* gegeben sei, und zwar zur Bezeichnung seiner zwischen dem alten und neuen Menschen getheilten Zwillingsnatur, ist eine Erfindung *Hengstenb.*, die sogar auf Gen. 25, 23 f. gegründet wird. — Thomas sieht ungeachtet des Ausspruchs V. 9. in der Rückkehr Jesu den Weg zu seinem Tode; raschen Temperamentes, wie er war, spricht er sich aus, aber hier mit der sofortigen Resigna-

tion und dem Muthe der Liebe *), da es dem klar und bestimmt erklärten Willen des Herrn zu gehorchen galt (anders 14, 5. 20, 24.). Unbegründet war's, dass man ihm hier einen „inconsideratus zelus“ (*Calvin*), ja Furcht und Unglauben (*Chrys.*, *Euth. Zig.*), Dualismus von Glauben und Unglauben (*Hengstenb.*) u. dergl. Schuld gegeben hat. — μετ' αὐτοῦ) geht auf *Jesum* **), nicht auf Lazarus (*Grot.*, *Ewald*). — συμμαθητής nur hier im N. T., aber s. Plat. *Euthyd.* p. 272. C.

V. 17. Ἐλθόν) in die Nähe Bethanien's, s. V. 30. Dass Jesus graden Wegs gezogen ist, versteht sich nach seinem Zwecke von selbst; synoptischen Stoff in diesen Zug einzuschieben, ist harmonistische Verirrung. — εὔρεν) nämlich durch Erkundigung. — τέσσαρας) Da anzunehmen ist, dass Lazarus erst an dem Tage gestorben, wo V. 7 ff. gesprochen ist, so dass Jesus das Hinscheiden des Freundes sofort unmittelbar wusste, so hat der Herr, wenn er noch an demselben Tage die Reise antrat, was an sich wahrscheinlich, und wenn Laz. schon am Todestage begraben ward, was der Jüdischen Sitte entsprechend ist, zwei volle Tage und zwei Stücktage (den ersten und vierten) auf der Reise zugebracht. Dagegen ist nichts mit Grund einzuwenden, da wir nicht wissen, wie weit nördlich in Peraea sich Jesus aufhielt, als er die Krankheitsbotschaft empfing. Nach der *gewöhnlichen*, auch noch von *Luthardt*, *Ebrard*, *Gumlich*, *Hengstenb.*, *Godet* getheilten Meinung ist Lazar. schon am Tage, wo Jesus diese Botschaft erhielt, gestorben und begraben; so wäre Jesus diesen Tag und noch zwei Tage in Peraea geblieben, und hätte am vierten Tage die Reise (die man auf etwa nur 10 oder 11 Stunden und auch noch kürzer setzt ***) angetreten und an selbigem oder (*Ebrard*) am folgenden Tage vollendet. Aber hiernach würde er entweder den erfolgten Tod des Freundes vor dem dritten Tage nicht gewusst haben, was ganz wider den Charakter und Ausdruck (V. 4. 6.) der Erzählung wäre; oder aber er hätte ihn gleich beim Eintritte desselben und also schon beim Eintreffen des Boten gewusst, wie es dem

*) Soph. Fragm. 690. Dind.: θανόντι κείνῳ συνθανεῖν ἕως μ' ἔχει. Eur. Suppl. 1009 ff.

**) Diese Beziehung folgt contextmässig aus V. 8. und aus καὶ ἡμεῖς, worin das auch auf *Jesum* weist. Zum Gedanken vrgl. Matth. 26, 35. u. Parall.

***). S. aber v. d. Velde Reise durch Syr. u. Pal. II. p. 245 ff. Der wirkliche Weg war jedenfalls erheblich weiter als die directe Entfernung.

Gepräge der ganzen Geschichte einzig entsprechend wäre: so würde die dennoch von ihm beschlossene zweitägige Verschiebung der Reise nur unnatürlich und zwecklos, der Ausspruch V. 4. aber, welcher die angemeldete Krankheit des Freundes noch als bestehend setzt, unpassend gewesen sein. Richtig haben daher auch *Bengel* z. V. 11. (unter Vergleichung von 4, 52.) und *Ewald* den Tod des Lazarus gleichzeitig mit V. 7 ff. gesetzt, so dass also das jetzt erfolgte und Jesu in's Bewusstsein getretene Absterben des Geliebten die sofortige Abreise bestimmte, nach welcher der Ankunftstag in Bethanien der vierte Tag war (vrgl. z. 1, 28.).

V. 18. Diese Bemerkung dient zum Aufschluss für das Folgende, dass nämlich so viele von den *Ἰουδαίους* (aus der nahen Hauptstadt) da waren. — ἦν) Das *Praeter*. schliesst zwar an sich das Nochvorhandensein zur Zeit des Schreibenden nicht nothwendig aus, sondern könnte (so *gewöhnlich*) aus dem Zusammenhange mit der berichteten Vergangenheit erklärt werden (s. z. Act. 17, 21. *Krüger* z. Xen. Anab. 1, 4, 9. *Breitenb.* ad Xen. Hier. 9, 4.); aber da eben nur Joh. unter den Evangelisten diese Sprachercheinung hätte (s. noch 18, 1. 19, 41.), und gleichwohl er grade geraume Zeit nach der Zerstörung Jerus. schrieb, so ist es natürlicher anzunehmen, dass ihm Jerus. und die Umgegend als *verwüstet* vorschwebte, und auch Bethanien als *nicht mehr bestehend*. — ἀπὸ σταδίων δεκαπ.) 15 *Stadien* davon, etwa $\frac{3}{8}$ geogr. Meilen. Ueber diese Art der Bezeichnung der Entfernung (Apoc. 14, 20.) s. *Buttm.* neut. Gr. p. 133. Vrgl. auch 12, 1. u. z. Act. 10, 30. Ein Stadium = 589 $\frac{1}{3}$ Rhein. Fuss.

V. 19. Ἐκ τῶν Ἰουδαίων) wird *gewöhnlich* gleich *Ἱεροσολυμιτῶν* genommen. Aber völlig grundlos. Die *Juden* sind, wo sie nicht in bloß *volksthümlichem* Sinne erwähnt werden (2, 6. 2, 13. 3, 1. 4, 9. u. oft), so dass das *Volk* zur Unterscheidung von andern Völkern gemeint ist, ständig bei Joh. die *Jüdische Opposition* gegen Jesum. S. z. 1, 19. So auch hier (vrgl. *Brückn.*, *Gumblich*, *Godet*). Auf sie aber machte das Wunder den merkwürdig grossen Eindruck, welcher 45 f. berichtet werden wird. Die ohne Zweifel angesehene Lazarus-Familie muss — und konnte sie es nicht ungeachtet ihrer Freundschaft mit Jesu? — viele Bekannte unter Jenen gehabt haben, vielleicht verwandt mit solchen Familien. — πρὸς τὰς περὶ Μ. κ. Μ.) ist nicht ganz gleich mit πρὸς τὴν Μ. κ. Μ. (so *Lachm.* nach B. C. L. X. Sin.), sondern bezeichnet die beiden Schwestern

mit ihrer Umgebung (Bernhardy p. 263. Kühner ad Xen. Mem. 2, 4, 2. vrgl. Act. 13, 13.). Es könnte auch die Schwestern allein bezeichnen, nach dem Gebrauche der spätern Gräcität (s. Valcken. Schol. ad Act. 13, 13. Lehrs Quaest. ep. p. 28 ff.); doch hat das N. T. diesen Gebrauch niemals, und an d. St. hat der Ausdruck sein besonderes Decorum, da es Männer sind, welche gekommen waren. Uebrigens verräth er auch ein vornehmeres Hauswesen. — ἵνα παραμ. αὐτ.) Sieben Tage lang (1. Sam. 31, 13. 1. Chron. 10, 12. Judith. 16, 23.) dauerte gewöhnlich die mit bestimmten Förmlichkeiten verbundene Condolenz u. Trost-einsprechung. S. Lightf. p. 1070 ff.

V. 20. Martha, auch jetzt die Wirthin und daher mehr mit Anderen nach aussen in Berührung kommend, bringt das Kommen Jesu zuerst in Erfahrung (wie? beruht auf sich), und mit verständiger Eile geht sie ihm sofort, ohne durch Mittheilung an die Schwester Aufsehn zu erregen, entgegen. — ἐκαθέζετο) denn sitzend empfing man die Beileidsbezeugungen. S. Geier de luctu Hebr. p. 211 ff. Vrgl. Dougt. Anal. ad Ez. 8, 14. — Beachte das verschiedene Wesen beider Schwestern wie Luk. 10, 38 ff.

V. 21 f. Εἰ ἦς ὧδε) nicht Vorwurf, sondern Klage: wenn du hier wärest, nicht im fernen Peräa dich aufhieltest. — καὶ νῦν) ohne ἀλλά (s. d. krit. Anm.) verbindet einfach Vergangenheit und Gegenwart: und jetzt, wo er todt ist. Sie spricht dann indirect („ob voti magnitudinem“, Grot.) das durch die Erscheinung Jesu rasch aufgestiegene Vertrauen aus, durch sein Gebet könne er den Verstorbenen erwecken, — und im Vertrauen den Wunsch. Aus V. 4 ist begreiflich, wie sie jetzt, wo nun die Heilung nicht mehr geschehen konnte, an die Erweckung dachte, da sich doch nach ihrem Glauben an Jesum und nach ihrer Kenntniss seines wunderbaren Wirkens der erhaltene Bescheid V. 4. auf irgend eine Weise erfüllen musste. Um so weniger ist mit Calvin zu urtheilen: „magis affectui suo indulget, quam se contineat sub fidei regula.“ — Die Wortstellung αἰτήσῃ τὸν Θεόν, δώσει ὁ Θεός ist eine nachdrückliche, deren Accent auch durch Wiederholung von ὁ Θεός gehoben wird (vrgl. Xen. Mem. 1, 3, 2.: εὐχετο δὲ πρὸς τοὺς Θεοὺς — — ὡς τοὺς Θεοῖς κάλλιστα εἰδότας). Das Wort selbst, αἰτεῖσθαι, sich etwas erbitten, wird sonst von Jesu, welcher Gott bittet, nicht gebraucht (sondern ἑρωτᾶν, παρακαλεῖν, προσεύχεσθαι, δεῖσθαι); es entspricht aber der tiefbewegten Stimmung der Martha, welcher der concretere, menschlichere Ausdruck (vrgl. Matth. 7, 9. Joh.

15, 16. al.) am nächsten liegt. So *naiv* redet sie in ihrer Gemüthserregung der *Form* nach, wie ihr denn überhaupt die nähere Entwicklung der Vorstellung des übermenschlichen Verhältnisses Jesu zu Gott noch fern ist, trifft aber im *Wesen* doch das Richtige; s. V. 41 f.

V. 23 f. Jesus hat sie verstanden, und verheisst ihr: ἀναστήσεται ὁ ἀδ. σου! was er im Sinne seines Vorhabens V. 11. meint *), aber gewiss absichtlich, um nämlich den Glauben der Martha erst von diesem persönlichen Interesse mehr auf das höhere allgemeine Gebiet des Einen, was Noth ist, zu leiten, zweideutig *ausdrückt*; denn es konnte eben so wohl eine jetzt bevorstehende Auferweckung, als die Auferstehung am jüngsten Tage bezeichnen. Nur in letzterer Weise, als ein tröstendes Verheissungswort auf *diese* Auferstehung, an welcher Laz. Theil haben werde, wagt es Martha zu fassen; sie hat so Grosses zu hoffen sich unterfangen, dass sie eine so unbestimmte Antwort nicht zu ihren Gunsten zu deuten vermag, und in ihrer Erwiderung V. 24. drückt sich die für jetzt sich ihr so nahe legende Resignation der Enttäuschung aus, rein ergebungsvoll, nicht „gleichsam forschend“ (*de Wette*, vrgl. *Calvin*).

V. 25 f. Jesus knüpft an ihre Erwiderung das, was er beabsichtigte, ihren Glauben vom eigenen Interesse auf *seine Person* zu lenken: *Ich*, kein Anderer als ich, *bin die Auferstehung und das Leben*, d. h. die persönliche Potenz von Beidem, der Auferwecker und Lebendigmachende. Vrgl. 14, 6. Kol. 3, 4. Die *ζωή* nach der ἀνάστασις ist deren positive *Folge* (nicht deren *Grund*, wie *Luthardt* u. *Ebrard* wollen), das *ewige* Leben, welches aber auch schon den glücklichen Zustand der *ζωή* im Hades, im Paradiese (Luk. 16, 22. 23, 43.), voraussetzt. Im Folgenden sagt Jesus, wer ihn als diese Auferstehungs- und Lebenspotenz **) *erfahre*, nämlich ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. Der Gedanke ist in beiden Gliedern der nämliche; sie bilden einen Parallelismus, mit positiver und negativer Aussage von dem nämli-

*) also von der hernach *wirklich* geschehenden *Erweckung des Todten*, in welcher sich das ἐξυπνίζειν erfüllte; παλινόστος ἐγείρεται, *Nonn.* Ganz wider den sinnigen Fortschritt u. Zusammenhang *Hengstenb.*: Jesus meine *vorzugsweise* die Auferstehung *am jüngsten Tage* und „darneben auch“ die *Versetzung in's Paradies*. Die Seele des Verstorbenen musste ja bereits im Paradiese *sein*, Luk. 23, 43.

**) nicht blos die *ζωή* wird im Folgenden ausgeführt (*Luthardt*); denn das Leben, welches Jesus dem Gläubigen auch im Tode zuschreibt, hat eben in der Auferstehung seine Vollendung.

chen Subject, welches aber im zweiten Gliede nicht wieder bloß durch πιστεύων, sondern durch ζῶν κ. πιστ. bezeichnet wird, weil nur so die gegensätzliche sinnige Wechselbeziehung vollständig ist. Zu diesem Behufe ist nämlich das Sterben im ersten Gliede vom leiblichen Tode und im zweiten Gliede im höhern Sinne gemeint, umgekehrt aber das Leben im ersten Gliede im höhern Sinne, und im zweiten Gliede physisch. *Wer an mich glaubt, wird, auch wenn er gestorben sein wird (physisch), leben* (der ζωή theilhaftig sein, ununterbrochen, wie schon vor der Auferstehung im Paradiese, so mittelst der Auferstehung ewig), *und Jeder, welcher lebt* (noch im zeitlichen Leben ist) *und an mich glaubt, wird gewisslich nicht sterben in Ewigkeit*, d. i. er wird in Ewigkeit des Lebens nicht verlustig werden, 8, 51., was den physischen Tod zwar nicht an und für sich, wohl aber als die Negation der wahren und ewigen ζωή, 6, 50., ausschliesst. Vrgl. Rom. 8, 10. Hiernach kann und darf ζῶν nicht im geistlichen Sinne gefasst werden (Calv., Olsh.); καὶ ἄποθ. aber auf Laz., und ζῶν auf die Schwestern zu beziehen (Euth. Zig., Theophyl.), passt deshalb nicht, weil Lazarus nur zum zeitlichen Leben aufgeweckt werden sollte. Beides ist in seiner Allgemeinheit zu belassen. — Zu πᾶς bemerkt Bengel fein: „hoc versu 25. non adhibitum ad majora sermonem profert“, und zu πιστ. τοῦτο: „applicatio — — per improvisam interrogationem valde pungens.“

V. 27 f. Die Antwort der Martha bejaht die Frage und begründet die Bejahung; denn nur dem Messias konnte und sollte verdankt werden, was V. 25 f. enthält *). — ἐγώ) mit der Nachdrücklichkeit bewusster Zuversicht. — πεπίστευκα) habe mich überzeugt und glaube. Vrgl. 6, 69. — ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τ. Θεοῦ) Das zweite Prädicat, obwohl von der Martha noch im volksthümlich theokratischen Sinne gedacht, nicht bereits nach seinem wesentlich göttlichen Inhalte begriffen (vrgl. z. 1, 50.), aber ihrem Glauben an die gottverliehene ἐξουσία des Freundes genugthuend, ist dem ὁ εἰς τ. κόσμ. ἐρχίμ. correlat und damit zu verbinden. Das Praes. ἐρχίμ. beruht darauf, dass sie den Messianischen Auftritt als nahe bevorstehend er-

*) Die einfache und völlige Bejahung des Gefragten ist also in ναὶ, κύριε gegeben, und ἐγὼ πεπίστευκα etc. ist nicht erst ein von der Martha frei gebildetes Confiteor auf die Frage (Godet nach Lange), sondern ihr Confiteor ist eben in ναὶ, κύριε enthalten, und mit πεπίστευκα etc. spricht sie das heilige Fundament aus, auf welchem ihr val in ihrem Herzen ruht.

wartet. Vrgl. z. Matth. 11, 3. Luk. 2, 25. 38. — V. 28. Dass Martha *auf Jesu Geheiss* ihre Schwester gerufen, erhellt aus καὶ φωνεῖ σε, wobei ein Zweifel, ob er's ihr wirklich aufgetragen (*Brückn.*, vrgl. *Tholuck*, *Hengstenb.* nach *Chrys.*), nicht begründet ist. — λάθρᾳ nicht φανεράς, also ihr diese Worte *heimlich zuflüsternd*, so dass die anwesenden Ἰουδαῖοι V. 31., diese feindlich gegen den geliebten Lehrer Gesinnten, nicht merken sollten, *was* sie ihr sagte, damit von ihnen nicht gestört würde, *was* sie jetzt, den eben so entschieden bekannten Glauben im Herzen, an weiterer Tröstung und Erhebung für die Schwester und sich selbst von Jesu erwartete. — ὁ διδάσκ.) Diese im Schoosse der Familie wohl gangbar gewesene Bezeichnung ist genug zum Verständniss der Schwester; den Namen *braucht* sie nicht zu nennen, und *nennt* ihn nicht, der Heimlichkeit wegen. Vrgl. Mark. 14, 14.

V. 30 f. Er war *vor dem Orte geblieben*, aber nicht wegen der Nähe des Grabes (dessen Stätte war ihm nicht einmal bekannt, V. 34., gegen *Hengstenb.* u. A.), sondern ohne Zweifel hatte er von der Martha die Anwesenheit der vielen Ἰουδαῖοι erfahren, was so natürlich war, dass es *Luthardt* nicht in Abrede nehmen sollte; deren Gegenwart wünschte er bei dem, was er mit Maria zu reden vorhatte, fern zu halten, weshalb er auch dieselbe *heimlich* rufen liess. Gleichwohl erreichte er diese Absicht nicht, weil die Juden das eilige Weggehen der Maria auf einen Gang zum Grabe (s. über diese Sitte *Geier* de luctu Hebr. 7, 26. und *Wetst.*) deuteten und ihr nachfolgten, um sie nicht ihrem einsamen Schmerze ohne Theilnahme- und Trostzuspruch zu überlassen. Zu εἰς τ. μνημ. vrgl. V. 38. 20, 1.

V. 32. Ἐπεσεν etc.) nicht so Martha V. 21. Maria war tief innigern und stärkern Gefühls. — αὐτοῦ πρὸς τ. πόδας) *ihm zu den Füßen* (πρὸς: Mark. 5, 22. 7, 25.). So nachher μου ὁ ἀδελφ.: nicht gestorben wäre *mir der Bruder*, wie 13, 6. und sehr oft im N. T. u. b. Griechen; s. *Kühner* §. 627. A. 4. *Stallb.* ad Plat. Rep. p. 518. C. — εἰ ἢς ὅδε etc.) wie Martha V. 21., aber ohne ein Mehreres hinzuzufügen als ihre Thränen. Gewiss war dieser Gedanke der oft wiederholte Refrain ihrer gegenseitigen Schmerzensmittheilungen gewesen. — Ein weiteres Gespräch findet nicht statt, weil die Ἰουδαῖοι störend mitgekommen, V. 31. 33.; nach *Luthardt* ohne Andeutung im Texte: weil Jesus statt des *Wortes* die *That* eintreten lassen wollte.

V. 33 f. Τοὺς συνελθ. αὐτῇ Ἰουδ.) *die mit ihnen gekommenen* (s. z. Mark. 14, 53.) *Juden*. Beachte das nach-

drückliche κλαίουσιν — κλαίοντας. — ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι) Einzig richtig *Vulg.*: *infremuit spiritu*, *Goth.*: *inrauchtida ahmin*, und *Luther*: er *ergrimmte* im Geiste; zu τῷ πνεύμ. vrgl. 13, 21. Mark. 8, 12. Act. 17, 16. Nie anders als vom heftigen *Zorn* wird βριμάομαι u. ἐμβριμάομαι, wo es nicht das eigentliche Schnauben oder Brummen (Aesch. Sept. 461. Luc. Nocyom. 20.) bezeichnet, bei Griechen, LXX. u. im N. T. (Matth. 9, 30. Mark. 1, 43. 14, 5.) gebraucht. S. *Gumlich* p. 265 f. Daher ist die Deutung vom heftigen *Schmerz* (so auch *Grot.*, *Lücke*, *Tholuck*, welcher eine lautlos schmerzliche Bewegung der Sympathie und des Schauders meint, *B. Crus.*, *Maier* u. M., vrgl. schon *Nonn.*) gleich von vorne herein als sprachwidrig abzuweisen, was auch von *Ewald's* Ansicht *) gilt, es sei nur ein etwas stärkeres Wort für στενάζειν oder ἀναστενάζειν (Mark. 7, 34. vrgl. 8, 12.). Doch *worüber* ward er *ergrimmt*? Nicht durch τῷ πνεύματι wird diess gesagt (wogegen schon V. 38. ἐν ἑαυτῷ entscheidet), so dass er *über seine Rührung* (τῷ πάθει) zornig geworden sei; so, die Menschlichkeit Jesu verkennend, *Orig.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. M. **). Aber er zürnte auch nicht über den *Tod als Sold der Sünde* (*Augustin.*, *Corn. a Lap.*, *Olsh.*, *Gumlich*), oder über die *Macht des Todes* (*Melanth.*, *Ebrard****)), des bösen Feindes des menschlichen Geschlechts

*) „als müsste er zuvor in tiefster Bewegung wiederholt aufseufzend und weinend alle die tiefsten Kräfte der Liebe und des Mitleids sammeln“, *Gesch. Chr.* p. 486. Etwas anders in den *Johann. Schr.* I. p. 322.: „wie ein alter Held der Urzeit, wie ein Jakob, der alle die tiefsten Mächte seines Geistes sammelnd sich zum Kampfe anschickt und im ringenden Kampfe laut weint.“ Eine ähnliche Idee hat *Melanth.*

**) Ohngefähr auf denselben Sinn kommt *Cyrrill.*, welcher τῷ πνεύματι vom heiligen Geist und *instrumental* fasst: Jesus habe τῇ θυμῷ τοῦ ἀγίου πνεύματος auf sein menschliches Mitleid gezürnt. Neuerlich hat *Hilgenf. Lehrbegr.* p. 260. *Evang.* p. 296. (vrgl. *Köstlin* p. 139.) diese Fassung so modificirt: ein ächt menschliches Gefühl habe die mit dem Logos verbundene menschliche Person aus ihrer Gemeinschaft mit dem Logos herauszureissen gedroht, und der Unwille des Logos habe sich daher nur nach innen, nur auf sie, richten können. S. dagegen *Weiss Lehrbegr.* p. 257. Solche Deutungen sind auf einem Grund und Boden gewachsen, welcher gar nicht im Bereiche der Exegese liegt. Einfacher, aber ebenfalls das sittliche Wesen des menschlichen Mitgefühls Jesu verletzend *Merz* in d. *Würtemb. Stud.* 1844. 2.: er sei auf sich selbst böse geworden, dass ihm habe das Herz brechen wollen.

***) So auch *Luthardt* (welchem *Weber* v. Zorne Gottes p. 24. folgt): „über den Tod und der des Todes Gewalt hat, seinen Gegner

(*Hengstenb.*), oder über den *Unglauben* der Juden (*Erasm., Scholten*) und auch der Schwestern (*Lampe, Kuinoel, Wichelhaus* Komm. üb. d. Leidensgesch. p. 66 f.), oder *darüber, dass er diesen Trauerfall nicht habe abwenden können* (*de Wette*). Letzteres passt weder zu dem Begriffe noch zu dem Grade des Zorns noch zu V. 4., und diese sämtlichen Beziehungen sind in den Text *eingetragen*. Eingetragen ist auch die Meinung von *Brückn.*: es sei der Zorn des von seinen Feinden verkannten, von seinen Freunden unbegriffenen Erlösers; desgleichen *Godet's* erzwungene Auskunft: Jesus sei darüber *indignirt* gewesen, dass er sich mit diesem grössten Wunder, zu dessen Verrichtung er sich durch das Schluchsen der Anwesenden gedrängt gesehen habe, *das eigene Todesurtheil schreibe*; *Satan* habe es zum Signal seiner Verurtheilung machen wollen, und ein Theil der Weinenden selbst sollten *seine Ankläger* werden. Als ob von alle dem etwas dastände oder nur angedeutet wäre! Die im Contexte vorliegende Beziehung ward dadurch übersehen, dass man die *Ἰουδαῖοι* nicht in der bei Joh. ständigen feindlichen Partheibezeichnung nahm. Man hat zu beachten, dass auch V. 38. dieser innere Zornmuth des Herrn durch das Benehmen der *Ἰουδαῖοι* V. 37. erregt ward. Er ergrimnte also über die *Juden*, als er beim Jammer der tief fühlenden Maria zugleich diese jammern den Juden sah, welche durch ihr (Condolenz-)Wehklagen das nämliche Gefühl mit Maria zu haben schienen, und dabei gegen ihn, den geliebten Freund der Trauernden und des Betrauerten, voll bitterer Feindschaft waren, womit V. 45. nicht streitet. Sonach liegt in nichts Anderem als in dem, was der Text sagt (*ὡς εἶδεν — κλαίοντας*), die bewegendende Ursache seines Ergrimmens; der auseinander haltende Ausdruck aber: *αὐτὴν κλαίονσαν — — Ἰουδαίους κλαίοντας*, stellt eben den *Contrast* dar, in welchem Beides neben einander vor sich ging. Neben der Wehklage der Maria musste er das *heuchlerische κλαίνειν* der *Juden* sehen, und *darüber* ergrimnte er in tief sittlicher Entrüstung. Diese Entrüstung hat Joh. einfach mit dem entsprechenden Worte bezeichnet, ohne etwa, wie *Lange* meint, in *ἐνεβριμῆς*. die verschiedensten Geisteserregungen wie in einem „*Gottesgewitter des Geistes*“ zu vereinigen. Das zugefügte *τῷ πνεύ-*

von Anfang an, ergrimnte er, dass er ihm Solches angerichtet, so in seinen nächsten Kreis gedrungen, und so ihm selbst wie drohend entgegengetreten war.“ Vrgl. *Kahn's* Dogm. I. p. 504.: „über die *Unnatur* des Todes.“

ματι giebt dem Ergrimmen die Bestimmtheit, dass es in der Tiefe seines *sittlich selbstbewussten Empfindens* vor sich ging. Das πνεῦμα Jesu war auch hierbei πνεῦμα ἁγιοσύνης; s. z. Rom. 1, 4. Joh. hätte auch τῇ ψυχῇ schreiben können (s. z. 12, 27.), aber τῷ πνεύμ. ist charakteristischer. — καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν) nicht gleich ἐταράχθη τῷ πνεύματι 13, 21., auch nicht: „er liess sich erschüttern, gab sich der Erschütterung hin“ (de Wette), sondern wie das Activ mit dem Reflexiv nothwendig fordert: *er erschütterte sich selbst*, so dass die *äussere Kundgebung*, der körperliche Schauer bei der innern zürnenden Erregung, nicht der Affect selbst *) bezeichnet wird. Im Wesentlichen treffend Euth. Zig.: διέσεισε· συμβαίνει γὰρ τινάσσεσθαι τὰ ἀνώτερα μέρη τῶν οὕτως ἐμβριμωμένων. Der reflexive Ausdruck aber hat keinen dogmatischen Grund (die Passivität des Affects solle ausgeschlossen werden, meinten Augustin., Beng. u. M. auch Brückn. u. Ebrard), sondern ist nur schildernder, zeichnender, veranschaulichender. Der Leser sieht, wie Jesus im innern Zornmuth *sich selbst schüttelt und schauert*. — ποῦ τεθεῖκ. αὐτόν;) So fragt er die Maria und Martha, und sie sind auch die Antwortenden. Er fragt, nach jener Zornerrregung nun ohne Weiteres sich zusammenfassend zur That, das was er zunächst zu erfahren nöthig hatte. Die Annahme, dass er gleichwohl schon *gewusst* habe, was er fragt, wie Hengstenb. **) meint, ruht nur auf unexegetischer Voraussetzung und macht die Frage zur bloßen Formalität.

V. 35. Ἐδάκρ. ὁ Ἰ.) Er weint auf dem Gange nach dem Grabe mit den Weinenden. Bemerke in der Darstellung die beredte, tiefergreifende *Einfalt*, und in der Sache, wie vor Vollzug seines Werks erst noch der *Schmerz* um den Freund und um das Leid der Freundinnen sein volles Recht erhält; im Ausdrucke aber, wie nicht wieder *κλαίειν*, sondern *δακρύειν* gesagt ist, — *sein Weinen* sind hier *Thränen*, in stillem Weh; kein Klageweinen, kein *κλανθμός* wie über Jerusalem Luk. 19, 41. Eine feine Scheidung der Ausdrücke, ungesucht und wahr. Nach Baur freilich können Thränen um einen Gestorbenen, welchem man mit der Gewissheit der Wiederbelebung naht, nicht der Ausdruck eines wahren, ächt menschlichen Mitgeföhls sein. Als ob sich letzteres so reflexionsmässig bemessen liesse, und als

*) wie Hengstenb. will („Jesus erregt sich selbst zum energischen Kampfe“ u. s. w.), vrgl. auch Godet.

**) So auch Gumlich nach Augustin., Erasm., Jansen u. A.

ob der Tod des Freundes und die Schmerzen, von denen er begleitet gewesen war, so wie der Jammer der Schwestern nicht *an und für sich* die liebevolle Sympathie zum Weinen zu erregen vermocht hätten! Grade das ächt menschliche Fühlen konnte und sollte dem schmerzreichen Eindrucke des Augenblickes sich nicht verschliessen. Aber man verwischt mit unzartem dogmatischen Griff den Schmelz dieses Zugs, wenn man die Thränen „dem in Lazarus geschauten *Elende des menschlichen Geschlechts*“ (*Hengstenb.*, vgl. *Gumlich*) gelten lässt.

V. 36 f. Die *Ἰουδαῖοι* äussern sich verschieden; die besser Fühlenden: wie *lieb* er den Lazar. gehabt, als dieser noch gelebt habe (*Imperf.*), dass er jetzt so weine um den Todten; die Hämischen und Boshaften aber sehen in seinen Thränen einen willkommenen Beweis nicht seines Liebesmangels (*Luthardt*), sondern seiner *Ohnmacht*, ohne welche er ja wohl den Lazarus schon von seiner *Krankheit* hätte befreien können, wie jenen Blinden von seiner Blindheit! Damit stellen sie zugleich die Wahrheit jener Blindenheilung (die sie als das *Majus* in ihrem Schlusse *ad minus* betrachten) in Zweifel, und meinen übrigens, Jesus sei eben deshalb, weil er den Lazarus nicht habe retten können, nicht eher nach Bethanien gekommen; denn ihr Schluss setzt voraus, dass er von der Krankheit Kunde gehabt habe. Richtig haben schon *Chrys.*, *Nonn.* (*ἀντιόχησαν*), *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.*, *Calvin*, *Beng.* u. d. meisten Aeltern, auch *Luthardt*, *Lange*, *Godet* den böswilligen Sinn der Frage V. 37. erkannt, welchen Neuere, wie auch *Lücke*, *Tholuck*, *de Wette*, *Maier*, *Brückner*, *Ewald*, *Gumlich*, *Hengstenb.* grundlos leugnen, da das folgende *πάλιν ἐμβριμ.*, richtig gefasst, eben durch jene gegnerische Aeussereung verursacht ist. — Dass sie sich auf die *Heilung des Blinden* bezogen, nicht auf die *Todtenerweckungen* Jesu, ist kein Widerspruch gegen die desfallsigen synoptischen Erzählungen (*Strauss*), nicht einmal weniger passend (*de Wette*), sondern lag ihnen aus der *eigenen jüngsten Erfahrung* am nächsten, und passte auch völlig, da sie ja gar nicht an eine Erweckung, sondern an eine von Jesu zu bewirken gewesene *Heilung* des Lazarus dachten. — *ἵνα* ist gedacht: wirksam sein, *damit*. Vgl. z. Kol. 4, 16. — *καὶ οὕτως*) wie der Blinde, welchen er heilte. Denn die *Heilung* (das Gegentheil von *μὴ ἀποθ.*) ist der Vergleichungspunkt.

V. 38. Diese *πονηρία* (*Chrys.*) der *τινές* erregte auf's Neue mitten im Schmerz seine tiefe stille Entrüstung, doch

weniger erkennbar, ohne das *ταράσσειν ἑαυτὸν* V. 33. — *εἰς τὸ μνημεῖον*) zu dem Grabe (nicht *hinein*, s. das Folgende; vrgl. V. 31.). In die Grabhöhlen führte entweder ein senkrechter Eingang mit Treppen, oder ein horizontaler; sie wurden mit einer Thür oder einem grossen Stein verschlossen. Noch jetzt zahllos vorhanden; *Robins.* II. p. 175 ff. u. dessen neuere Forschungen p. 327 ff. *Tobler* *Golgotha* p. 251 ff. Ersterer Art war, wenn man *ἐπέκειτο ἐπ' αὐτῇ* *er lag oben darauf* fasst, das Grab des Lazarus (dessen Beschreibung auf einen angesehenen Mann hindeutet). und das gegenwärtig, obwohl mit Unrecht (s. *Robins.* II. p. 310.) dafür ausgegebene ist eben so. Aber *ἐπέκ. ἐπ' αὐτ.* kann auch heissen: *er lag daran, davor* (vrgl. *Hom. Od.* 6, 19.: *θύραι δ' ἐπέκειντο*), so dass ein horizontaler Eingang gedacht sein würde. Zu entscheiden ist nicht.

V. 39 f. Maria ist bei dem Geheiss an die Anwesenden *ἄρατε τ. λίθον* (welchem hernach V. 44. entspricht) in schweigender Hingabe geblieben. Bei *Martha* aber, nach ihrer beweglichen praktischen Richtung, macht jenes Geheiss, nach welchem Jesus den Todten *sehen* wollte, einen *erschreckenden* Eindruck. Der natürliche Schauer des schwesterlichen Herzens (daher *ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελ.*) sträubt sich dagegen und sie will den in Verwesung übergehenden Leichnam des geliebten Bruders (daraus, dass er 4 Tage gelegen, hat sie ja mit Grund zu *schliessen*, er rieche schon) dem Anblicke der Anwesenden nicht ausgesetzt sehen. Denn ihr früherer Gedanke an eine mögliche Erweckung V. 22. war, wie er nur zeitweilig aufgestiegen war, durch die Aeusserungen des Herrn V. 23—26. in den Glauben an den Todtenerweckenden und Belebenden überhaupt aufgegangen, durch welchen ja auch der liebe Todte lebe (V. 26.). So wollte sie nicht etwa Jesum auf die Grösse seines zu verrichtenden Werkes hinweisen, um ihn zu einer neuen Bekräftigung seiner Verheissung zu veranlassen (*Hengstenb.*), sondern fern von solchen Reflexionen *erwartet sie jetzt die Auferweckung des Leichnams gar nicht mehr*, und zwar nicht in Unglauben, wohl aber resignirt vermöge der höhern Richtung, welche ihr Glaube durch Christum empfangen hat. — Die *Einbalsamirung* (Beräucherung, Einreibung und Bewickelung mit Specereien, auch Salbung 12, 7.) muss *nicht* statt gefunden haben; sonst hätte Martha nicht so schliessen können wie sie gethan. Diese Unterlassung mag irgend eine uns unbekannte Ursache gehabt haben; die Vermuthung aber, dass die Schwestern die Einbalsamirung

noch *vorgehabt*, ist wegen des ἤδη ὄζει unzulässig. — τεταρταῖος) *viertligig* (vgl. z. V. 17.), nämlich als Begrabener. S. *Wetst.* Vgl. Xen. Anab. 6, 4, 9.: ἤδη γὰρ ἦσαν πεμπτᾶτοι (todt), Diog. L. 7, 184. — Die sanfte Zurechtweisung V. 40. bezieht sich auf V. 23 ff., und mit Recht, da durch das V. 23. im Sinne Jesu verheissene ἀναστ. dasjenige geschehen sollte, was er V. 4. von der Verherrlichung Gottes gesagt hatte. Von der Bedingung aber εἰὰν πιστευσ. (deren Forderung in V. 25 f. gelegen) war das zu verrichtende Wunder selbst abhängig; *ungläubigen* Schwestern hätte er den Todten so wenig wiedergegeben wie einem ungläubigen Jairus sein Kind (Luk. 8, 50.) und der Wittwe zu Nain, wenn sie sich zu seinem Mitleid und zu dem μὴ κλαῖε (Luk. 7, 13.) ungläubig verhalten hätte, ihren Sohn.

V. 41 f. Jesus *weiss*, dass sein schon vorher in der Stille, vielleicht nur in der lautlosen Inbrunst des Herzens gethanes Gebet, dass Gott ihn den Lazar. erwecken lassen möge, erhört sei, und *dankt* Gott dafür, so dass also das Bitt- und Dankgebet nicht als Eins (*Merz* in d. Würtemb. Stud. 1844. 2. p. 65., *Tholuck*), oder letzteres nicht als *vorausgreifend* (*Hengstenb.*) zu denken ist, als *danke* er im sichern Vorgefühle der Erhörung seiner *Bitte* (*Ewald* vgl. *Godet*). Doch nicht deshalb, weil ihm diese Erhörung unerwartet und unvermuthet gekommen wäre, will er dieses Dankgebet gesprochen haben (εἰπον); nein, Er für seine Person (ἐγώ) wusste, schon als er Gott in der Stille bat, dass dieser allezeit ihn erhöre *); aber um der Volksmenge willen u. s. w. — Man hat an V. 42. Anstoss genommen, und ihn entweder für *unächt* gehalten (*Dieffenbach* in *Berthold's* krit. Journ. V. 1. p. 8.), oder für *Reflexion des Evangelisten*, der diess „Schaubet“ (*Weisse*) oder gar „Scheingebet“ (*Baur*) im apologetischen Interesse für die Geschichte (*de Wette*, s. dagegen *Brückn.*) oder für die Gottheit Christi (*Strauss*, *Scholten*) dem Herrn in den Mund gelegt habe. Aber grade der Vertrauteste des Vaters mag auch im Gebete reflectiren, wenn seine Reflexion an Gott geht und Gebet *ist*. Das gegentheilige Urtheil legt einen willkürlichen Maassstab an. Auch würde Joh. nach *seiner* Reflexion statt διὰ τ. ὄχλον gesagt haben: διὰ τοὺς Ἰουδαίους. Vgl. V. 45. — εἰπον) wie 6, 36.: *will ich es gesagt haben*, nämlich dass das εὐχαριστῶ σοι etc. Die Beziehung auf V. 4. (*Ewald*) ist schon wegen διὰ τ. ὄχλον

*) richtiger Grund hiervon: πάντοτε θέλεις ἃ θέλω (*Euth Zig.*), aber auch umgekehrt πάντοτε θέλω ἃ θέλεις; s. 5, 30. 12, 27.

unzulässig. — σὺ) du und kein Anderer. Davon sollen sie dadurch überzeugt werden, dass sie aus meinem Danksagen gewahr werden, wie *mein* Wirken in *Deiner* Kraft geschieht, in völliger Siegesgewissheit *Deiner* Sendung.

V. 43 f. *Mit starker Stimme schrie er*. — diess das kräftig Vermittelnde, wodurch er seine Wunderkraft wirken liess. — Das δεῦρο ἔξω (*hier heraus! huc foras!* ohne Verbum, vrgl. Hom. Od. 9, 292. Plat. Pol. 4. p. 445. D. 5. p. 477. D. Stallb. ad Plat. Apol. p. 24. C.) schliesst den Auferweckungsruf selbst mit ein, setzt aber den Erweckungsmoment nicht bereits voraus (*Orig.*). Richtig *Nonnus*: ἀπὸν ἐψύχωσε δέμας νεκροσώος ἡγῶ. Nicht ein ἐγείρον oder ἐγέρθητι (wie bei der Tochter des Jairus und beim Jüngling zu Nain Luk. 8, 54. 7, 15.) rief hier Jesus, weil sich bei einem schon *in der Gruft* befindlichen Todten das δεῦρο ἔξω am natürlichsten darbot. — δεδεμ. τ. πόδ. κ. τ. χειρ. κειρίαις) wird von *Basil.* (θαύμαζε θαῦμα ἐν θαύματι), *Chrys.*, *Eulh. Zig.*, *Augustin.*, *Rupert.*, *Aret.*, *Lightf.*, *Lampe* u. M. als *neues Wunderstück* betrachtet, wozu man auch noch die Verhüllung des Gesichtes zieht. Willkürliche Verunstaltung in's Apokryphische. Zur Vermeidung dessen ist aber der Aor. ἐξῆλθε nicht *de conatu* zu deuten (*Kuinoel*), auch nicht anzunehmen, jedes Glied sei *besonders* gewickelt gewesen, wie die *Aegyptische* Art war (*Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Maier*), sondern: die Umwindung, welche noch dazu keine Specereien zu halten hatte (V. 39.), konnte, vom Kopfe bis zu den Füßen über dem Sindon, in welchen die Leiche geschlagen war (Matth. 27, 59.), den ganzen Körper umschlingend (s. *Jahn Arch.* I. 2. p. 424.), lose und locker genug sein, um, durch die Bewegungen des Belebten erweitert, diesem das Herauskommen zu ermöglichen. Die völlige Befreiung ward erst durch das befolgte λύσατε αὐτόν hergestellt. — κειρία, *Gurt*, *Binde*, nur hier im N. T., aber s. Prov. 7, 16. *Aristoph. Av.* 817. *Plut. Alc.* 16. — καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σενδ. περιεδ. fügt das letzte Stück der völligen Leichen-Ausstattung, in welcher er herauskam, noch *besonders* hinzu, nicht im Participial-Ausdruck (*Kühner* II. p. 423.). *Sein Gesicht war mit einem Schweisstuch umbunden*. Zu περιεδ. vrgl. Hiob 12, 8. *Plut. Mor.* p. 825. E. — λέγει αὐτοῖς) zu den Anwesenden überhaupt wie V. 39. *Lasset ihn hinweggehen* (vrgl. 18, 8.). So völlig wieder gekräftiget war er erstanden. Aber alles weitere Aufsehen sollte nun vermieden werden.

*Anmerkung. Ueber die Geschichte der Auferweckung des Lazar., welche der Höhepunkt der Wunderthätigkeit des Herrn ist, ist zu merken: 1) Die Annahme eines Scheintodes (Paulus, Gabler in s. Journ. f. auserl. theol. Lit. III. p. 235 ff., Ammon L. J. III. p. 128., Kern in d. Tüb. Zeitschr. 1839. 1. p. 182., Schweizer p. 153 ff.) streitet entschieden gegen die Darstellung und Absicht des durch sinnige Zartheit, Sicherheit und Wahrheit ausgezeichneten Berichts und gegen den Charakter Jesu selbst. 2) Die Auflösung der Geschichte in ein wunderliches Missverständniß, wornach entweder ein Gespräch Christi mit den beiden Frauen bei dem Tode des Lazar. über die Auferstehung zur Wundererzählung ausgebildet (Weisse II. p. 260 ff.), oder diese mit der Erweckungsgeschichte des (scheinotden) Jünglings zu Nain (welches eine Abkürzung des Namens Bethanien sei) verwechselt worden (Gfrörer Heiligth. u. Wahrh. p. 311 ff.); dergleichen die Vermuthung, dass der Lazarus der Parabel Luk. 16. in der Ephesinischen Ueberlieferung in einen von Jesu auferweckten Lazarus verwandelt worden sei (Schenkel), ist voll Willkür und Gewaltsamkeit, und mit der Aechtheit des Evang. schlechthin unvereinbar. 3) Die völlige Vernichtung der Geschichte zu einem Mythos (Strauss) ist Folge von Voraussetzungen, welche grade bei dieser so ausführlichen und einzigartigen Darstellung *) die Spitze der Kühnheit und des Machtspruchs erreichen, um in Missdeutungen einzelner Züge innere Unwahrscheinlichkeiten und sonst den Mangel äusserer Beglaubigung an der Erzählung aufzuweisen. 4) Die Subjectivirung des Ereignisses, wornach es eine vom Schriftsteller selbst gebildete **) Form zur Darstellung der Idee von der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ Christi sein soll (Baur p. 191 ff.), welche sich erst dann recht zu erkennen gebe, wenn sie sich auch in ihrer den Tod negirenden Macht bethätige (vgl. Keim Gesch. J. I. p. 132.), macht aus dem Wunder der Geschichte ein Wunder der Production des zweiten Jahrhunderts, eine Schöpfung*

*) Ewald Gesch. Chr. p. 484.: „Keine Erzählung dieses Ap. durchwallt eine so tiefe Gluth und springende Lebendigkeit der Darstellung, als eben diese, wo er es unternimmt, das Zittern dieses Lebens um das Leben des Freundes, seinen Kampf mit den Finsternissen der Welt auch hierin, und seine dennoch Alles überragende, von vorn bis zuletzt ungetrübte Siegesruhe und Siegesfreudigkeit in einem grossen Bilde zu zeichnen. Dazwischen drängen sich die noch höheren Laute des Bewusstseins der Messianischen Herrlichkeit und ihrer gewaltigen Bewährung.“

**) Dieses Selbstgebilde soll nach Baur p. 247. eine Steigerung der (zwei) synoptischen Todtenerweckungen sein (vgl. Scholten); „der Superlativ zu den unteren Graden, auf welchen die Synoptiker stehen bleiben.“ Der Name Lazarus sei sinnig aus der Parabel Luk. 16. entnommen. Der wesentliche Inhalt der Erzählung sei V. 25., alles Andere sei unwesentliche Form.

der Idee in einer Zeit, welche die Bedingungen zu ganz anderen Erzeugnissen in sich trug. Grade die *künstlerische* Darstellung, welche im Berichte dieses letzten und grössten Wunders am vollendetsten hervortritt, ist nur aus der eigenen tiefen und theilnehmenden Erinnerung begreiflich, welche die Wahrheit und Wirklichkeit des Hergangs mit ganz besonderer Lebendigkeit, Treue und Begeisterung auch in ihren feinsten Zügen bewahrt und gepflegt hatte. Keine Erzählung des N. T. trägt so vollendet das Gepräge des Gegentheils späterer Dichtung. Aber bei keiner war auch die Gluth der Hoffnung auf die Messianische Vollendung so unmittelbar wirksam, um jeden Zug der Erinnerung zu erhalten und zu beleben. Diess auch gegen *Weizsäck*. p. 528., welcher es dahin gestellt sein lässt, in wie weit das von ihm angenommene *allegorische* Moment der Erzählung, die Darstellung der Lehre nämlich, dass die Gläubigen das ewige Leben haben, an *Thatsächliches* anknüpfe. So geräth aber mit idealer Voraussetzung auch die bestbezeugte Geschichte auf den Sterbe-Etat des Zweifels *a priori*. Und welche unglaubliche Höhe der Kunst allegorischer Geschichtsbildung müsste man dem Verf. zutrauen! Doch scheint auch *Holtzmann* (Judenth. u. Christenth. p. 657.) nur eine Allegorie („lebendige Hieroglyphen“) zu meinen. 5) Befremdend erscheint zwar, dass die *Synoptiker* von der *Erweckung des Lazarus* schweigen, da dieselbe an sich so überzeugungsmächtig *) und auf die letzte Entwicklung des Lebens Jesu so einflussreich war. Allein diess ist nicht unerklärlich (*Brückn.*), sondern hängt mit der ganzen unterscheidenden Eigenthümlichkeit des Joh. zusammen, und das gegen *diesen* gebrauchte argumentum e silentio müsste, die Aechtheit des Evangel. zugestanden, vielmehr gegen die Synoptiker sich kehren, wenn ihr Schweigen nur als die Folge ihrer Unbekanntschaft mit der Geschichte (*Lücke, de Wette, Baur*) begreiflich wäre. Begreiflich aber ist dieses Schweigen nicht aus der Annahme schonender Rücksichtnahme auf die Bethanische Familie (*Epiphan., Grot., Wetst.* z. 12, 10., *Herder, Schulthess, Olsh., Bauml., Godet*; so auch, mit ausmalender Phantasie, *Lange* L. J. II. 2. p. 1133 f.), womit man, selbst abgesehen davon, dass auch Luk. nur wenige Jahre früher als Joh. und erst nach der Zerstörung Jerus. schrieb, etwas dem Sinn und Geist jener frühen Christenzeit beispiellos Zuwiderlaufendes, und zwar ganz willkürlich setzt **). Eben so wenig daraus.

*) Bekannt ist, was selbst *Spinoza* (nach *Baile Dict.*) gestanden haben soll: que s'il eût pu se persuader la resurrection de Lazare, il auroit brisé en pièces tout son système, et auroit embrassé sans répugnance la foi ordinaire des Chrétiens.“

**) Es hätte ja genügt, statt der Verschweigung der ganzen Geschichte, nur die *Namen* nicht zu nennen, wie beim Schwerdtschlage

dass der tiefe und geheimnissvolle Charakter der Geschichte sie in die Classe des zur speciellen Mission des mit Jesu vertrautesten Evangelisten Gehörenden versetzt habe (*Hengstenb.**)), wie schon deshalb nicht anzunehmen ist, weil auch die synoptischen Todtenerweckungen nicht weniger tief und geheimnissvoll sind, was ja in den *Thatsachen selbst* liegt. Begreiflich ist vielmehr jenes Schweigen der Synoptiker nur durch die Beachtung, wie letztere einen dermaassen begränzten Kreis ihrer Berichte inne halten, dass sie, bevor sie mit dem Einzuge Christi in Jerus. (Matth. 21. u. Parall.), also mit der s. g. Leidenswoche den Schauplatz der letzten Entwicklung eröffnen, von der Wirksamkeit des Herrn in der Hauptstadt und dessen nächster Umgebung nichts aufgenommen haben, sondern sich bis dahin lediglich auf die Galiläische und überhaupt von Jerus. entferntere Thätigkeit Jesu beschränken (das geographisch nächste Wunderwerk ist noch die Blindenheilung zu Jericho Matth. 20, 29 ff.). Diess ist, wie ihre Evangelien thatsächlich beweisen, das *bemessene Gebiet*, auf welches die ältere evangelische Geschichtschreibung ihre Aufgabe und Ausführung beschränkte, und dieses Gebiet schloss die Galiläischen Todtenerweckungen *ein*, aber die des Lazarus *aus*, wie hingegen umgekehrt Johannes, aus den verschiedenen Classen von Wundern Eins auswählend, von den Todtenerweckungen nicht eine Galiläische, sondern diejenige erkor, welche jenseit jenes ältern Geschichtsschauplatzes lag und auf's Engste mit dem letzten grossen Ablauf der Geschichte zusammenbing. So hat er allerdings auch hierdurch, wie überhaupt durch seine Berichte aus dem Judäischen Wirken des Herrn, einen wesentlichen Mangel der ältern evangelischen Erzählung ergänzt. Die bei den Synoptikern zweifellos anzunehmende Bekanntschaft mit der Auferweckung des Lazarus lässt ihr Schweigen von dieser nicht als unverantwortlich (Einwurf *Baur's*) erscheinen, sondern eben nur als Folge jener Schranke, welche sich die ältere evangelische Geschichtschreibung gesteckt hatte, so dass diese weder von dem damaligen Aufenthalte Jesu in Bethanien noch von seinem nachfolgenden Verweilen in Ephraim etwas enthält, den Messianischen

des Petrus. Und meint man denn, dass, als die Synoptiker schrieben (30 Jahre und länger nach dem Lazarus-Ereigniss), der Mordrathschlag 12, 10. noch zu fürchten war? Weiss man, dass so spät Lazar. u. seine Schwestern noch am Leben waren?

*) So auch *Philippi* der Eingang des Joh. Ev. 1866. p. 11 f. Er meint: *Matth.* habe nichts von dem erzählt, was dem *Joh.* aufgespart war; er habe *gewusst*, dass auch *dieser* sein Evang. schreiben werde. Eine derartige classificirte Stoffvertheilung ist schon an sich nach dem Geiste der apostolischen Zeit sehr unwahrscheinlich, auch abgesehen davon dass das erste Evangel. in seiner jetzigen Gestalt nicht aus den Händen des Ap. hervorgegangen sein kann.

Einzug Jesu aber von Jericho aus dirigirt mit Ausschluss eines Herbergens in der Bethanischen Familie; vrgl. z. Matth. 21, 1. Anm. 6) Dass bei der Anklage und Verurtheilung Jesu kein Gebrauch von diesem Wunder gemacht wurde, weder gegen noch für ihn (von *Strauss* u. bes. von *Weisse* benutzt), kann nicht wider die Geschichtlichkeit desselben zeugen, da die Juden klug genug waren, ihrer Klage die *politische* Natur zu geben, und da die Jünger nicht für Jesum eintreten *konnten*, er selbst auf eine nähere Selbstvertheidigung sich nicht einlassen *wollte*, Pilatus aber als Richter, wenn er auch von der That gehört und sich dafür interessirt hätte, doch nicht befugt war, sie in die Untersuchung hineinzuziehen, weil sie weder als Begründung noch als Widerlegung des Klagepunkts vorgebracht war. Hätte übrigens der Evangelist diese Geschichte nur zur Einleitung des folgenden Einzugs u. s. w. hingestellt (*Keim*), so würde er am wenigsten Anlass gehabt haben, die weitere Entwicklung ohne Bezugnahme auf sie zu lassen. 7) Die Unmöglichkeit einer wirklichen Todtenerweckung ist relativ, nicht absolut (wie Jesu eigene Auferstehung zeigt¹), und kann einen aprioristischen Gegenbeweis, auch abgesehen davon, dass das ἡδὴ ὄζει nur auf einem wenn auch noch so wahrscheinlichen Schlusse beruht, nicht abgeben, wo, wie hier, der Wirkende der Träger der *göttlichen ζωή* ist. Allerdings schreibt er *Gotte* die Wirkung zu; aber das trifft alle seine Wunder, die ja ἔργα τοῦ πατρὸς waren, und Christus war der Vollzieher durch Gottes Kraft. Es ist daher eine unrichtig ablehnende Motion *Schleierm.* (L. J. p. 233.), Christum mit Ausnahme der festen Ueberzeugung, dass das, was er bat, auch von Gott geschehen werde, *ausser den Bereich des Wunders* kommen zu lassen. *Christus* ist's der den Lazar. erweckte, V. 11., aber auch darin ein ἔργον sehen liess ἐκ τοῦ πατρὸς, 10, 33.

V. 45 f. Diess Ereigniss hat einen überwältigenden Eindruck auf die Gegnerschaft Jesu, auf die Ἰουδαῖοι gemacht. Viele aus den Ἰουδαίοις, die nämlich, welche zur Maria gekommen waren und die That Jesu gesehen hatten, wurden gläubig an ihn. Etliche aber auch von ihnen (aus diesen Gläubiggewordenen) gingen hinweg (von der Stelle des Wunderwerks) zu den Pharisäern, und sagten ihnen u. s. w., — aber in *wohlmeinendem* Sinne, um sie über die That in die rechte Kenntniss zu setzen und ihnen das Wunder zu bezeugen (vrgl. *Orig.*). Die *gewöhnliche* Fassung findet hier *zwei Theile der zur Maria gekommenen Ἰουδαῖοι*; viele von ihnen seien *gläubig* geworden, Etliche aber *ungläubig* geblieben, und diese hätten Jesum in bösllicher Absicht (als Goeten, meint *Euth. Zig.*; als Sacrilegus,

der den Leichnam ausgegraben, meinte *Theophyl.*; als *gefährlichen Menschen*, meinten die Meisten) bei den Pharis. angegeben, oder auch nur in *der* Absicht die That mitgetheilt, um sich ein Urtheil darüber zu erholen (*Luthardt*). Der Irrthum dieser Fassung liegt in der Nichtbeachtung dessen, dass Joh. nicht geschrieben hat: τῶν ἐλθόντων (wie D. liest), sondern οἱ ἐλθόντες etc., so dass ἐκ τῶν Ἰουδαίων *allgemein* gesagt ist, von den Ἰουδαίοις *überhaupt*, und οἱ ἐλθόντες (ἢ, *qui* etc.) die πολλοί *näher bestimmt*, für *τινές* V. 26. aber nun keine *anderen*, keine *nicht* gläubig Gewordene übrig bleiben, da ἀπῆλθον anzeigt, dass sie *vom Platze weg* zu den Pharis. gingen, im Vorigen aber nur zur *Maria gekommene* Juden erwähnt sind. Mit Recht haben *Lachm.* u. *Tisch.* nach Ἰουδ. ein Komma gesetzt. — πρὸς τὴν Μαρίαν aus demselben Grunde wie V. 1. *zuerst*, hier kurz *allein* genannt. Sonderbar trägt *Hengstenb.* einen Gegensatz gegen die nur um *Simon's* willen Gekommenen ein. S. z. V. 1 f.

V. 47 f. Jetzt, da Jesus selbst nach dem Zeugniß seiner früheren Gegner sogar einen Todten erweckt hat, wird den Pharisäern die Sache doch zu arg, um ein längeres Zusehen ohne entscheidendes Einschreiten zu gestatten. Die *Oberpriester* (denen sie also Mittheilung gemacht haben) und *sie selbst* bringen eine *Rathssitzung* zusammen, d. i. eine Sitzung des Sanhedrin. Zu συνάγ. συνέδρ. vrgl. Diod. Sic. 2, 25. Nicht zu übersetzen: sie versammelten *den Sanhedrin*. So müsste, wie überall, wo dieser mit συνέδρ. ausgedrückt wird, der Artikel dabeistehen. — τί ποιοῦμεν *was thun wir?* Der *Indicat.* ist gesetzt (s. *Stallb.* ad Plat. Symp. p. 176. A.); denn dass *jetzt bestimmt* etwas geschehen müsse, war unzweifelhaft. Vrgl. Act. 4, 15 f. — ὅτι) das einfache *da*, als *Grundangabe* der Frage. — οὗτος ὁ ἄνθρωπος) verächtlich. — οὕτω) ohne dass eingeschritten wird. — καὶ ἐλεύσονται etc.) so fürchten sie nach der *politisch-Messianischen* Vorstellung. Vrgl. 6, 15. Und sie fürchten es *wirklich* (gegen *Strauss*, *Weisse*, welche hier eine Erdichtung sehen); sie spiegeln sich's auch nicht bloß vor (*Luthardt*), noch wollen sie ihrem eigentlichen Motiv (dem Neid, Matth. 27, 18.) nur eine andere Färbung geben (*Calvin*, *Hengstenb.*). Jetzt, wo sie den letzten Ausbruch vor Augen sahen, musste sich ihre Berechnung nothwendig nach dem *Volksbegriffe* vom Messias gestalten und nach den Wirkungen, welche dieser Begriff auf die Masse hervorbringen werde (Aufruhr u. s. w.). — ἀροῦσιν) *wegnehmen* werden sie (*tollent*, *Vulg.*), nicht

gleich ἀπολέσουσιν (*Euth. Zig., Beza, Grot., Lücke, de Wette, Tholuck, Hengstenb. u. M.*), was zu dem egoistischen Sinne, der die Entziehung der *eigenen Macht* besorgt, weniger passt. Gut *Nonnus: ἀφαρπάξουσιν. — ἡμῶν* dem *Ῥωμαῖοι* correlat, mit dem Nachdrucke des *Egoismus* vorangestellt, doch nicht als Genit. der Trennung (von uns weg), da ein solcher bei αἶρω nur dichterisch ist (*Kühner* II. p. 160.), sondern: die *uns gehörige* Stätte und Nation. — τὸν τέπον) ist lediglich aus dem nachdrücklichen ἡμῶν zu bestimmen: *unsere Stätte*, d. i. die heilige Stadt (*Chrys., Grot., Ewald, Baeuml., Godet*), die Residenz des Sanhedrin und der ganzen Hierarchie. Daher weder: *das Land* (so die Meisten, wie *Luther: „Land und Leute“*), noch: der Tempel (*Maldonat., Lücke, de Wette, Maier, B. Crus., Hengstenb.*). Letzteres ist weder durch Act. 6, 13. noch durch Stellen wie 3. Esr. 8, 78. 2. Makk. 5, 19. Matth. 23, 38. zu belegen. Die Sanhedristen besorgen, es würden die Römer, die ja die hierarchische Verfassung der Juden und das geistlich bürgerliche Schalten und Walten des Sanhedrin grossentheils noch belassen hatten, in Jerusalem einrücken und die Stadt sowohl als auch das Volk (ἔθνος, Luk. 23, 2. Act. 10, 22. al.) dem Regimente des Sanhedrin, weil er so schlecht Ordnung zu halten wisse, entnehmen.

V. 49 f. Kaiaphas aber löst diese Frage der Rathlosigkeit, wegen letzterer die Collegen tadelnd, da die zu ergreifende Maassnahme von den Verhältnissen klar an die Hand gegeben sei. — εἰς τις) *unus quidam*. Vrgl. Mark. 14, 47. 51. al. *Bernhardy* p. 442. Dieser Eine wusste Rath. — Καὶ ἄφας) s. z. Matth. 26, 3. Luk. 3, 2. — τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου) Er war Hoherpriester *jenes Jahres*. Die Vor- und Folgezeit wird unberücksichtigt gelassen, aber auch nicht verneint, sondern eben nur *jenes merkwürdige verhügnissvolle Jahr* hervorgehoben. Vrgl. 18, 13. Die Meinung von einem jährlichen Wechsel des Amtes liesse sich (gegen *Bretschn., Strauss, Schenkel, Scholten*) selbst einem Pseudo-Johannes bei seiner sonst hervortretenden Bekanntschaft mit den Jüdischen Verhältnissen nicht zutrauen; die Berufung *darauf* aber, dass die Hohenpriester in jenen Zeiten oft wechselten und grade vor Kaiaphas mehrere nur ein Jahr im Amte waren, *Joseph. Antt.* 18, 2, 2. (*Hengstenb.*), passt am wenigsten eben auf Kaiaphas, der schon seit 25. n. Chr. regierte. Auch die Annahme einer nach *Privat-Uebereinkunft* geschehenen abwechselnden Amtirung des *Hannas* und Kaiaphas (vrgl. z.

Luk. 1. 1.; so *Baur*, diese Ansicht dem Pseudo-Johannes leihend, u. *Maier* *)) ist so rein willkürlich (s. *Bleek* p. 257.), wie die vermeintliche Hindeutung auf die wechselnden *Asiarchen* (*Gfrörer*). — ὑμεῖς ihr Leute. — οὐκ οἶδατε οὐδέν dass ihr noch fragen könnet: τί ποιοῦμεν. — οὐδὲ λογιζ. (s. d. krit. Anm.): noch erwäget ihr, dass u. s. w. Die unhöfliche stolze Art dieser Rede ist überhaupt *leidenschaftlich*, nicht grade die Weise (*Joseph. Bell.* 2, 8, 14.) des *Sadducäerthums* (*Hengstenb.*, *Godet*); aus Act. 5, 17. erhellt gar nicht, dass *Kaiaphas* ein *Sadducäer* war. — ἡμῖν uns Sanhedristen. — In συμφέρει, ἵνα spricht sich wie 16, 7. der Gedanke der göttlichen Bestimmung aus: dass es uns frommt, es müsse *Ein Mensch sterben* u. s. w. — ὑπέρ in commodum, damit es vor dem drohenden Verderben V. 48. bewahrt werde. — ἀπόληται durch Unterjochung und Aufhebung der volksthümlich selbstständigen Existenz. — Beachte den Wechsel von ἔθνος (das Volk als *Nation*) und λαός (d. V. als politische, hier theokratische *Gemeinschaft*). -- Der Grundsatz selbst, welcher an sich sittlich und edel sein kann, ist im Sinne der ungöttlichsten selbstsüchtigsten Politik gesprochen. Aehnliche Aussprüche s. b. *Schoettg.* u. *Wetst.* Die Scene auf eine *Sage* unter den Christen zurückzuführen (*Weizsäcker*), widerstreitet dem angelegentlichen Berichte des Evang.

V. 51 f. Bemerkung des Joh., dass *Kaiaphas* diess aus eigener Selbstbestimmung nicht gesprochen, sondern mit diesen verhängnissvollen Worten vermöge des in jenem Jahre geführten Oberpriesteramtes unwillkürlich eine *Weissagung* von sich gegeben habe **). — Der Oberpriester galt in altisraelitischer Zeit als Träger des göttlichen Orakels, als Organ der Offenbarung göttlichen Entscheids ***), welche ihm durch Befragen des Urim und Thummim zu Theil werde (Ex. 28, 30. Num. 27, 21.). Diese Befragung war zwar in späterer Zeit verschwunden (*Joseph. Antt.* 3, 8, 9.), wie die Oberpriesterwürde überhaupt allmählich von ihrer

*) Hieher gehört auch die Meinung von *Ebrard* (z. *Olsh.*). Beide hätten in der Darbringung des jährlichen Versöhnungsofers mit einander abgewechselt. Dass in jenem Jahre diese Function den *Kaiaphas* traf, wolle Joh. sagen. Aber er sagt es nicht.

**) Es ist hier der Begriff einer *unbewussten* Weissagung, sofern das, was *Kaiaphas* in einem andern Sinne sprach, doch nach göttlicher Leitung Wesen und Zweck des Erlösungstodes *typisch* darstellen musste. S. *Düsterdieck* de rei propheticae natura ethica, Gött. 1852. p. 76.

***) S. überh. *Ewald* Alterth. p. 385. *Keil* Arch. I. p. 182.

Glorie herabgesunken war; doch findet sich noch im prophetischen Zeitalter der Glaube an den hohepriesterlichen Prophetismus (Hos. 3, 4.), wie denn auch bei Joseph. Antt. 6, 6, 3. die Vorstellung vom alten Hohenpriesterthum als dem Träger des Orakels hervortritt, und Philo de creat. princ. II. p. 367. wenigstens den *wahren* Priester als Propheten darstellt, mithin das Verhältniss idealisirt. Sonach lag es, im Anschluss an jene noch nicht untergegangene altheilige Erinnerung und in unverlorener Hochachtung des oberpriesterlichen Amtes dem frommen Nachdenken des Joh. über jene denkwürdigen Worte, welche auf den Opfertod Jesu treffend passten, nahe genug, in ihnen eine ohne eigenes Wissen und Wollen ausgesprochene Enthüllung des göttlichen Rathschlusses, und zwar nicht etwa mit einer „heiligen Ironie“ (*Ebrard*), zu finden. Dabei hat auch das ausserordentliche *Jahr*, in welchem der Sprecher das heilige Amt bekleidete, das Urtheil mit bestimmt, da, wenn zu irgend einer Zeit, gewiss grade in diesem Jahre, wo Gott die Vollziehung seines Heilsrathes durch den Sühntod seines Sohnes vorhatte, eine Offenbarung durch das oberpriesterliche Organ denkbar erschien. Allerdings hat ἀρχιερ. ὧν den Hauptnachdruck: aber τοῦ ἐνιαυτ. ἐκ. ist dabei wieder mit Bedeutsamkeit (nicht, wie *de Wette* meint, „gleichsam mechanisch“) wie V. 49. hinzugefügt *). Rabbinische Stellen von *unbewussten* Weissagungen s. b. *Schoettg.* p. 349. Der Begriff der Weissagung aber ist verschieden von dem der בַּת־קוֹל (gegen *de Wette*); vrgl. z. 12, 27 f. Letztere ist eine *himmlische* Offenbarungsstimme. — ὅτι nicht: *dass*, wornach das Folgende geradezu den *Inhalt* von προεφήτ. angeben würde, sondern: er sprach eine Weissagung aus *in Beziehung darauf dass* (2, 18. 9, 17. al.). Denn das Folgende geht über das, was die Worte des Kaiaphas besagen, *hinaus*. — ὑπὲρ τοῦ ἔθνους) Kaiaphas hatte gesagt: ὑπὲρ τοῦ λαοῦ; Johannes aber richtet sich nach dem *negativen* Theil von V. 50. (κ. μὴ ὅλ. τὸ ἔθνος ἀπόλ.), weil er den Juden die Heiden gegenüberstellen will, und diese Scheidung *nationell* ist. Vrgl. Luk. 7, 5. Joh. 18, 35.

*) Nach *Tholuck* soll τ. ἐνιαυτοῦ ἐκ. zu fassen sein, dass der Hohepriester selbst habe erklären müssen, in diesem Jahre werde ein grösseres und allgemeineres Gesamtopfer dargebracht werden, als das von ihm einmal im Jahre für das Volk dargebrachte (Hebr. 9, 7.). Aber wie kann diess in τ. ἐνιαυτοῦ ἐκ. liegen? zumal ἀρχιερεὺς etc. nur das προεφήτ. erklärlich machen soll, nicht aber vom Verhältniss des hohenpriesterlichen *Opfers* etwas aussagt. Diess auch gegen die ähnliche Eindeutung *Luthardt's* I. p. 87.

Zum *Besten* der Nation sollte Christus sterben; denn durch seinen Versöhnungstod sollten die Juden, denen *zunächst* das Messiasheil bestimmt war, 4, 22., mittelst des Glaubens der ewigen Heilsrettung theilhaftig werden. Aber der Zweck seines Todes ging noch weiter als auf die Juden: nicht zum Besten der *Nation* allein, sondern *um auch die zerstreuten Gotteskinder zusammenzubringen in Eins*. Das sind die *Heiden*, welche an ihn glauben und dadurch der Versöhnung theilhaftig, Kinder Gottes sind (1, 12.). Der Ausdruck ist *prophetisch* und eben so wie 10, 16. *proleptisch* *), nach neutestamentl. *prädestinianischem* Gesichtspunkte (Rom. 9, 24 ff. 15, 27. Gal. 3, 14. Eph. 1, 9 ff. Rom. 8, 29 f. 11, 25 f. 16, 25 f. Eph. 3, 4 ff. Kol. 1, 27. Act. 13, 48. 18, 10.), von welchem aus sie als diejenigen erscheinen, die behuf ihres Eintritts in die Kindschaft von Gott gezogen (6, 44.), vom Vater dem Sohne gegeben (6, 37.) und mit der innern Bereitschaft begabt werden (6, 65.). Richtig *Euth. Zig.*: τέκνα μὲν οὖν τοῦ Θεοῦ τὰ ἔθνη ὠνόμασεν ὡς μέλλοντα γενέσθαι. Diess zugleich gegen *Hilgenfeld* Lehrbegr. p. 153. Evang. p. 297., nach welchem die Heiden als *natürliche* Gotteskinder, die es nicht erst durch das Christenthum *werden*, gemeint sein sollen (aber s. 1, 12. 3, 3. 6. al.). Eine *Gotteskindschaft* ausser Christo ist wider das N. T., nicht nur wie sie sich *Hilgenf.* gnostisch dualistisch zurechtlegt, sondern auch wie sie *Luthardt* denkt (vrgl. auch *Messner* Lehre der Ap. p. 330 f.), wenn er ihr Wesen nur auf das *Verlangen* nach Christo (*Tholuck, Weiss, Godet* auf die *Empfänglichkeit*) bezieht. Diess ist nur *Vorstufe* der Kindschaft. Das *Sammeln in Eins*, d. i. zu einer *Einheit*, zu einer ungetrennten Gemeinschaft, ist nicht *örtlich* gemeint, sondern bei ihrer örtlichen Zerstreutheit sollten sie in höherem Sinne vereinigt werden vermöge Eines Glaubens u. s. w. durch die *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος*, als *Eine Gemeinschaft ἐν Χριστῷ*. Treffend *Chrys.*: ἐν σῶμα ἐποίησεν· ὁ ἐν Πρώμῃ καθήμενος τοὺς Ἰνδοὺς μέλος εἶναι νομίζει ἑαυτοῦ. Die Vereinigung mit den gläubigen *Juden* (das *ποιεῖν τὰ ἀμφοτέρα ἐν*, Eph. 2, 14.) ist nicht hier, sondern 10, 16. gesagt; hier nur der christliche *Zusammenschluss* der zerstreuten *Heiden selbst*. Zum *Ausdrucke συνάγειν* (u. dergl.) εἰς ἓν vrgl. Plat. Phileb. p. 378. C. Eur. Or. 1640. Phoen. 465.

*) Gut *Calvin*: „Filius ergo Dei, etiam antequam vocentur, ab electione aestimat. qui fide tandem et sibi et aliis manifestari incipiunt.“

V. 53 f. *Οὖν*) in Folge dieses Wortes des Kaiaphas, welches durchdrang. — *ἵνα*) sie hielten Berathschlagungen mit einander, *damit* u. s. w., Matth. 26, 4. — *παρόρησ.*) frank und frei, 7, 4. — *ἐν τοῖς Ἰουδαίοις*) Er zog sich, da ihm jene Berathschlagungen des hohen Rathes, sei es durch Nikodemus, sei es sonst wie, bekannt geworden waren (*οὖν*), vom Verkehr mit den Jüdischen Gegnern zurück, und begab sich in das abgelegene Städtchen *Ephraim*, nach Euseb. 8 Millien, nach Hieron. 20 Millien (so auch *Ritter* XV. p. 465. XVI. p. 531 ff.) nordöstlich von Jerus., in Judäa, nach Joseph. Bell. 4, 9, 9. in der Nähe von Bethel, vrgl. 2. Chron. 13, 20. (nach d. Kri). Das jetzige Dorf *Taiyibeh* (s. *Robins.* II. p. 337 f.) ist es wegen dessen westlichen Lage schwerlich. *Hengstenb.* identificirt es ohne genügenden Grund mit Baal Hazor 2. Sam. 13, 23. und *Vaihinger* in *Herzog's* Encykl.) mit *עפרת* Jos. 18, 23. Der nordöstlichen Lage von Ephraim steht die Erwähnung der *Wüste* nicht entgegen, wie *Ebrard* meint; denn die Jüdische Wüste (d. i. *ἡ ἔρημος κατ' ἐξοχὴν*) zog sich bis in die Gegend von Jericho hinauf. — *εἰς τ. χώραν* etc.) Er entfernte sich *in das Land* (Gegensatz Jerusalem's, der Hauptstadt); dann eine nähere Bestimmung, wohin er sich zurückzog, nämlich: *nahe der Wüste*, und endlich bestimmte Angabe des Ortes: *nach einer Ephraim genannten Stadt*. Zu *χώρα* vrgl. Plat. Legg. 5. p. 745. C. 7. p. 817. A. Mark. 1, 5. Act. 26, 20. 3. Makk. 3, 1.

V. 55. *Ἦν δὲ ἐγγ. τ. πάσχα τ. Ἰ.*) Vrgl. 2, 13. 6, 4. — *ἐκ τῆς χώρας*) wie V. 45., also: *aus dem Lande* (Gegensatz gegen Jerus.), nicht: *aus jener Gegend* (*Grot.*, *Bengel*, *Olsh.*). — *ἵνα ἀγνίσ. ἑαυτ.*) bezieht sich auf die gesetzlichen, nach den Graden der levitischen Verunreinigungen sehr verschiedenen Selbstreinigungsgewohnheiten (Wassungen, Opfer u. a.), welche man in Anwendung des allgemeinen Grundsatzes, rein vor Gott zu treten (Gen. 35, 2. Ex. 19, 10 f.), behuf Erlangung der priesterlichen Reinsprechung vor Anfang des Festes vollendete, Num. 9, 10. 2. Chron. 30, 17 f. al. Vrgl. 18, 28. Man pilgerte deshalb je nach dem Bedürfniss zeitig *vor dem Feste*. S. *Lightf.* p. 1078. u. *Lampe*.

V. 56. Die Leute haben durch das Aufsehen, welches Jesus bereits so vielfach erregt hatte, und durch den Erlass ihrer geistlichen Oberen gegen ihn (V. 57.) ein lebhaftes Interesse daran gewonnen, ob er es wagen werde, wie früherhin zum Feste zu kommen. Ihre gespannte *Frage* ist

eine *Doppelfrage*: *Was dünket euch?* (dünket euch) *dass er gewisslich nicht kommen wird?* Da er mit Keinem von ihnen gepilgert, und noch nicht da ist, so wird unter ihnen sein Kommen stark *bezweifelt*. *Lücke*: was dünket euch (in Bezug darauf,) *dass* er nicht u. s. w. So würde aber das Nichtkommen schon als *gewiss* vorausgesetzt, was zu früh wäre. Die Fassung, dass er nicht *gekommen ist* (*Erasm.*, *Castal.*, *Paulus* u. M., nicht *Vulg.*), ist grammatisch falsch. *Hartung's* angeführte Stellen (Partikell. II. p. 156.) gehören nicht hieher *). S. *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 412. — *Auf dem Tempelplatze* verhandelt man die Frage, weil man hier sein Auftreten zu erwarten gehabt hätte; *ἐστηκότες* aber veranschaulicht die zusammenstehenden Gruppen.

V. 57. Mit dem erläuternden *δέ* (*καί* ist unächt) wird nun der besondere Umstand beigebracht, *weshalb* man sein Kommen so sehr bezweifelte. — *δεδώκεισαν*) nachdrücklich voran. Bereits gegeben waren die betreffenden oberlichen Vorschriften. — *ἵνα*) *Zweck* und somit Inhalt der *ἐντολαί*, deren Erlass als Frucht der Sitzung V. 47 ff. und der weiteren Berathschlagen V. 53. zu denken ist.

Kap. XII.

V. 1. *ὁ τεθνηκώς*) fehlt bei B. L. X. Sin. Verss. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Aber jene Zeugen sind hier um so weniger durchschlagend, als das Wort vor *ὃν ἐγ. ἐκ νεκρ.* *ὁ Ἰ.* völlig überflüssig erschien, und daher leicht übergangen ward. Zur Zusetzung war kein Grund. — V. 2. *ἀνακ. σὺν αὐτῷ*) *Elz.*: *συνανακ. αὐτῷ*, gegen entscheidende Zeugen. — V. 4. Statt *Ἰούδ.* *Σίμ. Ἰσακ.* hat *Tisch.* blos *Ἰούδας ὁ Ἰσακ.*, und zwar vor *εἰς*, nach B. L. Sin. Minusk. Verss., wobei jedoch die Stellung vor *εἰς* nicht gleich stark bezeugt ist. *Σίμωνος* ward nach 6, 71. 13, 2. 26. leicht zugesetzt. — V. 6. *εἶχεν καί*) B. D. L. Q. Sin. Minusk. Copt. Vulg. Or.: *ἔχων*. Stylistische Besserung. — V. 7. *εἰς τ. ἡμέρ. τ. ἐνταφ. μ. τετῆρ.*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *ἵνα εἰς τ. ἡμέρ. τ. ἐνταφ. μου τηρήσῃ*, nach entscheid. Zeugen. Unverstanden wurden die Worte nach dem Gedanken der Parallelen, besonders Mark. 14, 8., geändert. — V. 8. fehlt ganz bei D., und hätte bei stärkeren Gegenzeu-

*) Unrichtig führt *Tholuck* (welcher übrigens unsere Fassung befolgt) Polyb. 3, 111, 1. an. Dasselbst steht ja *μή* mit *Perf.* ganz wie Gal. 4, 11.

gen den Verdacht, aus Matth. 26, 11. Mark. 14, 7. eingekommen zu sein, wenn er *vor ἄφες* etc. stände, und die charakteristische Wortstellung wie bei den Synoptikern (*πάντοτε* voran) hätte. — V. 13. *ἐκράζον* *Lachm.* u. *Tisch.*, *ἐκράυγαζον*, nach überwiegenden Zeugen. Die Recepta ist aus Matth. u. Mark. — V. 15. *θύγατερ* *θυγάτηρ* (*Lachm.*, *Tisch.*) ist so entschieden bezeugt, dass der an sich schon sich leicht eindringende Vocativ aus LXX. Zach. 9, 9. herzuleiten ist. — V. 17. *ὅτι* Die Zeugen sind zwischen *ὅτι* und *ὅτε* (*Tisch.*) sehr getheilt, doch ist letzteres (A. B. Q. Sin.) stärker bezeugt. Gleichwohl ist *ὅτι*, welches auch *Lachm.* hat, vorzuziehen; es ward, weil mechanisch zum Vorherigen *ὁ ὧν μετ' αὐτοῦ* gezogen, in *ὅτε* verwandelt. — V. 22. *καὶ πάλιν* *Lachm.* u. *Tisch.*: *ἔρχεται*, und dann vor *λέγουσιν*: *καί*, nach A. B. L. Minusk. Codd. d. It. Aeth. Richtig. Man schrieb zu dem wiederholten *ἔρχεται* das näherbestimmende *κ. πάλιν* hinzu (so Sin.). und als dieses später das Verb. verdrängt hatte, fiel auch das *καί* vor *λέγουσιν* als störend hinweg. Hätte man das Verb. glossematisch beigeschrieben, so würde man *ἔρχονται* gesetzt haben. — V. 25. Statt *ἀπολέσει* lies mit *Tisch.* *ἀπολλύει* nach B. L. Sin. etc. Das Futur. ist durch den Parallelismus eingekommen. — V. 26. *ἐάν τις* *Elz.*: *καὶ ἐάν τις*, gegen so erhebliche Zeugen, dass *καί* mit Recht schon von *Griesb.* getilgt ist. — V. 30. Die Stellung *ἡ φωνὴ αὕτη* (*Lachm.*, *Tisch.*) ist entschieden beglaubigt. — V. 31. Das erste *τούτου* fehlt bei zu schwachen Zeugen, um verworfen zu werden (*Griesb.*). — V. 35. *ἐν ὑμῖν* *Elz.*: *μεθ' ὑμῶν*, gegen überwiegende Zeugen. Interpretament. — V. 35. 36. Statt *ἕως* haben *Lachm.* u. *Tisch.* beides Mal *ὥς*, nach entscheidender Bezeugung. Das erste *ἕως* entstand durch den Endbuchstaben des vorhergehenden *περιπατεῖτε* um so leichter, je näher eine Erinnerung an 9, 4. dabei lag. Das zweite *ἕως* folgte dann von selbst, hat jedoch einige andere Zeugen (auch Sin.) als das erste. — V. 40. *ἐπιστραφ.* *Lachm.* u. *Tisch.*: *στραφ.*, nach B. D. Sin. 33. Das Compos. ist aus LXX. Jes. 6, 10. (daher auch viele Zeugen *ἐπιστρέψωσιν* haben). Dagegen ist *ἰάσσομαι* (so *Lachm.* u. *Tisch.*) statt *ἰάσωμαι* durch fast alle Majuskeln so entschieden bezeugt, dass es nicht aus den LXX. herzuleiten, sondern der Conjunct. als Gleichbildung mit dem Vorhergehenden anzusehen ist. — V. 41. *ὅτε* *Lachm.* u. *Tisch.* nach entscheid. Zeugen: *ὅτι*, welches unverstanden geändert wurde. — V. 47. *καὶ μὴ πιστεύσῃ* *Lachm.* u. *Tisch.*: *κ. μ. φυλάξῃ*, nach überwiegenden Zeugen, und richtig; denn *πιστ.* ist offenbar aus dem Vorherigen (V. 44. 46.) geflossen. Die Weglassung des *μὴ* bei D. u. Codd. It. erklärt sich aus der scheinbaren Paradoxie.

V. 1 f. *Ὁ ὅς* ist das einfach *wiederaufnehmende*, durch welches die Erzählung auf *Jesum*, den sie mit 11, 55. verlassen hat, *zurückkehrt*. Eine Folgerung aus 11, 57. anzunehmen, so dass man ihn entweder seiner Sicherheit, oder der Nähe Jerusalem's wegen (*Luthardt*: „so bewusst und frei ging er dem Tode entgegen“) und zur Beschämung der 11, 55—57. erwähnten Gedanken (*Hengstenb.*), als ob *δέ* oder *ἀλλά* stände, nach Bethanien gehen lässt, hat im Texte keine Andeutung. — *πρὸ ἑξ. ἡμ. τοῦ π.* *sechs Tage vor dem Passah*. Vrgl. Amos 1, 1. Oft so bei Plutarch, Appian, Joseph. S. *Kypke* I. p. 393 f. Analog bei *Raumbestimmungen* wie 11, 18. Kein Latinismus. Zur *Berechnung* der sechs Tage ist zu beachten, dass, da der 14. Nisan, an dessen Abend das Passahmahl gehalten wurde, schon ganz zum Feste gezählt zu werden pflegte (s. z. Matth. 26, 17.) und daher auch schon *ἡμέρα τοῦ πάσχα* genannt wurde (s. Einl. §. 2.), als der *erste* Tag vor dem Passah am natürlichsten der 13. Nisan anzunehmen ist, mithin als der *sechste*: der 8. Nisan, d. i. (da der 14. Nisan, an welchem Jesus nach Joh. starb, ein *Freitag* war) der *Sonnabend* vor Ostern. So auch *Ebrard*, *Godet* und *Ewald* Gesch. Chr. p. 511., welcher jedoch in d. Johann. Schr. I. p. 329. ohne genügenden Grund schon den Abend vorher wahrscheinlich findet, so dass Joh. gleich den vollen Tag des Aufenthalts nenne, womit im Wesentlichen auch *Godet* stimmt. Nach den *Synoptikern* aber, weil diese den 14. Nisan einen Donnerstag sein lassen, wäre es der *Freitag* vor Ostern gewesen *). Gegen jene Annahme des *Sonnabends* als Ankunftstages ist das Gesetz des Sabbathsweges (s. z. Matth. 24, 20.) kein Hinderniss (gegen *Grot.*, *Tholuck*, *Wieseler* u. M.), da nicht erhellt, *von wo aus* Jesus an jenem Tage gegangen; er kann ja aus einem *sehr nahe* gelegenen Orte gekommen sein. *Andere*, den 14. Nisan als den ersten Tag vor Ostern rechnend, betrachten den 9. Nisan als Ankunftstag **). Noch *Andere*, sogar den 15. Ni-

*) wie auch *Wieseler*, *Hengstenb.* u. A. annehmen, welche (s. z. 18, 28.) den Bericht des Joh. hinsichtlich des Todestages Jesu als übereinstimmend mit dem der Synoptiker ansehen.

**) Dieser müsste also nach der Berechnung, welche für den 8. Nisan den Sonnabend ergab, der *Sonntag* gewesen sein (*Hase*, *de Wette*). Hält man aber dafür, dass Joh. den Todestag nicht verschieden von den Synoptikern bestimme, so kommt, vom Donnerstag, den 14. Nisan, einschliessl. zurückgerechnet, der *Sonnabend* heraus (*Wichelhaus* u. M.). Als den 9. Nisan bestimmt übrigens den Ankunftstag in Bethanien ausdrücklich schon *Theophyl.*, neuerlich *Lücke* u. M.

san mitzählend, bekommen den 10. Nisan (Montag) heraus; so *Hilgenf.*, *Baur*, *Scholten*, wobei man das doppelte gegen die Geschichtlichkeit gerichtete Interesse hat, den Monatstag der Auswahl des Passahlammes (Ex. 12, 3.) und den Wochentag, welcher die christliche Osterwoche eröffnete, zu gewinnen, aus dieser Chronologie aber das secundäre Verhältniss unsers Evang. zu den synoptischen nachzuweisen. Doch rechnet auch *Baeuml.* so. — ἡ λθεν εἰς Βηθάνιαν) nach den Harmonisten (auch *Hengstenb.* und *Godet*) auf einem Umwege über Jericho, was sowohl zum Johanneischen als auch zum synoptischen Berichte (s. z. Matth. 21, 1.) unpassend ist. Schon mit der Notiz 11, 54. verträgt sich die Rückkehr über Jericho nicht, wo er ja durch die Blindenheilung und durch die Einkehr bei Zachaeus so viel Aufsehn erregte. — ὅπου ἦν Ἀάζαρος etc.) wegen der grossen Wichtigkeit der Sache ohne weitere besondere Absichtlichkeit, doch mit nachdrücklicher Umständlichkeit zugesetzt. — ἐποίησαν) nämlich die Bethanische Familie 11, 1 f., was aus dem folgenden κ. ἡ Μ. διηκ. erhellt *). Ueber diese und die sonstigen Verschiedenheiten von der Erzählung Matth. 26, 6 ff. Mark. 14, 3 ff., welche aber die Identität der (jedoch von Luk. 7, 36 ff. verschiedenen) Begebenheit nicht aufheben, s. z. Matth. 26, 6 ff. Die Eigenthümlichkeit des Johann. Berichts ist in der Augenzeugenschaft des Verfassers begründet, wird aber von *Baur* p. 256 ff. auf ein eklektisches und eigenmächtiges Verfahren aus ideellem Gesichtspunkte zurückgeführt, vrgl. auch *Hilgenf.* — ὁ δὲ Ἀάζαρος εἰς ἦν etc.) scheint zwar selbstverständlich (daher *Baeuml.* u. A. Simon den Aussätzigen als Gastgeber gemeint glauben);

*) Dass dieses Mahl noch an demselben Tage, also Sonnabends zur gewöhnlichen abendlichen Essenszeit zu setzen sei, ergibt sich daraus, dass erst V. 12. das ἐπαισιον folgt (gegen *Wichelh.* p. 153 f.). Der Sabbath steht nicht entgegen, da die zum Mahle etwa nöthig gewesenem Vorarbeiten bereits am Vortage geschehen sein konnten, wenn die Familie, was anzunehmen nahe genug liegt, wusste, dass Jesus komme. — Die Annahme aber, das Mahl sei ein *feierliches Banquet* gewesen, wobei *Godet* nach *Beng.* eine Gesellschaft Bethanischer Einwohner als Subject von ἐποίησαν einträgt, findet im Texte, wo ausser Jesu und den Jüngern nur die Familienglieder (keine sonstigen Theilnehmer) genannt werden, keinen Boden und hat das *Dienen* der Martha gegen sich, welches nur die gewöhnliche häusliche Bewirthung verräth, wenn auch die Dankbarkeit und Verehrung der Familie das ausdrücklich ihm gegebene Mahl reichlicher ausgestattet hatte, wohin die Bezeichnung δειπνον ποιῆν (Mark. 6, 21.) mit Dativ weist.

aber die *völlige Wiederherstellung* des Erweckten ist dem Joh. so wichtig, dass er ihn noch besonders als den jetzigen Tischgenossen seines Erweckers vorführt. Diess auch gegen *Märcker* a. a. O. p. 17.

V. 3 f. Die *grosse Quantität* der Salbe (12 Unzen) aus Ueberschwenglichkeit der Liebe zu erklären (*Olsh.*), ist willkürlich. Maria hat nicht *mit*, sondern *von* dem Pfunde (vgl. z. V. 7.) gesalbt. — Ueber *πιστικός* *), *ächt, ungefälscht*, s. z. Mark. 14, 3. — *πολυτίμου*) gehört zu *μύρου*, wie *πολυτελ.* Mark. 14, 3. — *τοὺς πόδας αὐτοῦ*) wegen der Correlation zu *ταῖς θριξίν αὐτῆς* wiederholt, zur Hervorhebung der grossen Liebe: mit ihren *Haaren* seine *Füsse*. — *ἐκ τῆς ὁσμῆς*) *ἐκ causal.* Vgl. Matth. 23, 25. Apoc. 8, 5. Plat. Phaedr. p. 235. C. Dem. 581. 26. al. — *εἰς ἐκ τ. μαθ. α.*) die Uebrigen stimmten nicht mit ihm; es war aber *Judas* u. s. w. — *ὁ μέλλων* etc.) Die Aeusserung stand ja schon in psychologischem Zusammenhange mit diesem *Verhängniss*, s. z. 6, 71.

V. 5 f. *Τριακοσίων*) Mark. 14, 5. stellt die Klimax der Ueberlieferung durch *ἐπάνω τριακ.* dar. Die *Preis*-Angabe selbst (etwa 120 Gulden rhein.) ist gewiss ursprünglich, nicht das unbestimmte *πολλοῦ* des Matth. 26, 9. — *πτωχοῖς*) ohne Artik.: *armen Leuten*. — *κ. τ. γλωσσ.* *εἶχε κ. τ. β. ἐβάστ.*) giebt dem allgemeinen *κλέπτῃς ἦν* die historische Bestimmtheit. Er hatte den Kasten, die Schatulle (s. über *γλωσσόκ.* 2. Chron. 24, 8. *Lobeck* ad Phryn. p. 98 f.), in Verwahrung, und trug das, was hineingeworfen ward, weg, d. i. er *entwendete* es. Diese nähere Sinnbestimmung des *βαστάζειν*, *auferre* (20, 15. Matth. 8, 17. Polyb. 1, 48, 2. al.), ergiebt der *Context.* S. *Krebs* Obs. p. 153. So *Orig.*, Codd. d. *It.*, *Nonn.*, *Theophyl.*, *Corn. a Lap.*, *Kypke*, *Krebs* u. M. auch *Maier*, *Grimm*, vgl. *Lange* **). Der Artikel bedeutet nicht, dass er *alle*

*) Wenn sich Joh. dieses Wort aus Markus angeeignet hat — was bei der Seltsamkeit desselben wahrscheinlich ist und ganz unwillkürlich geschehen sein kann — so zeigt diess noch keine schriftstellerische Abhängigkeit, und berechtigt nicht zu dem Verdachte, dass er auch die Sache aus dieser Quelle geschöpft habe (*Hilgenf.*). Sollte *πιστικός* Adject. eines Eigennamens sein (*Pistisch*), so fiel aller Anstoss von selbst hinweg. Vgl. z. Mark. 14, 3. Anm. 2. Auch *Goth.* hat *pistikeinis*.

**) welcher jedoch: *er griff an*, erklärt. Aber *angreifen* heisst *βαστάζειν* nur im Sinne von *ψηλαφᾶν* (*Suidas*). S. *Reisig* ad Soph. O. C. 1101. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 299. Und auch in diesem Sinne nur bei Tragikern.

Einlagen weggenommen habe (Einwand von *Lücke* u. M.), sondern geht auf die zu denkenden *einzelnen Fälle*, in denen das Eingelegte von ihm auf die Seite geschafft wurde. Die Erklärung *portabat* (*Vulg.*, *Luther*, *Beza* u. V. auch *Lücke*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Luthardt*, *Ebrard*, *Wichelhaus*, *Baeuml.*, *Godet*, *Hengstenb.*, *Ewald*; *Tholuck* schwankend) ergiebt ein selbstverständliches ganz tautologisches Moment. — Die *βαλλόμενα* waren Gaben der Freunde und Anhänger Jesu zum Lebensbedarf und zur mildthätigen Verwendung. Vrgl. Luk. 8, 3. Joh. 13, 29. Davon, dass die Jünger durch ihrer Hände Arbeit Erwerb getrieben und das Erworbene eingelegt hätten, ja Jesus selbst (Mark. 6, 3.), findet sich während seiner Lehramtszeit keine Spur. — Die Frage, weshalb Jesus dem Unredlichen die Cassenführung (die er freilich nach *Schenkel* wahrscheinlich gar nicht gehabt hat) nicht abgenommen habe, beantwortet sich nicht dahin, dass er ihm jeden Vorwand des Verraths habe abschneiden (*Ammon.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. M.), oder dass er in die Entwicklung seiner Sünden nicht gewaltsam habe eingreifen wollen (*Hengstenb.*); denn Beides würde sich nicht mit der pädagogischen Liebe des Herrn reimen. Eben so wenig auch dahin, dass Judas seine Diebereien bis vielleicht kurz vor dem Tode Jesu *unbemerkt* getrieben habe (*Lücke*), was mit dem höhern Wissen des Herrn 2, 25. vrgl. 6, 64. 71. unvereinbar wäre. Die Frage steht vielmehr im engsten Zusammenhange damit, wie Jesus überhaupt den Judas als Jünger annehmen konnte, wobei lediglich auf ein *göttliches Verhängniss* zurückzugehen ist, Act. 1, 16. 2, 23. Vrgl. d. Anm. nach 6, 70 f. Dass die Cassenführung nur durch *Uebereinkunft der Jünger unter einander* dem Judas überwiesen worden sei (*Godet*), ist eine ganz willkürlich ausweichende Annahme und würde die Zuständigkeit *Jesu* zum Einschreiten nicht einmal ausgeschlossen haben.

V. 7 f. Nach der *Recepta* sagt Jesus: „Eine höhere Bestimmung hat sie mit dem Narden-Oele (*αὐτό*) erfüllt; *um mich heute damit* (als wäre ich schon todt) *einzubalsamiren*, hat sie es (nicht für die Armen hergegeben, sondern) *aufgehoben*.“ Vrgl. z. Matth. 26, 12. Nach der richtigen Lesart aber (s. d. krit. Anm.): „Lass sie gewähren, *damit sie* (dieses Oel, wovon sie eben einen Theil zur Salbung meiner Füße gebraucht hat, nicht für die Armen hergebe, sondern) *für den Tag meiner Einbalsamirung* es (behuf derselben) *aufbewahre*.“ Treffend *Nonn.*: ὅσρα φυλάξῃ σώματος ἡμετέρου κειμήλιον, εἰσόκεν ἔλθῃ ἡμετέρων κτερέων

ἐπιτίμβιος ὥρη. Vrgl. auch *Baeuml.* Sonach ist die *ἡμέρα τοῦ ἔνταφ.* der *wirkliche, bevorstehende* Einbalsamirungstag, wogegen nach der *Recepta* der gegenwärtige Tag der Fuss-salbung *proleptisch* als der der Leichensalbung vorgestellt wäre. Der Gedanke der *Recepta* ist der der Synoptiker; der Johanneische hat die Vermuthung der Ursprünglichkeit, und bei der sinnigen Bedeutsamkeit beider ist doch der Johanneische dem Umstande, dass Maria *blos die Füße* gesalbt hat, entsprechender und keinesweges einer schlechten *Correctur* (*Hengstenb., Godet*) ähnlich. Der Umstand, dass hernachmals der Leichnam Jesu nicht wirklich gesalbt worden (*Mark. 16, 1.*), kann in einem so tief empfindungsreichen Spruch keinen Grund abgeben, die einfache Wortfassung zu verlassen. — *τηρεῖν* ist contextmässig (vrgl. 2, 10.) im Gegensatz gegen *ἐπράθη* V. 5. zu erklären, nicht aber durch die ganz willkürliche Annahme, dass die Salbe von der Bestattung des Lazarus übrig geblieben sei (*Kuinol* u. M.); *τηρήσῃ* aber von der Vergangenheit zu verstehen: damit sie dieselbe *aufbewahrt habe* (*B. Crus., Ebrard*), ist grammatisch falsch*). Nach *Ewald* ist *τηρεῖν* wie sonst von festlichen Gebräuchen (9, 16.) zu fassen: „*Lass sie, dass sie auf den Tag meiner Bestattung dieses so halte*“, so dass Jesus jenen Tag schon so gut wie den Tag seiner Bestattung angesehen wissen wolle, wo solche Sitte der Liebe sich zieme. Aber wegen *τηρεῖν* s. vorher; statt des unbestimmten *αὐτό*, *es*, aber würde man wenigstens *τοῦτο* erwarten müssen. — V. 8. Grund des mit *ἵνα* etc. Gesagten. — *μεθ' ἑαυτῶν* in eurer eigenen Umgebung, so dass ihr Almosen an Solche zu geben noch unmittelbare Gelegenheit genug habet. Uebrigens s. z. *Matth. 26, 11.*

V. 9—11. *Οὐν*) da Jesus so in der Nähe sich aufhielt. Der lebhatte Festpilgerverkehr förderte die Kundwerdung um so mehr. — *ἐκ τῶν Ἰουδαίων*) auch hier (vrgl. z. 11, 19.) nicht überhaupt von *Bewohnern Jerus.* (so *gewöhnlich*), sondern nach dem ständigen Gebrauch bei *Joh.*: von der *Jüdischen Gegnerschaft*. Sie kamen *nicht um Jesu allein willen*, um ihn weiter zu beobachten, sondern *um auch den Lazarus zu sehen*, und sich von seiner wirklichen und fortdauernden Wiederbelebung zu überzeugen. Da aber *Viele* von den *Ἰουδαίοις* um des Lazarus

*) Die Modification dieser Fassung bei *Luthardt*: „Lass sie in Ruhe darüber, dass sie die Salbe in der (wenn auch unbewussten) Absicht für mich aufbewahrt hat, um sie zur Vorausabbildung des Tages meiner Einbalsamirung aufzubewahren“, — ist eine sprachliche Unmöglichkeit. Aehnlich aber *Beng.*

willen davongingen (aus Jerus.), und *gläubig* wurden an Jesum, rathschlagten die Oberpriester (d. i. zwar nicht der Sanhedrin als solcher überhaupt, wohl aber derjenige Theil desselben, welcher seine hierarchische Spitze ausmachte), um auch den Lazarus zu tödten. Wir haben also hier den Gegensatz, dass der Anblick des Lazarus Viele von der bisherigen Opposition zum Glauben überwältiget (vrgl. schon 11, 45.), und dass dagegen die äusserste Rechte der Hierarchie desto energischer entgegenzuwirken gewillt ist. — ἡλθον) noch Sonnabend Abends und Sonntags. Der *Volkszug* geschah dann Sonntags (V. 12.). — ἐβουλ. δέ) einfache Fortführung der Erzählung, daher weder δέ *nämlich*, noch ἐβουλ. wie *Plusquamperf.* zu fassen (*Tholuck*). — οἱ ἀρχιερ.) Es lag ja im *hierarchischen* Interesse (nicht grade im *sadducäischen*, Act. 5, 17., wie *Lampe* meinte, da hier die Oberpriester *als solche* überhaupt, nicht nach ihrer etwaigen *Secten-Richtung* aufgeführt werden), auch den lebendigen Selbstzeugen, an welchem das Wunder geschehen, nicht blos den Wunderthäter selbst, aus dem Wege zu schaffen. So handelt die tyrannische Macht consequent, um, wie sie meint, auch das Gedächtniss der Sache hinwegzuräumen. „Praeceptum est malitia et semper ultra rapit“, *Grot.* — ὑπῆγον) nicht: *sie fielen ab* (*Corn. a Lap., Lampe, Paulus*), was ohne nähere Bestimmung nicht im Worte liegt, wohl aber: *sie machten sich fort, sie entfernten sich*; so viel Anziehungskraft hatte die Sache für sie, und dann *folgte* der Abfall. — Die gesperrte Stellung: πολλοὶ — τῶν Ἰουδαίων hebt beide Momente nachdrücklich hervor.

V. 12 f. Τῇ ἐπαύρ.) nach dem V. 1. bezeichneten Tage, mithin Sonntags (*Palmarum*), nicht: nach der Berathung V. 10 f. (*Ebrard* z. *Olsh.* Leidensgesch. p. 36.). — ὅχλ. πολ. etc.) also unbefangene Festpilger, nicht wieder Ἰουδαῖοι. — ἀκούσαντες) vielleicht von zurückgekehrten gläubig gewordenen Ἰουδαίοις V. 11. — τὰ βαῖα τ. φ.) als Freudensymbole. Der Artikel τῶν (nicht τὰ) enthält die Bestimmtheit: die Zweige der *dastehenden* Palmbäume. Zu βαῖον vrgl. 1. Makk. 13, 51. Symm. Cant. 1, 8. *Sturz* Dial. Al. p. 88. Der *Ausdruck*: die *Palmszweige der Palmen* ist wie οἰκοδεσπότης τῆς οἰκίας und dergl., *Lobeck* Paralip. p. 536 f. Die *Sache selbst* hat übrigens mit einer Analogie des Lulab am Laubhüttenfeste (Lev. 23, 40.) nichts zu thun. Vrgl. aber 1. Makk. 13, 51. — ὑπάντησιν αὐτῷ) s. *Buttm.* neut. Gr. p. 156. — ὡσαννά etc.) S. z. Matth. 21, 9. — βασιλεὺς τ. Ἰ. ohne Artikel

(*Lachm.* hat ihn; *Tisch.*: καὶ ὁ): *der im Namen des Herrn kommende König Isr.*

V. 14 f. *Εὗραν δὲ* etc.) Die näheren Umstände, wie er des Eselchens (ὄναριον) habhaft geworden, übergeht Joh., daher mit den Synoptikern (Matth. 21, 2 ff. Parall.) nicht in Widerspruch. — καθώς ἐστὶ γεγραμ.) Zach. 9, 9. S. z. Matth. 21, 5. Joh. führt sehr frei aus dem Gedächtniss an; daher die Weglassung der anderen prophetischen Prädicate (auch des προῦς bei Matth.), weil er eben nur den Punkt des *Einreitens auf dem jungen Esel* als alle Besorgniss ausschliessendes Messianisches σημεῖον im Auge hat. Um so beruhigender (μὴ φοβοῦ), in je friedlicherem Aufzuge, ohne Ross und Wagen, der König Zion's daher kommt. Statt μὴ φοβοῦ hätte Joh. auch χαῖτε σφόδρα (LXX.) sagen können, aber es schwebte ihm bei der gedächtnissmässigen Anführung eben bloß der Gegensatz des Schreckens vor, von welchem sonst ein königlicher Einzug begleitet sein kann. „Die *Kreuzesgestalt der Kirche*“ (*Hengstenb.*) lag auf diesem Eselein noch nicht; sonst würde Joh. das צבא d. St. nicht übergangen und den Nachdruck nicht in μὴ φοβοῦ gefunden haben.

V. 16. Bemerkung des Joh. Vrgl. 2, 22. 20, 9. *Dieses aber*, was hier geschah, nämlich dass Jesus einen jungen Esel bestieg, den er bekommen hatte, *verstanden seine Jünger zuerst* (als es geschah) *nicht*, sofern nämlich der Zusammenhang der Sache mit der prophetischen Weissagung ihnen noch verborgen blieb; *als jedoch Jesus verherrlicht war*, da *erinnerten sie sich* (unter Erleuchtung des Geistes 7, 39. 14, 26.), dass *dieses*, diess Reiten auf dem jungen Esel, nicht zufällig erfolgt, sondern dass es auf ihn geschrieben war, und dass sie (die Jünger) *dieses*, nichts Anderes als diess auf ihn Geschriebengewesene, ihm bei jenem Einzuge thaten, indem sie ihm nämlich den Esel zuführten, wodurch sie die Werkzeuge der Erfüllung der Prophetie wurden. In diesem ἐποίησαν αὐτῷ klingt die aus den Synoptikern bekannte Art und Weise des εὐρῶν ὄναριον aus der Erinnerung des Joh. durch. Das ἐποίησαν allgemein: man that zu nehmen und auf V. 13. zu beziehen (*de Wette, Ewald u. Aeltere*), ist unrichtig, da die ersten beiden ταῦτα nur auf V. 14. 15. gehen können. — Zu ἐπ' αὐτῷ s. *Bernhardy* p. 249. *Winer* p. 367.

V. 17 f. Οὖν) nach der Zwischenbemerkung V. 16. wieder zur Geschichte zurückführend, und zwar so, dass nun beigebracht wird, wie die *Auferweckung des Lazarus*

es gewesen, was sowohl das von Bethanien nach Jerusalem mit Jesu ziehende Volk (die gläubig gewordenen Ἰουδαῖοι V. 9. 11. und Andere, gewiss auch viele Bethanier selbst), als auch die aus Jerus. entgegenkommende Menge (V. 12.) dermaassen erregte. — ἐμαρτ. etc., ὅτι *): denn *selbst gesehen* hatten sie ja den Wiederbelebten, auch den Hergang des Wunders zum Theil wohl selbst geschaut oder wenigstens von Augenzeugen vernommen, und konnten also seine Erweckung *bezeugen*. — ἐφώνησεν — νεκρῶν) Wiederhall ihrer triumphirenden Reden. — διὰ τοῦτο — ὅτι) *Deshalb* (wegen dieser Erweckung) — *weil nämlich*, s. z. 10, 17. — ὑπήντησεν) nicht plusquamperfectisch, sondern: *sie gingen entgegen* (wie bereits oben V. 12. gesagt). — ὁ ὄχλος) Der Artikel weist auf V. 12. — ἤκουσαν) nämlich vorher, in Jerus. — τοῦτο) mit Nachdruck; daher auch die Sperrung in der Wortfolge.

Anmerk. Bei der nothwendigen Anerkennung der Haupt-Verschiedenheit zwischen den Synoptikern und Joh., dass nämlich nach Ersteren der Zug Christi nach Jerus. von *Jericho* aus, wo er bei *Zacchäus* übernachtet hat, erfolgt, und der Aufenthalt in Bethanien ausgeschlossen wird (s. z. Matth. 21, 1. Anm.), ist doch der Messianische Einzug selbst bei allen vier Evangelisten *ein und dasselbe* Ereigniss. Gegen die Annahme eines *zweimaligen Einzugs* (Pauus, *Schleierm.* üb. d. Schriften des Luk. p. 243 ff. und L. J. p. 407 ff.), nach welcher er zuerst von Jericho aus, und einen oder zwei Tage nachher wieder von Bethanien aus eingezogen sein soll, entscheidet schon die Natur der Thatsache, welche sich zu einer, und noch dazu so baldigen Wiederholung nicht eignete, ohne in eine gesuchte Procession auszuarten. Nur in ihrem einmaligen, durch die Umstände wie zufällig gewordenen Verlaufe behält sie die sittliche Uebereinstimmung mit dem Sinne Jesu. Darnach sind auch alle vier Berichte angethan, welche sämmtlich nicht blos durch ihr Schweigen von einem zweimaligen Hergange, sondern auch durch ihre Darstellung des einmaligen zeigen, dass sie von einer Wiederholung gänzlich nichts wissen. Diese wäre, zumal so gleichmässig in ihrer Art, eben so unwahrscheinlich an sich wie dem Entwicklungsgange der Geschichte Jesu entgegen, welche hier besonders, wo sich die letzte blutige Entscheidung durch den messianischen Königszug vorbereitet, ihr gött-

*) Bei der Lesart ὅτε (s. d. krit. Anm.) wäre ἐμαρτ. absolut zu nehmen: *es legte Zeugniß ab das Volk*, welches bei der Erweckung des Lazar. mit ihm war. Vrgl. *Luther, Erasm.* u. V. So wäre der ὄχλος der nämliche wie 11, 42., was aber zu V. 12. u. V. 18. nicht passt und nur verwirrend wäre.

liches Decorum bewahren muss und in der einfachen Erfüllung der prophetischen Weissagung ihr gerechtes Maass hat.

V. 19. Contrast des Triumphes: das verzweifelnde Selbstgeständniss *der Pharisäischen Gegner*, nicht, wie *Chrys.* ungeachtet des articulirten οἱ Φαρις. wollte, der stillen *Freunde* Jesu unter den Pharis. — πρὸς ἑαυτούς) zu *einander*; aber nicht ἀλλήλ. ist gesetzt, weil die Aeussung als *auf den eigenen Kreis beschränkt* erscheinen soll. Vrgl. z. 7, 35. — θεωρεῖτε etc.) *ihr schauet's*, dass wir nichts nützen, nämlich mit unserem bisherigen behutsamen, zuwartenden, unkräftigen Verfahren. „Approbant Caiphae consilium“, *Beng.* — ὁ κόσμος) desperate Bezeichnung der *grossen Masse*. Vrgl. עולם bei den Rabbinen. S. *Wetst.* — In ἀπηλθεν (ist *davongegangen*) liegt vermittelt der pragmatischen Verbindung mit ὀπίσω αὐτοῦ die Vorstellung des Abfalls von der legitimen hierarchischen Gewalt. Vrgl. ὑπηγον V. 11.

V. 20. Die *Hellenen* sind wie 7, 35. nicht Griechische *Juden*, *Hellenisten* (*Calvin*, *Seml.*, *B. Crus.*, *Ewald*), sondern *Heiden*, aber wie das Folgende beweist (man beachte besonders das Particip. Praes. ἀναβαιν.: welche hinaufzugehen pflegten), *Proselyten*, und zwar des *Thors*, wie der Aethiopische Kämmerer Act. 8, 27., nicht *reine* Heiden (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Salmas.*, *Selden* u. M. auch *Paulus*, *Klee*, *Schweizer*). — *Wo* der Auftritt gewesen? Wahrscheinlich auf dem Tempelplatz, welcher Oertlichkeit wenigstens der eben berichtete Einzug und die sich anknüpfende Verhandlung bis V. 36. am entsprechendsten ist. Nach *Baur* (vrgl. auch *Scholten*) aber ist die ganze Sache nur in die *Idee des Schriftstellers* zu verlegen, welcher Jesum unter der Uebermacht des Jüdischen Unglaubens vom gläubigen Heidenthum verherrlicht werden lässt. Diese Idee ist die der Geschichte selbst. Richtig *Beng.*: „Praeludium regni Dei a Judaeis ad gentes transitori.“

V. 21 f. Die Messianische Hoffnung, welche sie als Proselyten theilen, treibt ihr Herz zu ihm, dessen Messias-thum eben so laute und allgemeine Anerkennung gefunden hat. Zu *sehen* wünschen sie Jesum, d. h. ihm vorgestellt zu werden, um seine nähere persönliche Bekanntschaft zu machen, was sie *bescheiden* ausdrücken. Zum *bloßen* Sehen wie Luk. 19, 3. hätte es (wie jetzt auch *Brückn.* anerkennt) einer Vermittelung nicht bedurft. — Ob sie *zufällig* grade an den Philippus kamen, oder dieser ihnen *bekannt* war (vielleicht waren sie aus Galiläa), beruht auf

sich. Bei Philippus wegen seines Griechischen Namens *Griechische Bildung* vorauszusetzen (*Hengstenb.*), ist willkürlich. — *κύρις*) nicht ohne Ehrerbietung, die sie natürlich auch dem Jünger eines so bewunderten Meisters, welcher gar der Messias zu sein schien, zuwendeten. — Dass Philippus den Antrag erst an den wohl Christo vertrautern (Mark. 13, 3.), ihm selbst aber schon durch den gleichen Geburtsort nahe stehenden (1, 45.) *Andreas* gelangen lässt, und mit diesem ihn ausrichtet, beruht darin, dass er für sich zu schüchtern war, bei dem Heiligen Gottes, dessen nächste Bestimmung für Israel er kannte, eine Zusammenkunft mit *Heiden* zu vermitteln. Er war eine bedächtige, leicht bedenkliche (6, 5 ff. 14, 8 f.) Natur. „Cum sodali, audet“, *Beng.* Beachte das Gepräge der *Ursprünglichkeit*, welches sich in solchen Nebenzügen darstellt. — Bei der Lesart *ἔρχεται Ἀνθρ. κ. Φ. καὶ λέγουσι τῷ Ἰ.* (s. d. krit. Anm.) bemerke theils die lebhaftere Darstellung in Wiederholung von *ἔρχεται*, theils den Wechsel des Singul. und Plur. des Verbi, welcher auch bei Classikern sich findet. Xen. Anab. 2, 4, 16. und dazu *Kühner*.

V. 23. Der an ihn gebrachte Antrag der Heiden regt in Jesu besonders mächtig und tief den Gedanken an seinen nahen *Tod* auf; denn durch seinen *Tod* sollte ja den Heiden sein Heil vermittelt werden (10, 16 f.); — so musste ihm jener Wunsch der Heiden schon wie ein Anbruch dessen erscheinen, was sein Tod bewirken sollte. Daher seine *Antwort an jene beiden Jünger* (nicht an die *Ἕλληνες*, *Eb-rard*), welche sich im vollen Vorgefühle der nahen Entscheidung bewegt und am Ende V. 27. in ein tieferregtes Gebet, mittelst dessen aber in völlige Hingabe an den Vater sich auflöst. Diese Antwort ist mithin weder *unpassend* (*de Wette*), noch enthält sie einen mittelbaren *Ab-schlag* des heidnischen Antrags (*Ewald*, *Hengstenb.*, *Godet*), noch ist die *Gewährung* desselben als vorgängig und von Joh. *verschwiegen* zu denken (*Tholuck*, *B. Crus.* und *Aeltere*), wogegen der Text durch das ohne Weiteres fort-fahrende *ἀπεκρίνατο αὐτοῖς* streitet, noch ist die Bitte der Hellenen als *mittelbar gewährt* zu betrachten, nämlich dadurch schon, dass die Apostel dieselbe Jesu vortrugen und dieser dann zu reden begann (*Luthardt*), was auf die Un-wahrscheinlichkeit hinausläuft, dass sich Jesus mit der folgenden Rede vor jenen Heiden (die auch *Ewald* gegenwärtig denkt) habe hören lassen wollen; sondern die *Vorlas-sung* der Heiden sollte *nach* diesem Herzensergusse erfolgen, erfolgte aber nicht, weil die Stimme vom Himmel

V. 28. dazwischentrat und die Scene veränderte *). Die Annahme, dass V. 23 ff. die synoptischen Berichte von der Verklärung und vom Seelenkampfe in Gethsemane entweder zu einem historischen Gemisch (*Strauss*) oder zu einer ideellen Combination (*Baur*) verschmolzen seien, geht von Voraussetzungen aus, nach welchen auch Gal. 2, 9. zum Zeugniß gegen Joh. 12, 20. herbeizuziehen möglich ist (s. dagegen *Bleek* p. 250 ff.), wie *Baur* gethan. — ἐλήλυθεν) nachdrücklich voran. — ἵνα) Vrgl. 13, 1. 16, 2. 32. Die Stunde ist absolut gedacht (die im Bewusstsein Jesu gegenwärtige *hora fatalis κατ' ἐξοχήν*), und was in ihr geschehen soll, als göttliche Bestimmung ihres Gekommenseins. — δοξασθῇ) durch den *Tod* als den nothwendigen Durchgang zur himmlischen Glorie. Vrgl. 17, 5. 6, 62. 1. Petr. 1, 11.

V. 24. *Nothwendig* aber ist mein Tod zur erfolg- und siegreichen Entwicklung meines Werkes, wie das Weizenkorn in die Erde fallen und sterben muss, um viele Frucht zu bringen. Die *feierliche Versicherung* (ἀμὴν ἀμὴν etc.) entspricht der schweren Zugänglichkeit der Jünger für die Vorstellung seines Todes. — ἀποθάνῃ) denn das *Lebendige* im Korn, der *Keim*, dringt heraus; so ist das Korn *totd* und der Auflösung verfallen. Vrgl. 1. Kor. 15, 36. — αὐτὸς μόνος) *für sich allein*, 6, 15. *Ast* Lex. Plat. I. p. 314. Das Leben des nicht in die Erde gefallenen Korns bleibt auf sich selbst beschränkt und gebunden, ohne dass eine Lebens-Mittheilung und Entfaltung nach aussen aus ihm selbst erfolgen kann, wie sie nur bei *dem* Korne erfolgt, welches in der Erde durch Hervordringen des lebendigen Keims stirbt, und auf diesem Wege des Todes viel Frucht bringt. So kommt auch bei Christo erst durch seinen Tod der reiche bestimmungsmässige Segen für die Welt auf alle Völker und Zeiten. Vrgl. V. 32.

V. 25. Wie mein, so ist auch der Meinigen Beruf,

*) Nach *Ewald* Gesch. Chr. p. 527. würde Jesus in der *Gewährung* der Bitte einer *Versuchung* erlegen sein und etwas zu dieser letzten Entwicklung seiner bisherigen Wirksamkeit Ungehöriges gethan haben, was Unruhe erregt, den Hierarchen neue Verlegenheit bereitet hätte u. s. w. Man kann aber auch umgekehrt urtheilen, dass nämlich Jesus grade an der Schwelle seines Todes eine sich so wie zufällig darbietende thatsächliche Bekundung seiner universellen Bestimmung, welche er noch 10, 16. ausgesprochen hatte, nicht von sich zu weisen habe beabsichtigen können, zumal die Bekehrung der Heiden zum Messias prophetisch begründet war. Ein Eingehen auf die Bitte war noch keinesweges eine völlige Hingabe an die Bitenden.

das zeitliche Leben Preis zu geben, um das ewige zu gewinnen. Vrgl. Matth. 10, 39. Luk. 9, 24. 17, 33. — Die *ψυχή* ist beides Mal die *Seele*, wie auch *αὐτήν* beides Mal nicht anders zu nehmen ist. Diess erhellt aus der Unterscheidung von *ζωή*. *Wer seine Seele lieb hat*, sie nicht fahren lassen will (ὁ φιλοψυχῶν ἐν καιρῷ μαρτυρίον, *Euth. Zig.*), *verliert sie* (s. d. krit. Anm.), d. i. er bewirkt dadurch, dass sie dem Tode der ewigen Verdammniss verfällt, *und wer seine Seele hasst in dieser Welt* (sie mit Freuden hingiebt, wie etwas, was ausserdem an dem ewigen Heile hinderlich und in sofern gehasst werden muss), *wird für das ewige Leben sie bewahren*, zum Eigenthum im ewigen Messianischen Leben sie sich erhalten. Beachte die Correlate: *φιλῶν* u. *μισῶν*, *ἀπολέσει* u. *φιλάξει* (vrgl. 17, 12.), *ἐν τῇ κόσμῳ τούτῳ* (in der vormessianischen Welt) und *εἰς ζωὴν αἰώνιον*. — Ueber das in seiner Bedeutung nicht zu verändernde, aber im Gegensatz zur *φιλοψυχία* relativ zu deutende *μισεῖν* vrgl. Luk. 14, 26. „*Amor, ut pereat; odium, ne pereat: si male amaveris, tunc odisti; si bene oderis, tunc amasti*“, *Augustin.*

V. 26. Aufforderung und Verheissung in Gemässheit des V. 25. allgemein Ausgesprochenen. — ἀπολ.) auf dem Wege meiner Lebenshingabe; vrgl. Matth. 10, 38. 16, 24. — ὅπου εἰμι ἐγώ Vrgl. 14, 3. 17, 24. Das Praes. vergegenwärtigt die Zukunft: *wo ich bin, da wird auch mein Diener sein*, nämlich nachdem ich ihn auferweckt habe (6, 39 f. 44. 54.) bei der Parusie. Vrgl. 14, 3. 17, 24. Jene Nachfolge wird ihn zur seligen Gemeinschaft mit mir in meinem Reiche führen. Vrgl. Rom. 8, 17. 2. Tim. 2, 11 f. Gegentheil: 7, 34. Nach *Luthardt* (vrgl. *Euth. Zig.* 1.) ist das Sein *auf demselben Wege* gemeint, mithin der Inhalt jener Forderung nur als Verheissung gewandt. Tautologisch matt, zumal V. 25. (εἰς ζωὴν αἰώνιον). — ἐάν τις ἐμ. διακ. etc.) Parallele mit dem Vorigen, das verheissene Glück noch besonders und specifisch bezeichnend, und zwar nach der darin liegenden göttlichen *Vergeltung*. Dieser Gedanke ist durch die Zusammenstellung von *διακονῇ* und *τιμῇσει*, welche Verba die Betonung haben (anders vorher, wo ἐμοί — ἐμοί den Nachdruck hatte), ausgedrückt; wer mir *dient*, *ehren* wird ihn der Vater, thatsächlich, durch die δόξα im ewigen Leben, vrgl. Rom. 2, 10. 8, 17. Das *διακονεῖν* aber ist hier mit der vorher gebotenen Eigenschaft der Nachfolge gemeint.

V. 27 f. Die Vergegenwärtigung seines Leidens und Todes, von welcher seine Rede seit V. 23. erfüllt war, er-

schüttert ihn plötzlich mit Bangigkeit und augenblicklichem Schwanken der menschlichen, wider das Schwerste, welches er noch überstehen soll, sich natürlich sträubenden Empfindung. Diese speciell als die *des göttlichen Zorns* zu bestimmen (*Beza, Calvin, Calov., Hengstenb.* u. V.), welchen er allerdings durch seinen Tod gesühnt hat, beruht auf der nirgends gerechtfertigten Voraussetzung, dass nach dem *Zweck* des Todes (1, 29. 3, 14. 10, 11 f. Matth. 20, 28. Rom. 8, 3. 3, 25. 2. Kor. 5, 21. al.) sich auch dessen *Schwere* im Bewusstsein bemesse. Gut *Beng.*: „Concurrebat horror mortis et ardor obedientiae.“ Zu *beten* treibt's so den Herrn, aber er ist für den Augenblick ungewiss, *was* (τί εἶπω;), ἀπορούμενος ὑπὸ νῆς ἀγωνίας, *Euth. Zig.* Zunächst gewinnt eine momentane Scheu vor dem Todesleiden (vgl. z. Luk. 12, 50.) vermöge der menschlichen Schwachheit, an welcher auch Er der Gottessohn, weil Mensch geworden, seinen Antheil hatte (Hebr. 4, 15. 5, 7 f.), die Oberhand, und er betet: *Vater, rette mich aus dieser Stunde*, verschone mich mit diesem bevorstehenden Todesleiden, ganz wie Matth. 26, 39., so dass er also nicht blos „um Durchhülfe und Abkürzung schreit“ (*Ebrard*). Sofort aber weicht dieser Wunsch natürlicher Leidens- und Todes-scheu *) dem siegenden Bewusstsein seiner grossen Bestimmung; er spricht es aus (ἀλλὰ διὰ τοῦτο etc.), und betet nun: *Vater, verherrliche deinen Namen*, d. h. lass durch das mir beschiedene Todesleiden die Herrlichkeit deines Namens (deines Wesens in seiner Selbstdarstellung, vgl. z. Matth. 6, 9.) offenbar werden. Die Erfüllung dieses Gebets geschah dadurch, dass mittelst des Todes Jesu (und der nachfolgenden δόξα desselben) der göttliche Heilsrathschluss vollzogen, dann durch das Evangel. vermöge des heil. Geistes (14, 16 ff.) allenthalben kund gethan und Gehorsam des Glaubens hergestellt wurde zur Ehre des Vaters, welche das letzte Ziel des Werkes Christi ist, Phil. 2, 11. — ἡ ψυχὴ μου nicht zur Bezeichnung des *individuellen* Schmerzes (*Olsh.*), sondern als Sitz der Affecte überhaupt. Er hätte auch τὸ πνεῦμά μου sagen können (vgl. 11, 33. 38.), hätte dann aber den tiefern Lebensgrund gemeint, welchem die Eindrücke der mit der σάρξ verbundenen ψυχὴ zugeführt werden. Vgl. z. Luk. 1, 46 f. —

*) welche an sich nicht nur nichts Unsittliches ist, sondern deren Mangel sogar die sittliche Grösse und den Werth seiner Aufopferung herabsetzen würde. Vgl. *Dorner* Jesu sündlose Vollkommenh. p. 6.

πάτερ, σῶσόν με etc.) Die Leidensstunde ist vergegenwärtigt, *als ob er schon darin wäre*. Die Worte *fragend* zu nehmen: soll ich etwa sagen: rette mich u. s. w.? (so Chrys., Theophyl., Jansen, Grot., Lampe u. V. auch Lachm., Tholuck, Kling, Schweizer, Maier, Lange, Ewald, Godet) ergiebt die Verwebung eines wirklichen Gebetes in einen reflectirenden Monolog und ist daher einer so tief erregten Stimmung weniger angemessen. — ἀλλὰ) einwendend, wie unser: *doch nein*. S. Hartung Partikell. I. p. 36. Bauml. Partik. p. 13 f. — διὰ τοῦτο) *weshalb*, ist in dem folgenden Gebete πάτερ, δόξασον etc. enthalten. Mithin: *deshalb*, *damit* durch mein Todesleiden dein Name verherrlicht werde. Nicht vom Zusammenhange dargeboten ist die Ergänzung: *damit die Welt erlöst würde* (Olsh. u. Aeltere): tautologisch: um diess Leiden zu bestehen (Grot., de Wette, Luthardt, Lange Ebrard, Godet; vrgl. Hengstenb.: „damit meine Seele erschüttert werde“); unpassend Lampe: *um gerettet zu werden*. Das τοῦτο ist hier *präparativ*; man schliesse διὰ τοῦτο bis ταύτην nur in Kommata ein, und die Beziehung wird klar hervortreten: *doch nein — deshalb kam ich in diese Stunde — Vater, verherrliche* u. s. w. Jesus hätte auch sagen können: ἀλλὰ, πάτερ, δόξασον σου τὸ ὄνομα, διὰ τοῦτο γὰρ ἦλθον ἐ. τ. ὦ. τ. Aber die tiefbewegte Rede pulsirt mehr unverbunden und wie stossweise. — Das *wiederholte* πάτερ entspricht dem Drange des kindlichen Affects. — σου steht im Gegensatz gegen die Beziehung, welche das vorige Gebet Jesu auf ihn selbst hatte, nachdrücklich voran. Vrgl. zur Sache Matth. 26, 39. — οὖν) dieser Bitte entsprechend. — φωνὴ ἐκ τ. οὐρ.) Die Stimme, welche aus dem Himmel geschah: *ich habe ihn* (in deiner Sendung und deinem ganzen bisherigen Wirken) *verherrlicht, und werde ihn wiederum* (durch deinen bevorstehenden Hingang mittelst des Todes zur δόξα) *verherrlichen* *), ist nicht als natürlicher wirklicher *Donner* (nach alttestamentl. Anschauung als Stimme des Herrn gedacht wie Ps. 29. Hiob 37, 4. u. oft) zu betrachten, in welchem nur die *subjective Stimmung*, das so gestimmte *innere Ohr* Jesu (und der Jünger), die Worte καὶ ἐδόξασα etc. vernommen habe, während Andere, weniger für diese göttliche Natursymbolik Empfängliche, nur im Allgemeinen geglaubt hätten, in dem Donner habe ein Engel mit Jesu

*) Die Beziehung von ἐδόξασα auf die alttestamentl. Offenbarung, die nun für abgeschlossen erklärt werde (Lange I. J. II. p. 1208.), ist ohne Begründung im Zusammenhange.

geredet, noch Andere aber, Unempfängliche, eben nur das Naturereigniss selbst schlechthin als solches aufgefasst und für nichts weiter genommen hätten, als was es objectiv gewesen sei. So im Wesentlichen nicht bloß *Paulus*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Ammon*, *de Wette*, *Maier*, *Baeuml.* u. M., sondern auch *Hengstenb.* *). Manche haben dabei die spätere Jüdische Ansicht von *Bath-Kol* (als welche jedoch nur wirkliche wörtliche Stimmen, nicht Naturphänomene ohne Sprache, gefasst wurden; s. *Lübker* in d. Stud. u. Krit. 1835. 3.), so wie die heidnischen Deutungen des Donners als Götterstimme (s. *Wetst.*), zu Hülfe genommen. Gegen diese ganze Auffassung entscheidet, dass Johannes selbst, der Ohrenzeuge, eine *φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* berichtet, welche objectiv geschehen sei; dass er ferner die ausdrücklichen Worte derselben wiedergiebt; dass ferner die erste, auf die Vergangenheit bezügliche Hälfte dieser Worte, als Erzeugniss bloß subjectiver Vernehmung, in dem Gebete Jesu ohne Handhabe ist; dass ferner Jesus selbst V. 30. das Ergangensein einer wirklichen Stimme bestätigt; dass endlich auch die *ἄλλοι* V. 29. ein *Reden* gehört haben müssen. Daher ist bei der *wirklich aus dem Himmel ergangenen Stimme*, welche Joh. als objectives Ereigniss berichtet und Jesus bestätigt, stehen zu bleiben. Es ist eine wunderbar von Gott (wie nach den Synoptikern bei der Taufe und der Verklärung) gekommene, doch hinsichtlich ihrer Verständlichkeit durch subjective Stimmung und Receptivität der Hörenden bedingte Stimme (so auch *Tholuck*, *Olsh.*, *Kling*, *Luthardt*, *Hofm.* Schriftbew. I. p. 391 f., *Lange*, *Ebrard*, *Godet* nach den Alten), welche in *donnerähnlichem Laut* ertönte, so dass die bestimmten Worte, die in dieser Lautform erschallten, den Unempfänglichen unvernommen blieben, und diese eben nur jene majestätische Schallweise, aber nicht ihren Inhalt hörten, und sagten: *βροντὴν γεγενῆαι*, wogegen Andere, Empfänglichere, zwar so viel vernahmen, dass die donnerähnliche Stimme eine *Rede* sei,

*) S. gegen ihn zutreffende Bemerkungen b. *Engelhardt* in d. Luth. Zeitschr. 1865. p. 209 ff. Dieser bezieht aber das *δοξάσω* darauf, dass der Sohn auch in seinen Leiden den Willen Gottes ganz an sich walten lassen werde. Allein die Verherrlichung Gottes mittelst des Todes Jesu, welcher allerdings die Spitze seines Gehorsams gegen den Vater war, geht weiter, nämlich (s. bes. 17, 1 f.) auf die Ehre Gottes durch den mittelst seines Todes zur Erhöhung gelangenden Herrn in aller Welt. Wie sich *ἐδόξασα* auf sein munus *propheticum* bezieht, so *δοξάσω* darauf, dass er durch Vollziehung des munus *sacerdotale* zum munus *regium* gelangt.

nicht aber, was sie sagte, und meinten, ein Engel (vgl. Act. 23, 9.) habe in dieser Donnerstimme zu Jesu geredet. Diese ihre Meinung berechtigt aber nicht, das erschallte Gotteswort auch wirklich als durch Engeldienst vermittelt anzusehen (*Hofm.*), da ja die Aeussderung der ἄλλοι nicht etwa als die zutreffende angeführt ist, und da überdiess die himmlische Stimme nach dem Texte nur einfach als *Antwort des Vaters* erscheint.

V. 30 f. Ἀπεκρίθη) nicht den *Jüngern* (*Tholuck*), sondern nach V. 29. auf diese beiden Aeussungen aus dem *Volke*. Er lässt ihre Meinungen, was und wessen die Stimme gewesen sei, auf sich beruhen, erkennt aber in ihren Herzen den gefährlichern Irrthum, dass sie die Stimme (diesen Donner oder diese Engelrede nach ihrem Dafürhalten) auf sich selbst in keine Beziehung setzen. — δι' ἐμέ) um mich der Erhörung meines Gebetes gewiss zu machen; „novi patris animum in me“, *Erasm.* — δι' ὑμᾶς) um bei euch bezw. den Unglauben zu überwinden und den Glauben zu stärken. Vgl. 11, 42. — νῦν κρίσις etc.) nicht Ausdeutung der Stimme (*Hengstenb.*), aber auch nicht ohne Beziehung auf δι' ὑμᾶς (*Engelhardt*), welches ein zu wichtiges Moment ist. Vielmehr: wie drängt die Entscheidung dieser Zeit, jenes δι' ὑμᾶς zu nützen! — νῦν — νῦν) mit triumphirender Siegesgewissheit die nahe Zukunft vergegenwärtigend; *jetzt, jetzt* ist's so weit! Er redet „quasi certamine defunctus“, *Calvin.* — κρίσις) Jetzt ist *Gericht*, d. i. richterliche (nach dem Contexte: verurtheilende) Entscheidung *über diese Welt*, d. i. über die den Glauben verweigernde Menschheit des αἰὼν οὗτος. Diess Gericht ist ein *thatsächliches*; denn in dem Siege des Messianischen Heilswerks, welcher durch den Tod Jesu und dessen sich daran schliessende Erhebung zur himmlischen Herrlichkeit vermittelt werden sollte *), sollte der κόσμος in der ganzen

*) Es liegt also kein Gegensatz gegen den Glauben an das jüngste Gericht darin (gegen *Hilgenf.* Lehrbegr. p. 274.), wie man auch 3, 19 f. trotz der häufigen Erwähnung des jüngsten Tages und trotz 5, 27. gemissdeutet hat, wovor hier schon der Mangel des Artikels hätte warnen sollen. Auch ist, was nachher vom *Teufel* gesagt wird (wie auch die Stellen 14, 30 f. 16, 11.), nicht aus der gnostischen Vorstellung zu erklären, der Teufel sei dadurch, dass derselbe den Tod Christi veranstaltet, aber nach dessen Tode ihn als Sohn Gottes erkannt habe, *betrogen* worden und so seiner Rechte verlustig gegangen (*Hilgenf.*). Von solchen gnostischen Träumereien weiss das N. T. nichts. Die Besiegung des Teufels ist nothwendig mit der *versöhnenden* Wirkung des Todes Jesu gegeben, und durch

Sündlichkeit und Ohnmacht seiner Feindschaft wider Christum dargestellt und somit faktisch gerichtet werden *). Vrgl. 16, 9 f. 33. Diesen Sieg sollte insonders der *Regent* dieser Welt (τ. κόσμ. τ. feierlich wiederholt), der *Teufel* erfahren **), dessen Herrschaft ein Ende nehmen musste, weil der Tod Jesu die Versöhnung der Menschheit bewirkte, durch welche Alle auf dem Wege des Gläubigwerdens ihm entzogen und unter die Geistesmächt des zur Glorie erhöhten Christus gestellt werden sollten, V. 32. Rom. 5, 12 ff. Phil. 2, 9–11. Er heisst der ἀρχων τοῦ κόσμου τούτου als der Beherrscher der *ungläubigen*, Christo widerstehenden Menschheit (vrgl. 2. Kor. 4, 4. Eph. 2, 2. 6, 12.), wie er bei den Rabbinen als Regent der *Heiden* im Gegensatz gegen Gott und sein Volk diesen ständigen Namen (שר העולם) trägt. S. *Lightf.* u. *Schoettg.*, auch *Eisenmeng.* entdeckt. Judenth. I. p. 647 ff. Hier heisst er so, weil eben die κοίσις seines *Domini*, des κόσμος, ausgesprochen war. — ἐκβληθήσεται ἔξω) Die durch den Tod und die Erhöhung Jesu nothwendig eintretende Aufhebung der Macht des Teufels wird als ein *Hinauswerfen aus seinem Gebiete*, nämlich aus dem κόσμος οὗτος, veranschaulichet. Nur diese Ergänzung ergiebt der Context, nicht τῆς ἀρχῆς (*Euth. Zig.*, *Beza*) oder τοῦ δικαστηρίου (*Theophyl.*) oder aus dem Reiche Gottes (*Ewald*) und am wenigsten τοῦ οὐρανοῦ (Luk. 10, 18. Apoc. 12, 8., so *Olsh.*; daher die Lesart κάτω). Die unbestimmte Fassung: er wird *verstossen* (*de Wette*; vrgl. Plat. Menex. p. 243. B. Soph. Oed. R. 386.) oder *von des Richters Angesicht hinweggebracht* werden (*Hofm.* Schriftbew. I. p. 449.), genügt wegen des hinzugesetzten ἔξω nicht. — Beachte noch, dass der hier verkündigte Sieg über diese Welt und über das Regiment des Teufels zwar mit dem Tode und der Erhö-

die *Geisteswirksamkeit* des *Erhöhten* vollzieht sie sich bis zur *Parusie*.

*) Wie hernach der Teufel das Subject ist, welches hinausgeworfen, so hier der κόσμος das Subject, welches gerichtet wird. Diess gegen Beng.: „judicium de mundo, quis posthac jure sit obtenturus mundum.“ Grot. erklärt κοίσις gar von der vindictio in libertatem; die Menschheit werde von ihrem ungerechten Besitzer befreit werden; also dem sachlichen Inhalte nach wesentlich wie Beng., vrgl. auch *Beza*.

**) *Schleierm.* freilich (L. J. p. 343.) deutet den ἀρχ. τ. κ. τ. von „der öffentlichen Gewalt“ in ihrem Conflict gegen das Wirken Jesu. Bei den Aussprüchen Jesu vom Teufel tritt es mit am stärksten heraus, wie schwer *Schleierm.* den exegetischen Instanzen sich unterordnete.

lung Christi entschieden und eingetreten, aber in fortwährender Entwicklung ist bis zur Vollendung am jüngsten Tage (vrgl. Apoc. 20, 10.), daher die Stellen des N. T. von der fortdauernden Macht und Wirksamkeit des Teufels (2. Kor. 4, 4. Eph. 2, 2. 6. 12. Rom. 16, 20. 1. Petr. 5, 8. u. v. a.) nicht im Widerspruch mit u. St. stehen. Vrgl. Kol. 2, 15.

V. 32 f. Und ich werde an die Stelle des teuflischen Regimentes meine eigene Herrschaft setzen. — καὶ γὰρ mit Siegesnachdruck dem Teufel gegenüber. — ἐὰν ἰψωθῶ ἐκ τ. γῆς) so dass ich nicht mehr auf der Erde sein werde. Vrgl. zu ὑψώω ἐκ Ps. 9, 14. Wahrscheinlich hat Jesus (anders 3, 14.) das Verb. רִיב gebraucht (vrgl. Syr.): אִם הִרְמַתִּי מִן הָאָרֶץ. Diese Erhöhung aus der Erde in den Himmel zum Vater (7, 33. Act. 2, 33. 5, 31.) sollte durch den *Kreuzestod* vermittelt werden, und diese *Art* seines Todes habe Jesus, urtheilt Joh., durch das Wort ὑψωθῶ (vrgl. 3, 14. 8, 28.) *kennlich gemacht* (18, 32. 21, 19.). Nach Joh. ist also die Bezeichnung der Rückkehr von der Erde zum Himmel, welche Jesus durch ὑψωθῶ ἐκ τ. γ. giebt, nicht blos schlechthin eine Darstellung seines *Todes*, so fern ihn dieser zum Vater erhebe, sondern eine Anzeigung der *Todes-Art* (vrgl. 18, 32. 21, 19.), durch welche er sein irdisches Leben endigen werde, weil er *am Kreuze erhöht* sterben sollte. Diese Johanneische Deutung berechtigt aber nicht ὑψ. ἐκ τ. γ. gradezu von der *Kreuzigung* zu fassen (so die Väter u. d. meisten Aelteren, auch *Kling, Frommann, Hengstenb.*), was durch ἐκ τῆς γῆς verboten wird, noch einen „sermo anceps“ (*Beza* u. M. auch *Luthardt, Ebrard, Godet*, vrgl. *Engelhardt*) darin zu finden *), da eben durch ἐκ τ. γ. das Doppelsinnige *abgeschnitten* wird. Sie gehört der Freiheit der mystischen, an ein einzelnes Wort sich anschliessenden Auslegung (vrgl. 9, 7.), wie sie namentlich hier durch die Erinnerung an das schon 3, 14. gebrauchte ὑψωθῆναι nahe genug gelegt war, und ist damit an sich im Sinne ihrer Zeit eben so berechtigt, als unmaassgebend für das historische Verständniss. Zwar widersteht dieser mystischen Deutung das ἐκ τῆς γῆς (vrgl. Jes. 53, 8.), aber Joh. ist treu genug in seinem Berichte gewesen, dieses ἐκ τ. γῆς nicht um seiner Deutung von ὑψωθῶ willen wegzulassen, und hat sich eben nur an die-

*) „Sa suspension à la croix lui apparait comme l'emblème magnifiquement ironique de son élévation sur le trône“, *Godet*. Ein ironischer Zug wäre hier sehr fremdartig.

ses ὕψ. gehalten und vom Zusammenhange abgesehen *). — Ueber ἐάν vrgl. z. 14, 3. — πάντας ἑλκ. πρὸς ἑμᾶντ.) Alle, d. i. nicht bloß Angehörige aller Völker, oder alle Auserwählte u. dergl., sondern alle Menschen, so dass also Keine dem ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου zugehörig bleiben. Diesem aber, dem Teufel, entgegengesetzt steht nicht das bloße πρὸς ἐμέ, sondern: zu mir selbst, zu meiner eigenen Gemeinschaft. Vrgl. 14, 3.; ἑμᾶντόν steht nie für das bloße ἐμέ, auch 14, 21. nicht (gegen Tholuck). Das ἐλκίειν geschieht mittelst des heil. Geistes, welcher, vom erhöhten Herrn gegeben (7, 39. 16, 7.) und ihn selbst vertretend (14, 18 f.), die Menschen vermöge des Glaubens für Christum gewinnt und mit innerer sittlicher Nöthigung in die Gemeinschaft der Liebe, des Gehorsams und der wahren und ewigen ζωή mit ihm setzt. Vrgl. 6, 44., wo es vom Vater gesagt ist. — Die Erfüllung dieser Verheissung ist weltgeschichtlich und fortwährend in zunehmender Vollziehung (Rom. 10, 18.), bis endlich das grosse Ziel erreicht sein wird, an welchem Alle zum Sohne gezogen und Eine Heerde unter Einem Hirten (10, 16.) sein werden. In diesem Sinne ist πάντας ohne willkürliche Beschränkung zu belassen (grundlos Luthardt: Alle, die er nämlich zu sich zieht). Wie Paulus die Art und Weise der letzten Vollendung des so Verheissenen erkannt hat, s. Rom. 11, 25 f.

V. 34. Das Volk entnimmt aus dem richtig von einer auf dem Wege des Todes geschehenden Erhöhung verstandenen ἐάν ὕψ. ἐκ τ. γῆς V. 32., dass hiernach kein ewiges Lebenbleiben (μένει, s. z. 21, 22.) auf der Erde ihm bestimmt sei, und findet diess mit dem, was sie ihres Theils (ἡμεῖς) aus der Schrift (νόμος wie 10, 34.) vom Messias gehört hätten (ἠκούσ., nämlich durch Vorlesung, vrgl. Gal. 4, 21.), nicht vereinbar. Sie denken an die Schriftlehre (vrgl. auch das ältere Henochbuch) vom ewigen Reiche des Messias, welches sie irdisch fassen, und namentlich an Stellen wie Ps. 110, 4. Jes. 9, 5. 7. und bes. Dan. 7, 13 f. — Aus letzterer Stelle, nicht aus V. 23., wo er nicht zum Volke spricht, legen sie Christo die Worte τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου in den Mund, wie er sich selbst so oft mit dieser Messiasbenennung bezeichnet hatte, um gleich aufzudecken, dass er, obgleich er sich so nenne, doch wegen des widersprechenden Merkmals des ὕψωθῆναι ἐκ τ. γῆς, welches er sich beilege, der Danielische, der in der Schrift charakte-

*) Scholten beseitigt die ganze Glosse als eine interpolirte.

risirte Menschensohn nicht sein könne; *der* Menschensohn, als den *Er* sich zu bezeichnen pflege, müsse ja ein ganz anderer sein. — οὗτος) dieser schriftwidrige, sonderbare Menschensohn, dem jenes ὑψωθῆναι bevorstehen soll *). Dass aber die Sprechenden mit der Benennung ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. für Jesum unbekannt gewesen (*Brückn.*), ist nach der ersten Hälfte des Verses nicht anzunehmen.

V. 35 f. Jesus geht auf die aufgeworfene Frage nicht ein, sondern verweist die Frager auf das Eine, was ihnen Noth thue, mit der Innigkeit und dem Ernste des Scheidenden, der am Ziele steht. Die Befolgung dieses Einen musste ja von selbst alle jene Zweifel und Fragen ihnen lösen. — ἐν ὑμῖν) *unter euch*. — περιπ. ὡς τὸ φῶς ἔχετε) Ueber die Lesart ὡς s. d. krit. Anm. *Wandelt wie ihr das Licht habet*, d. i. dem gemäss, dass ihr den Inhaber und Träger der göttlichen Wahrheit (vgl. z. 8, 12.) unter euch habet, seid nicht müssig, sondern geistlich thätig und regsam in Benutzung dieses Verhältnisses, gleichwie man nicht rastet und still liegt, wenn man das helle Tageslicht hat, sondern wandelt um an's Ziel zu kommen, ehe die Finsterniss hereinbricht (s. d. Folgende). Ueber das motivirende ὡς (*inmaassen*) vgl. überh. z. 13, 34. u. hier insond. z. Gal. 6, 10. Treffend *Ellendt* Lex. Soph. II. p. 1008.: „nec tamen causam per se spectatam, sed quam quis, qualis sit, indicat.“ Die Bedeutung *quamdiu* (*Bäuml.*) hat ὡς auch nicht b. Sophocl. Aj. 1117. (s. *Schneidew.* z. d. St.) Phil. 635. 1330. — ἵνα μὴ σκοτία etc.) *damit nicht* — was als strafendes Verhängniss zur Vergeltung eures μὴ περιπατεῖν euch treffen würde — *Finsterniss* (das der göttlichen Heilswahrheit, welche euch jetzt noch leuchtet, entgegenstehende Element) *euch ergreife*, wie eine feindliche Macht. Vgl. Rom. 1, 21.: ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. Zu καταλάβῃ vgl. 1. Thess. 5, 4.; auch bei Classikern sehr oft von Gefahr, Unglück und dergl., welche Jemanden überfallen. Arrian. Alex. 1, 5, 17.: εἰ νῦν καταλήψεται αὐτούς. — καὶ ὁ περιπ. etc.) und wie gefährlich wäre dieser Zustand! Diess wird in einem Satze des gewöhnlichen Lebens fühlbar gemacht; vgl. 11, 9. 9, 4. — ποῦ ἰπάγει) *wohin er davongeht*, 3, 8. So geht der ἐσκοτισμένος, ohne das unselige Ziel zu kennen, in's

*) Die Frage hat etwas Keckes, Naseweises, als sprächen sie: „Du bist mir ein schöner „Menschensohn“, der nicht ewig am Leben bleiben, sondern, wie du es ausdrückst, erhöht werden soll.“ Dem Danielischen Menschensohn ist ewiges Königthum gegeben. Dan. 7, 14. Diess zugleich gegen *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 79.

ewigē Verderben fort; vrgl. 1. Joh. 2, 11. Das Gegentheil *dieses* ποῦ ὑπάγει: 8, 14. 21. 16, 5. al. — ὥς τ. φῶς ἔχετε) nachdrucksvolle Wiederholung und Voranstellung. — πιστεύετε εἰς τ. φᾶς, ἵνα etc.) Näherbezeichnung des vorher mit dem bildlichen περιπατεῖτε Gemeinten. — υἱοὶ τοῦ φᾶς.) Erleuchtete. S. z. Luk. 16, 8. Eph. 5, 8. — γένησθε) nicht: *seid*, sondern: *werdet*. Der Glaube ist die Bedingung und der Anfang dazu; vrgl. 1, 12. — ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν) Die Situation 8, 59. ist anders. Jetzt zieht er sich nach dem Berichte des Joh. von ihnen in die Verborgenheit zurück, wahrscheinlich nach Bethanien, um diese letzten Lebenstage vor dem Eintritt seiner Stunde noch im stillen trauten Kreise zuzubringen, nicht zum Vorspiel „summi iudicii occultationis Domini“ (*Lampe, Luthardt*), was nicht angedeutet ist, und um so weniger Grund hat, da die letzte Rede nicht strafend, sondern nur ermahnend war.

V. 37. Am Schlusse der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nun noch eine allgemeine Betrachtung über ihren Erfolg in Bezug auf den Glauben an ihn, bis V. 50. — τοσαῦτα) nicht: *so grosse* (*Lücke, de Wette* u. M.), sondern: *so viele**), 6, 9. 14, 9. 21, 11. Vrgl. die Bekenntnisse der Juden selbst 7, 31. 11, 47. Die *Menge* der Wunder, d. i. die *so oft wiedergekehrte* Wundererweisung seiner Messianischen δόξα, hätte sie überzeugen müssen (vrgl. 20, 30.), wenn sie nicht durch göttliches Verhängniss verblendet und verstockt gewesen wären. Die *Beziehung* aber von τοσαῦτα ist nicht: *so viele wie bisher berichtet ist*, denn unser Evang. hat grade die wenigsten Wundererzählungen, — sondern sie liegt in der *Bekanntheit* der grossen Menge im Allgemeinen. Vrgl. 14, 9. 1. Kor. 14, 10. Hebr. 4, 7. — ἔμπροσθ. αὐτ.) *vor ihren Augen*. — οὐκ ἐπίστ. εἰς αὐτ.) summarische Angabe.

V. 38. ἵνα) *damit* nach göttlicher Bestimmung die Prophetie erfüllt würde. Dieses „*damit*“ hat die bestimmte Voraussetzung, dass der Prophet Jesaias geweissagt hat, was nach göttlichem Verhängniss geschehen sollte; so stand dann die geschichtliche Erfüllung in nothwendigem telischen Verhältnisse zur Weissagung. Vrgl. z. Matth. 1, 22. — ὃν εἶπε) ähnliche Pleonasmen, die jedoch, wie hier, eine *nachdrückliche* Umständlichkeit sein können, finden sich auch bei Griechen, wie Xen. Cyr. 8, 2, 14. Anab. 1, 9, 11.

*) Vrgl. zur Scheidung beider Begriffe das classisch gangbare τοσαῦτά τε καὶ τοιαῦτα, *Heindorf* ad Plat. Gorg. p. 456. C.

Die Stelle ist Jes. 53, 1. genau nach den LXX. Die Klage des Propheten über den Unglauben *seiner* Zeit gegen *seine* (und seines Gleichen, ἡμῶν) Predigt und gegen die *von ihm* verkündigte Machtwirksamkeit Gottes hat nach dem Messianischen Charakter des ganzen grossen Orakels ihre Beziehung und Erfüllung im Unglauben der Juden gegen *Jesus*, so dass hiernach im Sinne dieser Erfüllung das redende (Gott anredende, κέρε, vrgl. Matth. 27, 46.) Subject, welches Jesaias einführt. *Jesus* ist, nicht der *Evangelist* und die ihm Gleichgesinnten (*Luthardt*). — τῇ ἀκοῇ ἡμ. dem *von uns Gehörten*, d. i. der Botschaft, die sie von uns vernehmen (vrgl. z. Rom. 10, 16.), nicht: die *wir* vernehmen (vrgl. Sir. 43, 24.), nämlich thatsächlich in Christo (*Luthardt*), wie auch *Hengstenb.* das, was wir durch Offenbarung vernommen haben (vrgl. *Euth. Zig.*), versteht. Vrgl. zum Genit. Plat. Phaedr. p. 274. C. Paus. 8, 41, 6. Pind. Pyth. 1, 162. Der *Plur.* aber, ἡμῶν, fasst in der Erfüllung Gott und Christum zusammen. — ὁ βραχίων κυρ.) plastischer Ausdruck der *Macht* Gottes (vrgl. Luk. 1, 51. Act. 13, 17. Sap. 5, 16. 11, 21. Bar. 2, 11. Jes. 51, 5. 52, 10.), und zwar nach der Messianischen Deutung: in den *Wunderzeichen Christi*, — in welchen die Ungläubigen das *brachium Dei* nicht erkennen. „In se exsertum est, sed caeci non viderunt illud“, *Beng.* Aber *Christum selbst* zu verstehen (*Augustin.*, *Phot.*, *Euth. Zig.*, *Beda*, *Rupert.*, *Zeger*, *Jansen*, *Maldonat.*, *Calov.* u. M.), wird weder vom Grundtexte noch hier vom Zusammenhange gefordert.

V. 39 f. Διὰ τοῦτο — ὅτι) wie immer bei Joh. (s. z. 10, 17.): *deshalb*, auf das *Vorherige* bezogen, wegen dieses V. 38. enthaltenen Verhängnisses, — *weil nämlich*, so dass also mit ὅτι der Grund noch näher dargelegt wird. Einen ganz fremdartigen Gedankengang unterschiebend *Ebrard*: weil Israel nicht hat glauben *wollen*, darum hat es nicht glauben *können*. Ienem Johanneischen Gebrauche aber von διὰ τοῦτο — ὅτι zuwider nehmen *Theophyl.*, *Beza*, *Jansen*, *Lampe* und M. auch *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier*, *B. Crus.*, *Luthardt* διὰ τοῦτο präparativ. — οὐκ ἠδύναντο) nicht: *nolebant* (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Wolf*), sondern — und damit löst sich das Räthsel jener tragischen Ungläubigkeit — *sie konnten nicht*, die im göttlichen Verstockungsgericht begründete *Unmöglichkeit* ausdrückend. „Hic subsistit evangelista, quis ultra nitatur?“ *Beng.* Ueber das Verhältniss dieses auf Gottes Verhängniss zurückgehenden Nichtkönnens zur sittlichen Freiheit und Verantwortlichkeit s. z. Rom. 9—11. -- τετεύχλωκεν)

Die Stelle ist Jes. 6, 9. 10. mit freier Abweichung vom Grundtexte und den LXX. Im Grundtexte soll der *Prophet* auf Befehl *Gottes* die Verblendung u. s. w., das ist die intellectuelle und sittliche Verstockung, vornehmen („verstocke das Herz“ u. s. w.). Was also dort Gott thun lassen will, wird von Joh. in seiner freien Anführung als von *Gott selbst gethan* dargestellt, wozu leicht die Erinnerung, wie die LXX. die Stelle geben („verstockt worden ist das Herz“ u. s. w.), zu leiten vermochte. Das Subject ist also weder *Christus* (*Grot.*, *Calov.* u. M. auch *Lange* und *Ebrard*) noch der *Teufel* (*Hilgenf.*, *Scholten*), sondern, wie sich dem Leser von selbst verstand und auch der ganze Context darbietet (denn die Nothwendigkeit im göttlichen Geschick ist der leitende Gedanke), *Gott*. Christus tritt erst in *ἰάσομαι* als Subject ein. — *πεπώρ.*) *hat verhärtet*. S. *Athen.* 12. p. 549. B. Mark. 6, 52. 8, 17. Rom. 11, 7. 2. Kor. 3, 14. — *καὶ στραφῶσι*) und sich (nicht) wenden, umkehren zu mir. — *ἰάσομαι*) Futur. von *ἵνα μὴ* abhängig. S. z. Matth. 13, 15. Die sittliche Verderbtheit als *Krankheit* gedacht, welche *geheilt* wird durch den Glauben (V. 37. 39.). Vrgl. Matth. 9, 12. 1. Petr. 2, 24. Das heilende Subject aber kann nicht wie Matth. 13, 15. Act. 28, 27. *Gott* sein (so *gewöhnlich*), eben weil dieser das Subject von *τετίφλωκεν* etc. ist. sondern *Christus* muss es sein; *ihm* legt, nach der Johanneischen Anschauung der Prophetie vom Standpunkte ihrer Erfüllung aus, *Jesaias* nicht bloß den Ausspruch V. 38., sondern auch die Worte *τετίφλωκεν* — *ἰάσομαι αὐτοὺς* in den Mund, und lässt ihn also sagen: Gott habe das Volk geblendet u. s. w., damit sie nicht sehen u. s. w. und sich nicht zu ihm (Christo) wenden und er (Christus) sie heile. Treffend *Nonnus*: Ὁφθαλμοὺς ἀλάωσεν ἐμῶν ἐπιμάρτυρας ἔργων — —, μὴ κραδίῃ νοέωσι — — καὶ μοι ὑποστρέψωσι, νοσολαβέας δὲ σαώσω ἄνδρας ἀλιτράινοντας ἐμῷ παιήονι μύθῳ. So ist die erste Person *ἰάσομαι* nicht „Negligenz“ (*Tholuck*, vrgl. dessen A. T. im N. T. p. 35 f. ed. 6.), sondern *Consequenz*.

V. 41. Ὅτι) (s. d. krit. Anm.): *weil er seine Glorie sah und* (in Folge dieser Schauung) *von ihm redete*. Diess *veranlasste* ihn und brachte es mit sich, dass er das V. 40. Enthaltene sprach. — *αἰ τοῦ*) geht auf *Christum*, das Subject von *ἰάσομαι* V. 40. und die Hauptperson der ganzen Betrachtung (V. 37.). Nach Jes. 6, 1 ff. hat der Prophet zwar *Gottes* Glorie geschaut, *Gott* auf seinem Throne sitzend, von Seraphim bedient u. s. w., aber in den alttestamentl.

Gotteserscheinungen ist eben Christus als der *Logos* *), und ihre Herrlichkeit ist die seinige. S. z. 1, 1. Natürlich ist die Herrlichkeit Christi *vor* der Menschwerdung gemeint, die *μορφή θεοῦ* (Phil. 2, 6.), in welcher er war. — καὶ ἐλάλ. περὶ αὐτοῦ) hängt noch von ὅτι ab; den Nachdruck hat ἐλάλησε als Correlat von εἶδε.

V. 42 f. Ὅμως μέντοι) gleichwohl doch, Herod. 1, 189. Plat. Crit. p. 54. D. Men. p. 92. E., vrgl. das verstärkte ὅμως γε μέντοι, Klotz ad Devar. p. 343. Baeuml. Partik. p. 172 f. Es beschränkt das vorher allgemein ausgesprochene Urtheil über den Unglauben der Juden. — καὶ ἐκ τ. ἀρχ.) selbst von den Sanhedristen (im Geheimen 7, 48.). — διὰ τοὺς Φαρισ.) die feindlichste und gefürchtetste Parthei gegen Jesum in und ausser dem Sanhedrin. — ἀποσυνάγ.) Vrgl. 9, 22. — τὴν δόξ. τ. ἀνθρ.) die von den Menschen kommende Ehre. Vrgl. 5, 44. — τὴν δόξ. τοῦ θεοῦ) die Ehre, die Gott ertheilt. Vrgl. Rom. 3, 23. Sie liebten die *Menschen*ehre vielmehr (*potius*, s. z. 3, 19.) als bei Gott in Ehren zu stehen. Ihr Glaube war also noch nicht der zum freien Bekenntniss, wie es Jesus fordert (Matth. 10, 32.), mit Beiseitesetzung zeitlicher Interessen erstarkte; *ingressus fidei* nennt ihn *Augustin*. Wo nachher der rechte *Fortschritt* erfolgte, trat auch das rücksichtsfreie *Bekenntniss* ein, wie bei Nikodemus und Joseph von Arimathia. Aber *Gamaliel* gehört nicht hieher (*Godet*); er brachte es *nicht* bis zum Glauben. — Ueber das die negative Kraft des ἥ verstärkende ἥπερ (vrgl. 2. Makk. 14, 42.) s. *Kühner* II. §. 747. Anm. 4.

V. 44 f. Die Schlussbemerkungen über den Jüdischen Unglauben V. 37—43. sind beendet. Diesem Unglauben sammt dem menschenfürchtigen Glauben V. 42 f. gegenüber giebt nun Joh. noch V. 44—50. eine energische *Zusammenfassung*, ein gedrängtes *Summarium* dessen, was Jesus über seine persönliche Würde und über die Göttlichkeit seiner Lehre zur Verurtheilung solchen Verhaltens bisher laut und

*) woraus man so wenig gegen die Persönlichkeit des Logos schliessen kann (*Beyschl.* p. 166 f.) wie aus den angelischen Theophanien gegen die Persönlichkeit des oder der betreffenden Engel (auch nicht Apoc. 5, 6.). Dass die Engelvorstellung im N. T. zwischen Persönlichkeit und Personification schwanke, ist nicht richtig. Beachte auch, dass die Selbstoffenbarung des Teufels die Persönlichkeit des Menschen, welcher der Träger derselben ist (wie Judas), nicht aufhebt. Uebrigens zeigt hier schon das die Identität Christi mit dem Logos setzende αὐτοῦ klar genug, dass letzterer persönlich gedacht ist. Vrgl. auch *Pfleiderer* in *Hilgenf.* Zeitschr. 1866. p. 258.

öffentlich gepredigt hat („Jesus hingegen hat geschrieen und gesprochen“ u. s. w.), wodurch die Verwerflichkeit jenes Unglaubens und Halbglaubens in's helle Licht tritt. So im Wesentlichen *Bengel*, *Michael*, *Morus*, *Kuinoel*, *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Maier*, *Schweizer*, *B. Crus.*, *Reuss*, *Baur* *), *Lange*, *Brückn.*, *Weizsäcker* **), *Ebrard*, *Baeuml.*, *Ewald*, *Godet*. Entscheidend für die Richtigkeit dieser Auffassung ist V. 36., wornach Jesus vom öffentlichen Schauplatze abgetreten ist, ohne dass sein Wiederauftritt gemeldet wird, und bestätigt wird sie theils durch die Beschaffenheit der folgenden Rede, welche lauter Wiederklänge früherer Aussprüche enthält, theils dadurch, dass in der ganzen Rede keine angeredeten Personen vorkommen, theils durch die in die abgeschlossene Vergangenheit weisenden Aoristen ἐλάλησα V. 48 f. Nicht entgegen steht ἐκράξε καὶ εἶπεν (gegen *Kling*, *de Wette*, *Hengstenb.*; auch *Strauss* im Interesse der Nichtursprünglichkeit der Johanneischen Reden), da diese Worte (vgl. 7, 28. 37. 1, 15.) an sich den Zeitpunkt, welcher gemeint ist, nicht näher bestimmen. Daher ist weder mit *de Wette* anzunehmen, dem Joh. habe sich die Erinnerung an die Reden Jesu „unter der Hand“ zu einer wirklichen, aber nie so gehaltenen Rede gestaltet (welche Unbewusstheit und Passivität wird ihm damit aufgebürdet! u. s. dagegen *Brückn.*), noch ist mit *Chrys.* u. allen Aeltern, auch *Kling* u. *Hengstenb.* zu sagen, Jesus habe hier wirklich noch einmal öffentlich so geredet (ἐνδόντος τοῖς Ἰουδαίοις τοῦ θύμοῦ, πάλιν ἀνεφάνη κ. διδάσκει, *Euth. Zig.*), wobei Manche zu der textwidrigen Auskunft griffen, er habe in ipso discessu V. 36. das Folgende gesprochen (*Lampe*). Wenn aber *Luthardt* (nach *Besser* in d. Zeitschr. f. Luth. Theol. 1852. p. 617 ff.) annimmt, vor den Jüngern habe Christus, und zwar über die Juden, diese Worte gesprochen, so steht nicht nur überhaupt entgegen, dass Joh. nichts dergleichen andeutet, sondern auch, dass ἐκράξε nicht zum Jüngerkreise, sondern zur Oeffentlichkeit passt. Schreiend laut ausgerufen hat er, womit allen seinen Zuhörern die Wichtigkeit der Reden fühlbar genug gemacht und die Entschuldigung der Unkunde ab-

*) *Baur* findet aber in dieser recapitulirenden Rede nur einen neuen Beweis, wie dem Joh. die geschichtliche Erzählung eine blose Form seiner Darstellung sei. Vgl. auch *Hilgenf.*

**) Doch ist (gegen *Weizsäcker* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1857. p. 167 f.) der Ideeengehalt dieser Rede nicht verschieden von dem des Prologs. Die Form ist anders, aber die Sache nicht, und der Prolog enthält mehr.

geschnitten ist. — ὁ πιστ. εἰς ἐμὲ etc.) ein Spruch, welchen Joh. in den bisherigen Reden nicht hat. Vrgl. aber zur Sache 5, 36 ff. 7, 29. 8, 19. 42. 10, 38. — οὐ — ἀλλ' schlechthin verneinend. Der Gegenstand des Glaubens ist *nicht* die Persönlichkeit Jesu an sich, diese menschliche Erscheinung, welche sich in ihm darstellte, als wäre er in seinem eigenen Namen gekommen (5, 43.), sondern *Gott*, sofern dieser sich in ihm als in seinem Gesandten durch dessen Worte und Thaten offenbart. Vrgl. 7, 16. Mark. 9, 37. Aehnlich: *wer mich anschaut* u. s. w. V. 45. Vrgl. 1, 14. 14, 9. Doch ist die Verneinung (οὐ θεωρεῖ ἐμέ) *hierbei* nicht gesagt, obwohl sie gesagt werden *konnte*; es sollte aber ausgedrückt werden, dass das Schauen Christi *zugleich* das Schauen seines Senders sei. In *seinem* Wirken und Walten schaut das gläubige Auge das des Senders an, in des Sohnes δόξα die des Vaters, 1, 14. Hebr. 1, 3.

V. 46. Vrgl. 8, 12. 9, 5. 12, 35 f. — ἐγώ) *ich*, kein Anderer, *ich bin das Licht*, als Inhaber und Mittheiler der göttlichen Heilswahrheit, *in die Welt gekommen* u. s. w. μὴ μείνῃ) wie er im glaubenslosen Zustande ist, sondern erleuchtet werde. Vrgl. V. 36. 1, 4 ff.

V. 47 f. Vrgl. 3, 17 f. 5, 45 ff. 8, 15 ff. — *Wenn Jemand von mir gehört haben wird die Worte*: besagt nicht das gläubige Anhören (*Lücke*), sondern ist an sich indifferent *vernehmen* (Matth. 7, 26. Mark. 4, 15 f. 18, 20.), und durch das folgende κ. μὴ φυλάξῃ (s. d. krit. Anm.) wird grade der Glaube, der dem Hören folgt, *verneint*. φυλάσσειν nämlich bezeichnet zwar nicht das blose *Festhalten*, *Bewahren* (V. 25.), sondern, wie überall, wo von Lehren, Geboten und dergl. die Rede ist (s. bes. Luk. 11, 28. 18, 21. Rom. 2, 26), das Halten durch thatsächliches *Vollziehen*, aber diess geschieht eben durch den *Glauben*, welchen Christus für seine ὄψματα verlangt; *mit dem Glauben* ist das φυλάσσειν *eingetreten* (daher die Recepta κ. μὴ πιστεύσῃ eine richtige Glosse ist), die Glaubensverweigerung ist das *Verwerfen Christi* (ἀθετεῖν, nur hier bei Joh., aber vrgl. Luk. 10, 16. 1. Thess. 4, 8.) und *Nichtannehmen seiner Worte* V. 48., der Gegensatz jenes φυλάσσειν, sofern dessen Wesen eben die ὑπακοή τῆς πίστεως ist. — Zu ἀκούειν mit doppeltem Genit. wie Luk. 6, 47. Act. 22, 1. vrgl. 18, 37. u. s. *Buttm.* neut. Gr. p. 145. — ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν) *ich* für meine Person *bin sein Richter nicht*, was noch *allgemein*, nicht ausschliesslich vom jüngsten Gericht gemeint ist, aber im *verurtheilenden* Sinne als Gegensatz von

σώζειν, wie 3, 17. — V. 48. ἔχει nachdrucksvoll voran: er *hat* seinen Richter; er *steht schon* unter seiner Instanz. Dieser Richter aber, sagt Christus, sei nicht Er, als individuelle Persönlichkeit an und für sich betrachtet, sondern sein geredetes *Wort*; dieses und nichts anderes werde (und damit fällt der ganze Schrecken der *letzten* Entscheidung herein) die bestimmende Norm des *jüngsten* Gerichts sein. Zwar hält *Christus* das Gericht (5, 22. 27.), aber als Träger und Vollstrecker seines *Worts*, welches die göttliche Potenz des Gerichts ist. Vrgl. 7, 51., wo das *Gesetz* richtet und erkennt. Wie entschieden spricht d. St. gegen die von *Scholten*, *Hilgenf.*, *Reuss* u. A. versuchte Wegdeutung des jüngsten Gerichts aus Joh.! Vrgl. 5, 28 f. 1. Joh. 4, 17.

V. 49 f. Vrgl. 7, 16. 5, 30. — ὄτι begründet die Aussage V. 47 f.: denn wie schlechthin *göttlich* ist dieses mein Wort! — ἐξ ἑμαυτοῦ) αὐτοκέλευστος, *Nonn.* — αὐτός) *ipse*. — ἐντολ. ἑδ.) er hat mir *Auftrag* gegeben (aufgetragen), *was ich sagen* und *was ich reden soll*. Ersteres bezeichnet die Lehre nach ihrem *Inhalte*, Letzteres ihre *Verlautbarung* durch den sie kundgebenden *Vortrag*. Vrgl. z. 8, 43. Rom. 3, 19. Aehnliche Häufungen der Verba dicendi bei Griechen, s. b. *Dissen* ad Dem. de cor. p. 187. *Lobeck* Paral. p. 61. — ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ) nämlich der eben vorher näher bezeichnete Auftrag. Dieser ist, weil er ja der Ausfluss und Träger des göttlichen Heilswillens ist, *ewiges Leben* (nach dessen zeitlicher Entwicklung und ewigen Vollendung); er *ist* diess aber (vrgl. 6, 63. 17, 17., vrgl. 11, 25. 14, 6.), nicht als bloßes *Mittel*, sondern als die in seiner Vollziehung wirksame *Potenz* des Lebens vermöge der Gnade und Wahrheit, welche von den Gläubigen aus Jesu Fülle genommen werden 1, 14. 16. — οὖν) da jene ἐντολή von so grosser Wirksamkeit ist, wie könnte ich das, *was ich* rede, anders reden als wie es mir der *Vater* gesagt hat (bei meiner Beauftragung)? Beachte die Correlation von ἐγώ und ὁ πατήρ. so wie die bemessene einfache Feierlichkeit dieses Redeschlusses.

Καπ. XIII.

V. 1. ἐλήλυθεν) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἦλθεν, nach überwiegenden Zeugen. Das Perf. floss aus 12, 23. — V. 2. γενομένου) B. L.

X. Sin. Cant. Or.: *γινόμενου* (doch hat Or. einmal *γενου.*). So *Tisch.* Der Aor. kam in Nichtbeachtung des zeitlichen Momentes, als die geläufigere Form in der Erzählung, ein. — *Ἰούδα Σίμ. Ἰσχ., ἵνα αὐτὸν παραδῶ*) B. L. M. X. Sin. Copt. Arn. Vulg. Codd. It. Or.: *ἵνα παραδῶ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσχαριώτης.* So *Lachm.* am Rande u. *Tisch.* (beide jedoch nur nach B. D.* Sin. *παραδοῖ* lesend). Diese Lesart ist bei ihrer bedeutenden Bezeugung um so mehr vorzuziehen, als man sie schon sehr frühzeitig in der Voraussetzung, hier werde die Verführung des Judas durch den Teufel berichtet, missverstand (so schon *Orig.*). Die Recepta ist eine Umänderung in Folge dieses Missverständnisses. Die Conjunctivform *παραδοῖ* aber bleibt überall im N. T. zweifelhaft. — V. 3. *ὁ Ἰησοῦς*) fehlt bei B. D. L. X. Minusk. Vulg. It. Or. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Es wurde mechanisch aus V. 1. wiederholt. — V. 10. Die Wortstellung *οὐκ ἔχει χρεῖαν* ist entschieden bezeugt. — Statt *ἥ* haben bedeutende Zeugen *εἰ μὴ* (so *Lachm.*), welches aber erklärend oder bessernd ist. *Tisch.* hat *ἥ τ. πόδας* getilgt, aber nur nach Sin. Or. einem Codd. d. It. u. Vulg. mss. Eine alte Auslassung, durch das folgende *καθαρ. ὁλος* veranlasst. — V. 12. *ἀναπεσών*) *Lachm.*: *καὶ ἀναπ.* nach A. L. Verss. Chrys. Für *καὶ* zeugen auch B. C.* Sin. Or., welche *καὶ ἀνέπεσεν* haben (so *Tisch.*). Das *καὶ* vor *ἐλαβ.* lässt *Lachm.* weg, nach A. L. Verss. Da *καὶ* vor *ἀναπ.* jedenfalls entschieden beglaubt ist; da ferner für *ἀνέπεσεν* die Zeugen bedeutender sind, als für *ἀναπεσών*; und da, wenn *ἀναπεσών* ursprünglich gewesen wäre, man es nicht durch *καὶ ἀνέπεσεν*, sondern durch *ἀνέπεσεν καὶ* aufgelöst haben würde, so ist mit *Tisch.* *καὶ ἀνέπεσεν* zu lesen, so dass der Nachsatz erst mit *εἶπεν* angeht. Man verkannte diess, und fing ihn entweder schon nach *πόδας αὐτῶν* an (so entstand die Lesart bei *Lachm.*), oder nach *ἰμάτι. αὐτοῦ* (daher die *Recepta*). — V. 22. *οὐν*) fehlt bei B. C. u. einigen Verss.; getilgt von *Tisch.* Ward leicht nach der letzten Sylbe von *ἐβλεπον* übergangen. — V. 23. *ἐκ τῶν* (*Elz.*: *τῶν*) hat entscheidende Zeugen. — V. 24. *πυθίσθαι, τίς αὖν εἶη*) B. C. L. X. 33. Aeth. Ver. Rd. Vulg. Or.: *καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστίν.* So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; die Recepta ist glossematisch beige geschrieben nach dem, was Joh. V. 25. thut. Sin. hat das Glossem *neben* der ursprünglichen Lesart im Texte. — V. 25. *ἐπιπесών*) B. C.* K. L. X. II.* Sin.** Minusk. Or.: *ἀναπεσών* (so *Lachm.*). Aber *ἐπιπίπτειν* kommt sonst bei Joh. nicht vor, und wie leicht schob sich den mechanischen Schreibern das bekannte Wort des zu *Tische* Liegens unter! — Statt *οὐν* haben *Elz.* u. *Lachm.* *δέ.* Die Zeugen sind sehr getheilt. Ursprünglich scheint gar keine Partikel gestanden zu haben; so B. C. Or. *Griesb.* -- Nach *ἐκεῖνος* haben bedeut. Zeugen (auch B. C. L.) *οὕτως*, welches aber, obwohl von *Ewald* geschützt, sehr leicht aus *οὗτος* entstand,

welches man zu *ἐκείνος* erklärend beischrieb, wie es sich noch in K. S. U. A. findet. — V. 26. *βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω* *Tisch.*: *βάψω τ. ψ. καὶ δώσω αὐτῷ*, nach B. C. L. Copt. Aeth. Or. Aber *ἐπιδιδόναι*, welches sonst bei Joh. nicht vorkommt, verräth nicht die Hand eines Glossators; daher vielmehr die Lesart von *Tisch.* als gangbare Auflösung des Particip. mit Vernachlässigung des Compos. zu betrachten ist. — Statt des obigen *βάψας* hat *Lachm.* *ἐμβάψ.*, nach A. D. K. II. Theodoret. Wenngleich diese Zeugen unter denen, welche das Particip. lesen, das Uebergewicht geben, so konnte doch *ἐμβάψ.* sehr leicht aus den Parallelen Matth. 26, 23. Mark. 14, 20. einkommen, und für die Ursprünglichkeit des Simplex sind daher um so mehr die gewichtigen Zeugen (B. C. L. etc.), welche *βάψω* (nicht *ἐμβάψω*) haben, in Rechnung zu bringen. Deshalb ist auch nachher statt *καὶ ἐμβάψας* (so auch *Lachm.*) mit B. C. L. X. Sin. 33. Or. Cyr. *βάψας οὖν* (so *Tisch.*) zu lesen (D. hat *καὶ βάψας*). — Hinter *ψωμίον* hat *Tisch.* noch *λαμβάνει καὶ*, nach B. C. L. M. X. Sin.** Aeth. Or. Richtig; es ward missverständlich als ungehörig ausgelassen. — Statt *Ἰσκαριώτῃ* hätte *Lachm.* consequenter Weise nach B. C. L. M. X. Sin. Minusk. Codd. It. Or. auch hier (s. z. 6, 71.) *Ἰσκαριώτου* lesen sollen (wie *Tisch.* hat). — V. 30. Statt *εὐθέως ἐξῆλθ.* lies mit *Lachm.* u. *Tisch.* *ἐξῆλθ. εὐθύς*. — V. 31. Nach *ὅτε* haben *Elz.*, *Lachm.*, *Tisch.* *οὖν*; mit Recht, da B. C. D. L. X. Sin. Minusk. Verss. Or. Cyr. für *οὖν* das Uebergewicht geben, die Weglassung aber (*Griesb.*, *Scholz*) um so leichter sich darbot, als man mit *ἦν δὲ νύξ* den neuen Satz anzufangen geneigt war. — V. 32. *εἰ ὁ θ. ξίδοξ. ἐν αὐτῷ* ist von *Scholz* als „inepta iteratio“ verworfen, von *Lachm.* eingeklammert. Die Worte fehlen bei B. C.* D. L. X. II. Sin.* Minusk. Verss. Tert. Ambr. Aber grade die Wiederholung und das Homoeoteleut. veranlassten die Weglassung so leicht, dass diese Gegenzeugen nicht durchschlagen können. — V. 33. Die Stellung *ἐγὼ ὑπάγω* (*Lachm.*, *Tisch.*) ist zu entschieden bezeugt, als dass sie aus 8, 21. herzuleiten wäre. — V. 36. Die Stellung *ἀπολ. δὲ ὕστερον* (ohne *μοι*) ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* aufzunehmen; — so auch V. 38. *ἀποκρίνεται* (statt *ἀπεκρίθη*). — V. 38. ist die Form *φωνήσῃ* (*Lachm.*, *Tisch.*) entschieden beglaubigt; und statt *ἀπαρνήσῃ* ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach B. D. L. X. 1. Or. *ἀρνήσῃ* zu lesen, an dessen Stelle das Composit. aus Matth. 26, 34. u. d. Parall. eingekommen ist.

V. 1—5. Zur Construction beachte man: 1) V. 1—5. ist nicht zu Einer Periode zu verbinden (*Griesb., Matthaei, Schulz, Scholz, Bleek, Ebrard* u. M.), wie auch *Paul* (in d. Stud. u. Krit. 1866. p. 362 ff. 1867. p. 524 ff.) den Zusammenhang bestimmt: „*er steht auf vor dem Osterfeste, bei stattfindendem Mahle*“, welches letztere eine Nebenbestimmung zu *πρὸ τ. ἑορτ. τ. π.* sein soll. Diese ganze Zusammennahme geht deshalb nicht, weil *εἰς τέλος ἡγάπ. αὐτοῦς*, mit *πρὸ δὲ ἑορτ. τ. π.* zusammenhängend, die Structur V. 1. ordnungsmässig abschliesst, und mit *καὶ δείπνου γιν.* eine neue Periode anhebt, mithin (diess auch gegen *Knapp, Lücke, Ebrard* u. M.) *εἰδὼς* V. 3. nicht Wiederaufnahme des *εἰδὼς* V. 1. sein kann. Richtig haben *Lachm. u. Tisch.* V. 1. mit einem *Punkt* geschlossen. Vrgl. *Hengstenb* u. *Godet*, auch *Ewald*. 2) Es ist nicht richtig, *πρὸ τῆς ἑορτ. τ. πάσχα* an *εἰδὼς* anzuschliessen (*Kling, Luthardt, Riggenb., Graf* in d. Stud. u. Krit. 1867. p. 741 ff.; früher auch *Baeuml.* in d. Stud. u. Krit. 1846. p. 397.), weil der Ausdruck als Angabe des Zeitpunktes, in welchem bei Jesu das bestimmte Bewusstsein seiner Stunde eingetreten, zu vag und unbestimmt wäre; der bestimmte Tag vor dem Feste würde als solcher *bezeichnet* sein (etwa durch *πρὸ μιᾶς ἡμέρας τοῦ πάσχα*, vrgl. 12, 1. *Plut. Sull.* 37.). Dass aber *πρὸ τῆς ἑορτῆς* vrgl. mit 12, 1. grade diesen *Vortag* des Festes, nämlich den 14. Nisan bezeichnen soll (*Hofm. Schriftbew. II. 2. p. 205., Lange, Büuml.* u. M., auch *Paul* und *Hengstenb.*), ist eine völlig willkürliche Voraussetzung. Eben so unrichtig ist 3) es zu *ἀγαπήσας* zu beziehen (*Wieseler, Tholuck*, s. dagegen *Ewald* Jahrb. IX. p. 203.), so dass das Geliebthaben *vor dem Feste* dem Lieben *bis zu Ende* gegenüberstehe, — welche Annahme lediglich von der Harmonistik abgenöthigt, der Wortstellung entgegen (*ἀγαπήσας* bis *κόσμῳ* müsste *vor εἰδὼς* etc. stehen) und durch die so herauskommende *Eintheilung* der Liebe Jesu (die Liebe *vor dem Feste*, und die Liebe *vom Feste an*) mit des Joh. sinniger und geistiger Art in Widerspruch ist, während sie übrigens den Participialsatz *εἰδὼς — πατέρα* ohne angemessene Bedeutsamkeit lässt. Die einfache wortgetreue Zusammennahme ist vielmehr: *Vor dem Feste gab Jesus, da er wusste* u. s. w., *den Seinen den schliesslichen Liebeserweis. Während man nämlich Mahlzeit halten will, als schon der Teufel* u. s. w., *steht er, obgleich er weiss, dass der Vater Alles* u. s. w., *von der Mahlzeit auf* u. s. w. Zu parenthesesiren ist hienach nichts.

V. 1. *Πρὸ δὲ τ. ἑορτ. τ. πάσχα*) *πρό* ist durch das zwischentretende *δέ betont*. Jesus war sechs Tage vor dem Passah nach Bethanien gekommen, war am folgenden Tage (12, 1. 12.) in Jerus. eingezogen, und hatte sich dann 12, 36. in die Verborgenheit begeben. Noch *bevor* aber das Passahfest eintrat *), erfolgte die schliessliche Liebeserweisung vor seinem Tode, welche Joh. zu berichten vorhat. *Wie lange* vor dem Feste, sagt u. St. nicht; es erhellt aber aus V. 29. 18, 28. 19, 14. 31., nämlich nicht erst am 14. Nisan, wie oft die Harmonistiker wollten (s. aber z. 18, 28.), sondern **) *am 13. Nisan*, Donnerstags Abend, bei der Mahlzeit. Am 14. Nisan Abends trat mit dem *Passahmahl* die Festfeier ein, nachdem Jesus an demselben Tage des Nachmittags gekreuzigt war. So nach Johannes; s. z. 18, 28. — *εἰδὼς* etc.) nicht „*obgleich* er wusste“ (so unpsychologisch *Hengstenb.*), sondern *weil* er wusste. Es sagt aus, was ihn innerlich trieb und drängte, den Seinigen noch eine letzte Liebe zu erzeigen; er *wusste ja, dass ihm die Stunde gekommen war, um überzugehen* u. s. w. (*ἵνα*, vrgl. 12, 23.). Zu *μεταβῆ*, vrgl. 5, 24. 1. Joh. 3, 14. — *ἀγαπήσας* etc.) wird von den Auslegern als dem *εἰδὼς* etc. coordinirt gefasst, nach bekanntem Gebrauche der logisch begründeten asyndetischen Verbindung mehrerer Participien (*Voigtl. ad Luc. D. M. XII. p. 67 ff. Kühner ad Xen. Anab. 1, 1, 7.*), so dass gesagt werden solle: *da er die Seinigen (immer) geliebt hatte*, so habe er auch noch zuletzt einen rechten Liebesbeweis ihnen gegeben. Dagegen aber ist der Mangel eines *ἀεί*, welches *Nonnus* zusetzt, oder *ἀπ' ἀρχῆς* oder *πάλαι* oder dergl. bei *ἀγαπήσας*, wodurch eine Correlation mit *εἰς τέλος* hergestellt wäre. Dazu kommt, dass das an sich entbehrliche, aber wehmuthsvolle *τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ* offenbar in Beziehung auf das vorherige *ἐκ τοῦ κόσμου τ.* zugefügt ist und somit den Anschluss von *ἀγαπήσας* — *κόσμῳ* an den Zwecksatz *ἵνα μεταβῆ* etc. verräth. Daher: „um überzugehen zum Vater, *nachdem er geliebt hätte* (nicht: *hatte*) u. s. w.“ Dieses „*nachdem er geliebt hätte*“ u. s. w. ist ein Zeugniß, wel-

*) Richtig *Rück. Abendm. p. 26.*; durch *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς* sei die Möglichkeit, an einen Zeitpunkt innerhalb des Passahfestes, also auch an das Passahmahl zu denken, dem bis dahin vorgeschrittenen Leser abgeschnitten. Unrichtig *Riggenb. Zeugn. f. d. Ev. Joh. p. 72.*: es bleibe auf d. St. „*ein gewisses Dunkel.*“ Allerdings, wenn man von der Voraussetzung der Harmonistik ausgeht. Damit ist sie vielmehr ganz unvereinbar.

**) S. auch *Isenberg d. Todestag des Herrn 1868. p. 7 ff.*

ches ihm sein *Gewissen* bei jenem εἰδὼς etc. gab. — τοὺς ἰδίους) Diese Angehörigkeit, die neutestamentliche Erfüllung der alttheokratischen 1, 11., hatte im Apostelkreise ihre vollste Darstellung, so dass die Apostel vorzugsweise die ἴδιοι Jesu waren. — εἰς τέλος ἡγάπ. αὐτοῦς) mit πρὸ δὲ τῆς ἑορτ. τ. π. zu verbinden: hat er *zuletzt* (εἰς τέλος hat den Nachdruck) sie geliebt, d. i. *die letzte Liebeserweisung* vor seinem Tode *ihnen gethan* *). Wie? sagt das gleich folgende καὶ δείπνον etc., nämlich durch die Fusswaschung, daher nicht von dem ganzen Liebeswerke des *Leidens* (*Graf*) verstanden werden kann. εἰς τέλος heisst *am Ende, schliesslich, zuletzt*. Luk. 18, 5. (s. z. d. St.). Herod. 3, 40. Xen. Oec 17, 10. Soph. Phil. 407. (u. dazu *Herm.*). So auch 1. Thess. 2, 16. Es kann auch *völlig, im höchsten Grade* (*Pflugk* ad Eur. Hec. 817. *Schweigh.* Lex. Polyb. p. 616. *Grimm* z. 2. Makk. 8, 29.) heissen, was aber hier, als hätte Jesus jetzt sein Lieben auf's Aeusserste getrieben, eine unpassende Gradmessung ergiebt (gegen *Godet*). Es war die *gleiche* Liebe mit dem vorherigen ἀγαπήσας, nur der *letzte Erweis* vor dem Scheiden; denn seine Stunde war gekommen. — Zu ἡγάπησεν von der *thatsächlich* erzeugten Liebe vrgl. V. 34. 1. Joh. 4, 10. 19. Eph. 2, 4. 5, 2. 25.

Anmerk. Schon aus u. St., da πρὸ τῆς ἑορτῆς für die folgende Mahlzeit und damit für die ganze Leidensgeschichte chronologisch maassgebend ist, ergiebt sich die unausgleichbare Verschiedenheit, in welcher Joh. hinsichtlich des Todestages Jesu mit den Synoptikern steht. S. das Nähere z. 18, 28. Selbst wenn πρὸ τῆς ἑορτ. mit εἰδὼς zu verbinden wäre, würde diese Zeitangabe doch nur dadurch geschichtlich motivirt sein, dass Jesus der bei ihm *vor dem Feste* eingetretenen Gewissheit gemäss: „meine Stunde ist gekommen“, das Folgende nicht erst *am Feste*, d. i. nach Anfang des Festes am Abend des 14. Nisan that, sondern eben *vor dem Feste* (d. i. wenigstens am Abend des 13. Nisan), dem Bewusstsein, jetzt sei seine Zeit erfüllet, noch die letzte Genüge der Liebe leistend. Unrichtig schliesst *Luthardt*, dass, wenn Jesus schon *vor dem Feste* wusste u. s. w., er *am Feste* gestorben sein müsse. Von einem solchen Gegensatz enthält ja der Text nicht die geringste Andeutung. Vielmehr wenn Jesus *vor dem Feste* wusste u. s. w. und in diesem Bewusstsein handelte,

*) *Ebrard's* unbedachter Einwand (z. Olsh. p. 337.) gegen meine Verbindung von εἰς τέλ. ἡγάπ. mit πρὸ τ. ἑορτῆς wird sich ihm, da εἰς τέλ. ἡγάπ. die letzte Liebes-Verrichtung ist, wohl von selbst erledigen.

so darf man das *δεῖπνον* und was sich daran knüpft nicht *auf* das Fest vorwärts rücken. Die Sache liegt einfach so: wäre die Mahlzeit die des 14. Nisan, so könnte Joh. nicht *πρὸ τ. ἑορτῆς* sagen, sondern nur entweder *πρὸ τοῦ δεῖπνου τοῦ πάσχα* (welchen Sinn *Hengstenberg* einträgt), oder aber wie die Synoptiker *τῇ πρώτῃ τῶν ἁλύμων* (Matth. 26, 17.) oder *τ. πρώτῃ τῆς ἑορτῆς*; der 15. Nisan war schon *ἡ ἐπαύριον τοῦ πάσχα* (LXX. Num. 33, 3.: *מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח*, vrgl. Jos. 5, 11.), der 14. aber war *לֵיל הַכֹּסֶף* Num. 28, 16. al., *ἡ ἡμέρα τοῦ πάσχα*. Vrgl. Einl. §. 2.

V. 2—5. Und (*et quidem*) dieses *εἰς τέλος ἡγάπησεν αὐτοῖς* vollzog er beim Mahle durch die Fusswaschung. — *δεῖπνον γινομ.*) Man beachte das mit dem Praes. *ἐγείρεται* V. 4. in Beziehung stehende Praes. (s. d. krit. Anm.): *während es Abendmahlzeit wird*, d. i. *während man im Begriffe ist Abendmahlzeit zu halten*. Man hatte sich bereits dazu *niedergelegt*, V. 4. 12. Nach der Recepta *γενομ.* war das Mahl zwar noch nicht vorüber (*Luther* u. M. auch *Klee* u. *Hofm.* p. 207., welcher erklärt, als ob *μετὰ τὸ δεῖπνον* stände), aber bereits im Gange, die Mahlzeit war *eingetreten*. Diese selbst war nach V. 1. nicht die *Passahmahlzeit*, sondern (daher auch ohne Artikel*) ein gewöhnliches Abendessen am 13. Nisan (gegen den synoptischen Bericht), in Jerusalem (nicht in Bethanien, s. z. 14, 31.), aber die *letzte* Mahlzeit Jesu vor seinem Tode, an welcher er das Abendmahl gestiftet hat (13, 21 ff. 38. 18, 1.). Die *Stiftung des Abendmahls* erwähnt Joh. nicht, nicht als ob er sie nicht gekannt (*Strauss*), oder darin gar keinen kirchlichen Ritus gesehen hätte (*Scholten*), sondern weil sie allgemein bekannt (1. Kor. 11.), und die Handlung selbst in täglicher Uebung war (Act. 2, 46.), daher er vielmehr, diess Allbekannte nicht wiederholend, aus jener letzten, reichen Nacht auswählte, was er ausserdem seinem Zwecke, die *δόξα* des *λόγος* im Fleische erkennen zu lassen, am entsprechendsten fand, in der Fusswaschung die *χάρις*, in den Reden die *χάρις* und *ἀλήθεια*. Nach *Schenkel* hat Joh. durch sein Schweigen den Vorstellungen von einer *magischen* Wir-

*) Allerdings ist es oft einerlei, ob bei *δεῖπνον* der Artikel steht oder nicht, aber hier *müsste* er stehen, wenn jenes sollenne Mahl des 14. Nisan, das altheilige *Festmahl* anzudeuten beabsichtigt wäre. In 21, 20. musste der Artikel stehen, weil er *zurückweisend* ist. Diess gegen *Tholuck*. Auch *Hofm.*, *Lange* u. *Paul* setzen sich über die Artikellosigkeit zu leicht hinweg, und auch *Graf* legt den mit dem Mangel des Artikels unvereinbaren Sinn hinein: „nachdem die Hauptmahlzeit, die Speisung des Passahlamms, vorüber war.“

kung des Abendmahls und den späteren *Streitigkeiten* über dasselbe vorbeugen wollen. Als ob es dazu nicht grade des Gegentheils, der deutlichen *Belehrung*, bedurft hätte! Die Annahme *Baur's* p. 264. ist, der Evangelist habe die Bedeutung des Abendmahls auf das zweite Passah Kap. 6. zurückdatirt, weil er das letzte Mahl Jesu nicht dasselbe wie bei den Synoptikern habe sein lassen wollen, nämlich kein Passahmahl. Vrgl. auch *Scholten* p. 289 ff. Aber dazu hätte es eines solchen Umherwerfens des synoptischen Stoffes gar nicht bedurft. Er hätte die Einsetzung des Abendmahls bei der letzten Mahlzeit so erwähnen können, dass diess gleichwohl *nicht* zu einer Passahmahlzeit geworden wäre. — τοῦ διαβόλου ἤδη etc.) kann nicht bloß wie zum *Vorspiel* auf die *nachherigen* öfteren Erwähnungen des Verhältnisses Jesu zum Verräther (V. 10. 18. 21. 26 f. 30.) dienen, wie *Godet* will, was nur eine formelle und dem tragisch feierlichen Ausdruck nicht entsprechende Bestimmung wäre. Es soll auch nicht die *Langmuth* Jesu, der selbst dem Judas *) die Füße gewaschen habe, fühlbar machen (*Euth. Zig.* vrgl. *Chrys.*, *Calvin* u. M.), noch etwa überhaupt die bloße *Zeitnähe* (ἤδη) des letzten Geschicks, welche er noch zu solchem Liebeswerk nützte (die ja aber schon in εἰδὸς etc. lag), sondern, wohin das ἤδη weist, die *unge störte klare Erhabenheit* dieser seiner Liebesmacht über den *bereits so nahen Ausbruch* der tragischen *teuflischen Verrätherei*, die ihn selbst *jetzt*, unmittelbar vor ihrem Eintritt, nicht *beirren* konnte. Nach der Lesart Ἰούδας Σίμ. Ἰσκαριώτης (s. d. krit. Anm.) ist zu erklären: *als der Teufel bereits den Anschlag gemacht hat, damit ihn Judas überliefere*, so dass die καρδιά nicht die des Judas (*Luthardt*, *Baeuml.*) wie bei der Recepta, sondern die des *Teufels* ist (vrgl. *Vulg.*), wie denn auch bei Classikern βάλλειν oder βάλλεσθαι εἰς νοῦν, εἰς θυμόν, ἐν φρεσίν sehr oft *in animum inducere, statuere, deliberare* heisst. S. *Wetst.* z. St. *Kypke* II. p. 399. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 294. Je gangbarer diese Redeweise war, desto weniger kann bei der anthropomorphischen Darstellung des Teufels eine καρδιά desselben auffallen (gegen *Lücke*, *Godet* u. A.), in welcher er seine ἐπιθυμίας (8, 44.), μεθοδείας (Eph. 6, 11.), νοήματα (2. Kor. 2, 11.) u. s. w. hat. Wie vom Herzen *Gottes* die Rede sein kann (Act. 13, 22.), so auch vom Herzen des *Teufels*. — Ἰούδας Σίμ. Ἰσκαρ.) der volle Name,

*) Sonst müsste *dessen* Waschung im Folgenden besonders hervorgehoben sein.

und am Schluss, hat einen schauervollen Nachdruck. — Zu parenthesiren ist übrigens der Participialsatz nicht; er ist dem *δείπνον γινου.* coordinirt. — *εἰδὼς* etc.) *obgleich er weiss* (*ὁμῶς εἰς ἄκραν συγκατέβη ταπείνωσιν*, *Euth. Zig.*). Das Bewusstsein seiner göttlichen Hoheit beruhete an dieser Schwelle des Todes darin, dass ihm jetzt, wo er im Begriffe stand, mit dem Schritte über diese Schwelle seine Verherrlichung anzutreten, die ihm einst bei seiner Sendung verliehene (Matth. 11, 27.) über Alles sich erstreckende, durch nichts beschränkte *Messianische Machtfülle* zur völligen Ausführung in die Hände gegeben (vrgl. z. 17, 2. Matth. 28, 18.), und dass *Gott* wie seines Gekommenseins Ausgang (vrgl. z. 8, 42.) so seines nunmehrigen Weggehens Ziel sei. — Zu *πάντα δέδωκεν αὐτῷ* vrgl. 1. Kor. 15, 25. Eph. 2, 22. Phil. 2, 9—11. al. — V. 4. *ἐγείρεται* etc.) Beachte, wie die *ganze Darstellung vergegenwärtiget*; dem Praes. histor. entsprechen die Participia Praes. u. Perf. *γινου.*, *βεβλήκ.* u. *εἰδὼς* V. 2. 3. Zu *τίθ. τὰ ἱμάτ.* vrgl. Plut. Alc. 8. — Das *Fusswaschen* pflegte vor Beginn des Mahls durch *Sclaven* zu geschehen (s. *Dougt. Anal.* II. p. 50. *Stuck.* Antt. conviv. p. 217.), obwohl es nicht immer geschah, s. z. Luk. 7, 44., daher aus der bei diesem Mahl geschehenen bisherigen Unterlassung (denn man hatte sich schon zu Tische gelegt) weder *dagegen* (*Wichelh.*) noch *dafür* zu argumentiren ist (*Lange*: der Gastfreund habe mit seiner Familie essen müssen), dass das Mahl das Ostermahl gewesen sei. — Eine *besondere Veranlassung* zu dem ausserordentlichen Verfahren Jesu berichtet Joh. nicht, und diese aus dem Rangstreite der Jünger Luk. 22, 24 ff. herbeizuziehen (so nach Aelteren *Ebrard*, *Hengstenb.*, *Godet* unter verschiedenen Vorstellungen der Scenerie; auch *Baur*, welcher aber die Erzählung nur als die in einer geschichtlichen Form gegebene Exposition von Matth. 20, 26 f. und Luk. 22, 26. 27 f. ansieht, nachdem sie *Strauss* für die sagenhafte Ausführung einer synoptischen Demuthsrede gehalten), ist willkürlich an sich, da Joh., so ausführlich er auch V. 1. 2. seine Erzählung einleitet, nicht die geringste Andeutung davon giebt, und passt auch weder zur Stellung noch zur Geltung des Berichts des Luk. (s. z. Luk. 22, 24.). Die symbolische Handlung der scheidenden Liebe muss, zumal sich Jesus bereits zu Tische niedergelegt hatte, das Erzeugniss des Augenblicks gewesen sein, aus eigener andringender Erwägung dessen, was den Jüngern und seinem Werke so Noth that. Vrgl. *Ewald* Gesch. Chr. p. 542. — *διέζωσεν ἑαυτ.*) mehr als das Medium die *Selbstver-*

richtung (vgl. 21, 18.) darstellend. Ganz *Diener* ist er ja, πάντα μετὰ πάσης προθυμίας αὐτοσυργήσας (*Euth. Zig.*). — βάλλει ὕδωρ) *er schüttet Wasser*. Vgl. Placid. b. *Bachm. Anal.* 2. p. 90, 18. — εἰς τ. νιπτ.) in das dastehende Waschbecken. „Nihil ministerii omittit“, *Grot.* — ἤρξατο) denn der *angefangene Act* wurde, als Petrus an die Reihe kam, *unterbrochen*, und erst nach V. 10. fortgesetzt und beendet. Joh. hat das den anderen Evang. so gangbare ἤρξατο nur hier in dieser genauen Schilderung. — ᾧ) *mit welchem* (Hom. II. 10, 77. Od. 18, 66. Athen. 10. p. 443. B.), oder statt ὃ durch Attraction (*Apoc.* 1, 13. 15, 6.) wie 17, 5. 11.

V. 6—9. Ἔρχεται οὖν etc.) so dass er also den Anfang bei einem *Andern* gemacht, nicht bei *Petrus selbst* (*Augustin.*, *Beda*, *Nonnus*, *Rupert.*, *Corn. a Lap.*, *Maldonat.*, *Jansen* und and. Kathol. im Römischen Interesse; doch auch *B. Crus.*, *Ewald*, *Hengstenb.*). Bei *wem* (*Chrys.* u. *Euth. Zig.* rathen auf Judas Ischar., welchen aber *Nonn.* den letzten sein lässt) beruht ganz auf sich. — σύ μου etc.) ἐκπλαγείς εἶπε τοῦτο καὶ σφόδρα ἐλαβηθεῖς, *Euth. Zig.* Der Nachdruck liegt zunächst auf σύ, sodann aber nicht auf μου, als ob ἐμοῖ stände, sondern auf τ. πόδας: *Du wäschest mir die Füße?* Das Praes. νίπτεις wie λιθαζέτε 10, 32. und ποιεῖς V. 27. — V. 7. Beachte den Gegensatz von ἐγὼ — σύ. Was *Er* that, war nicht das äussere Werk des Waschens (so nahm es *Petrus*), sondern das, was dieses eben im Sinne Jesu war, nämlich das σημεῖον der sittlich läuternden dienenden Liebe. — μετὰ ταῦτα) nämlich durch die Belehrung V. 13—17. Die Beziehung auf die spätere apostolische Erleuchtung und Erfahrung (*Chrys.*, *Grot.*, *Tholuck*, *Hengstenb.*, *Ewald* und M.) wird durch den Text (vgl. γινώσκετε V. 12.) nicht gerechtfertigt und würde wie V. 36. durch den Gegensatz von νῦν und ὕστερον ausgedrückt sein. — V. 8. Petrus, statt sich nun zu fügen, wie es ihm zustand, weigert sich bestimmt und heftig entschieden. Dem setzt aber Jesus eine an die Nothwendigkeit dieser Fusswaschung geknüpfte *Drohung* entgegen, welche eben nur in dem höhern, *sittlichen* Sinne, dessen stille Zeichensprache die Handlung sein sollte, Grund und Recht haben konnte. So meint er, was er nun sagt, nicht von der äussern Verrichtung als solcher an und für sich, sondern von dem ethischen Inhalt, welchen sie symbolisch darstellen soll, nachdem er schon V. 7. angedeutet, dass ein Höheres in dieser Handlung liege. Grade Joh. hat am treuesten und auf's zarteste aufgefasst

und wiedergegeben, wie Jesus Sinnliches als Folie des Geistigen zu gebrauchen, und so erst räthselhaft, dann deutlicher und immer höher bis zum Höchsten aufzusteigen wusste. Er spricht: *Wenn ich dich nicht gewaschen haben werde, so hast du keinen Theil mit mir.* Damit meint er allerdings das von ihm beabsichtigte *Fusswaschen* (τοὺς πόδας σου verstand sich nach dem Zusammenhange von selbst, gegen Hofm. II. 2. p. 323.), jedoch nach dem *ethischen* Sinne, welchen es symbolisch darstellen und unvergesslich einprägen sollte. Das Waschen aber ist altheiliges Bild der sittlichen Reinigung. Daher der Gedanke Jesu aus dieser symbolischen Hülle: *Wenn ich dich nicht, gleichwie ich dir jetzt die Füße waschen will, von dem dir noch anhängenden sündlichen Wesen gereinigt haben werde, so hast du keinen Antheil* (am ewigen Heilsbesitz) *mit mir.* Wenn Hengstenb. hier das Waschen als Symbol der *Sündenvergebung* (nach Ps. 51, 4.) gefasst hat, so ist diess gegen V. 12 ff. — Petrus hat, wie V. 9. zeigt, den höhern Sinn der Worte des Herrn noch nicht verstanden; er mochte seine Antwort in dem zunächst sich darbietenden äusserlichen Sinne nehmen (*wenn du mir ungehorsam dich nicht von mir waschen lässt, so hast du u. s. w.*); aber der Gedanke, durch weitem Widerstand ein von Jesu und seinem Heile geschiedener Mensch zu sein, war für seine feurige Liebe zum Herrn überwältigend genug, sofort nicht blos die Füße, sondern auch die übrigen unbedeckten Körpertheile, die Hände und das Haupt zur Waschung darzubieten, καὶ ἐν τῇ παραιτήσει καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος, ἐκάτερα γὰρ ἐξ ἀγάπης, Cyrill. — εἰς τὸν αἰῶνα) in Ewigkeit, leidenschaftlich gesagt. Vrgl. 1. Kor. 8, 13. — μέρος ἔχειν μετὰ τινος bezeichnet das *Antheilhaben an demselben Verhältnisse, an gleicher Lage mit Jemand*, Matth. 24, 51. Luk. 12, 46., nach dem Hebr. חֵלֶק לְךָ (Deut. 12, 12.) und חֵלֶק לְךָ (Deut. 10, 9. 14, 27. Ps. 50, 18.). Der Classiker würde sagen οὐκ ἔχεις oder μετέχεις μέρος μου. Es ist die Verneinung des συγκληρονόμον εἶναι Χριστοῦ, die Drohung also des Ausgeschlossenseins von der ζωῇ und δόξῃ des Herrn.

V. 10 f. Jesus weist den Jünger zurecht, und zwar so dass er fortfährt, das Waschen, um welches es sich handelt, nach dem geistlichen Sinn, dessen Symbol es sein soll, zu meinen, um dadurch den ihn Missverstehenden auf das rechte Verständniss der Sache zu leiten. Dem bloßen Wortsinne nach sagt er: „*Wer sich gebadet hat, hat nichts wei-*

ter nöthig als die (vom Wege wieder beschmutzten) *Füsse* sich zu waschen; vielmehr ist er (abgesehen von dieser nöthigen Reinigung der Füsse) *rein am ganzen Leibe*.“ Aber dieser Erfahrungssatz des sinnlichen Lebensgebietes dient zur symbolischen Hülle des ethischen Gedankens, welchen Jesus darstellen will: „*Wer die sittliche Reinigung bereits im Allgemeinen und Ganzen in der Gemeinschaft mit mir erfahren hat*, gleich dem, welcher im Bade seinen ganzen Körper gereinigt, *der bedarf nur der Erledigung des im Lebensverkehr wieder angenommenen sündlichen Schmutzes im Einzelnen*, wie ein Gebadeter nur der Fusswaschung wieder bedarf; *sonst aber ist er rein nach seiner ganzen sittlichen Persönlichkeit*.“ Dieses die tägliche Busse fordernde Bedürfniss der *Einzelreinigung*, welches Jesus hier am λελουμένος durch τοὶς πόδας νίψασθαι darstellt, wie ist es grade bei Petrus hervorgetreten! z. B. nachdem er den Herrn verleugnet und nach der Heuchelei in Antiochia Gal. 2. Die geistliche *Ganzreinigung* *) aber durch ὁ λελουμένος zu versinnlichen, bot sich durch die eben vorzunehmende Fusswaschung als Correlat derselben so höchst natürlich dar, dass eine Anspielung auf die *Taufe* (Theod. Mopsv., Augustin., Rupert., Erasm., Jansen, Zeger, Corn. a Lap., Schoettg., Wetst. und V. auch Olsh., B. Crus., Ewald, Hengstenb., Godet) etwa nach 1. Kor. 6, 11. nicht zu begründen, und nicht einmal eine Bezugnahme auf die keinesweges allgemeine Sitte, sich vor Tische zu baden, vorzusetzen erforderlich ist. Als das bei ὁ λελουμένος vorgestellte *reinigende* Element ist das *Wort* zu denken, wie auch in dem der abgebildeten Sache nach analogen Gleichniss vom Weinstock das καθαροὶ ἐστε 15, 3. nur auf das *Wort* Christi als Grund zurückgeführt ist. Der Begriff ethischer *Reinigung* aber muss im Zusammenhange der ganzen Symbolik der Stelle auch bei οὐ χρεῖαν — νίψασθαι strict festgehalten werden, so dass letzteres nicht mit *Linder* in d. Stud. u. Krit. 1867. p. 512 ff. dahin zu deuten ist, selbst der Reine könne die Fusswaschung an sich geschehen lassen, aber nicht zum Zweck der Reinigung, sondern als *Zeichen der Liebe oder demüthigen Unterwerfung*. — καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε) Damit macht nun Jesus die *Anwendung* des vorher in der Form eines allgemeinen

*) Gut Calvin: „non quod omni ex parte puri sint, ut nulla in illis macula amplius haereat, sed quoniam praecipua sui parte muniti sunt, dum scilicet ablatum est regnum peccato ut iustitia Dei superior sit.“

Satzes Gesagten *auf Petrus und seine Mitjünger*. „*Auch ihr seid rein*“, wie ich es nämlich eben vom λελουμένος gesagt habe; auch ihr habt in eurer Lebensgemeinschaft mit mir durch mein Wort diese sittliche Reinheit eurer ganzen Persönlichkeit erlangt; *aber* — so setzt er mit tiefem Schmerze, den Judas Ischar. im Blicke, hinzu — *aber nicht Alle!* Einer ist unter euch, welcher den reinigenden Einfluss dieser Verbindung mit mir an sich vereitelt hat! Hatte aber Petrus bisher noch nicht die sinnbildliche Bedeutung der Rede Jesu gefasst: jetzt bei dieser Anwendung καὶ ὑμεῖς etc. und bei diesem tragischen Zusatze ἀλλ' οὐχὶ πάντες musste sie seinem Verständnisse aufgehen. — ἥ) giebt dem schlechthin gesagten οὐκ ἔχει χρ. eine vergleichende Beziehung: hat kein Bedürfniss (weiter) als. Vrgl. Xen. Mem. 4, 3, 9. Herod. 6, 52.: οὐ δυναμένους δὲ γινῶναι ἢ καὶ πρὸ τούτου (besser als auch vordem). Soph. Trach. 1016. Winer p. 473. — τὸν παραδίδ. αὐτόν) seinen Ueberlieferer, Matth. 26, 48. Joh. 18, 2. — Was man übrigens von einer antipetrinischen Absichtlichkeit u. St. trotz 1, 43. 6, 68 f. gesagt hat (Strauss, Schweigl., Baur, Hilgenf.), wobei dem Petrus sogar das Verlangen einer ebionitischen Lavation des ganzen Körpers in den Mund gelegt worden (Hilgenf.), ist völlig aus der Luft gegriffen.

V. 12 f. Γινάσκετε etc.) *erkennt ihr u. s. w.*; ἐρωτᾷ ἀγνοούντας, ἵνα διεγείρῃ εἰς προσοχήν, Euth. Zig. Vrgl. Dissen ad Dem. de cor. p. 186. — τί) nämlich dem geistigen Gehalte nach, dessen symbolische Darstellung die sinnfällige Handlung war. — V. 13. *Ihr rufet mich Lehrer und Herr*. So redeten die Rabbinen-Schüler ihre Lehrer רבי u. מר an, und so auch die Jünger *Jesum* als den *Messias*, dessen Schüler (Matth. 23, 8.) und δοῦλοι (V. 16.) sie wären. Vrgl. z. ὁ διδάσκ. 11, 28. Ueber den Nominat. tituli s. Buttm. neut. Gr. p. 132. Nennen heisst φωνεῖν nicht; im Artikel aber liegt das bei dem Anrufen gedachte σύ (Krüger §. 45, 2, 6.).

V. 14 f. Nicht die Handlung selbst, sondern ihr sittliches Wesen verordnet er ihnen zur Ausübung nach seinem Beispiele. Dieses sittliche Wesen aber besteht nicht in der demüthigen und dienenden Liebe überhaupt, in welcher Jesus durch die Fusswaschung den Jüngern habe ein Exempel geben wollen, sondern wie V. 10. beweist, in der dienenden Liebe, welche in aller Selbstverleugnung und Demuth für die sittliche Reinigung und Läuterung Anderer thätig ist. Wie Jesus diese Dienerliebe eben durch sich selbst dargestellt hatte, als er, obwohl ihr Herr u. Meister,

an seinen Jüngern das Slavengeschäft der Fusswaschung, aber als Sinnbild seiner sie geistlich reinigenden Liebeswirksamkeit, verrichtete, so sollten sie sich auch unter einander die Füsse waschen, d. h. *mit der nämlichen selbstverleugnenden Liebe wechselseitig zur sittlichen Reinigung sich einander dienstbar sein*. Die Fassung der Vorschrift ἐφείλετε etc. im *eigentlichen* Sinne war nicht die der apostolischen Zeit, sondern kam erst später auf, und hatte (erst seit dem 4. Jahrh., vrgl. Ambros. de sacram. 3, 1. Augustin. ad Januar. ep. 119.) die Einführung des Fusswaschens an den Getauften am Gründonnerstage und anderer symbolischer Fusswaschungen zur Folge (späterhin auch bei den Mennoniten und in der Brüdergemeinde); 1. Tim. 5, 10. hat die nicht rituelle Beziehung der Gastfreundschaft. Das *päpstliche* Fusswaschen am Gründonnerstage ist ein Ausfluss der Anmaassung der Stellvertretung Christi. als solcher auch von den Reformatoren streng verurtheilt. Mit Recht aber hat die Kirche die Fusswaschung nicht unter die *Sacramente* aufgenommen; denn nicht die Handlung selbst, sondern nur das geistliche Thun, welches sie sinnig darstellt, hat Jesus den Jüngern geboten, und lediglich auch an diesen sittlichen Inhalt die Verheissung V. 17. geknüpft, daher ihr die wesentlichen Merkmale des specifischen, dem Wesen der Taufe und des Abendmahls entsprechenden Sacramentsbegriffs abgehen, die sacramentale Einsetzung, Verheissung und collative Kraft. Diess gegen *Böhmer* in d. Stud. u. Krit. 1850. p. 829 ff., welcher es als Vergehen gegen die heilige Schrift bezeichnet, dass die protestantische Kirche das Fusswaschen nicht als Sacrament anerkannt hat, wofür es ausserhalb der Griechischen Kirche *) von *Bernhard Clarev.* („Sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum“) ohne nachhaltige Folge erklärt ward. Für die Erhaltung der Handlung als eines Vermächtnisses Christi spricht sich auch *Baeuml.* aus. Aber ihr *Wesen* wird erhalten, wo die *Liebe* bleibt, aus welcher die Handlung floss. Treffend bezeichneth *Nonnus* das καθὼς ἐγὰ etc. als ἰσοφνὲς μίμημα. Die Handlung selbst ist ja überdiess weder überall noch allezeit noch von Allen noch an Allen verrichtbar. — ἐγὼ — καὶ ὑμεῖς) argum. a majori ad minus. Das in ἐγὼ liegende Majus wird durch das nachgebrachte ὁ κύριος κ. ὁ διδάσκ. noch besonders fühlbar gemacht, weshalb auch das Hauptmoment, ὁ κύριος (vrgl. V. 16.), hier *vorgerückt* ist. — ἐπὶ ὁδείγμα) später

*) in welcher es sich als Sitte in Klöstern erhalten hat.

statt des alten παράδειγμα. *Lobeck* ad Phryn. p. 12. — ἵνα etc.) Absicht der Beispielsgebung: damit, wie *ich* euch gethan habe („in genere actus“, *Grot.*), auch ihr thuet, indem ihr nämlich in selbstverleugnender Liebe euch einander zur Entledigung aller sündlichen Befleckung dienstbar seid, wie ich meinerseits an euch so eben diese auf euere sittliche Reinigung gerichtete dienende Liebe im Sinnbilde der Fusswaschung vorbildlich vollzogen habe.

V. 16 f. Wahrlich, ihr die Geringeren (ἀπόστολος: *Gesandter*) dürftet euch dem nicht entziehen, was ich der Grössere hier geleistet habe. Vrgl. 15, 20. Matth. 10, 24. Luk. 6, 40. — ταῦτα) was ich euch hiernach (V. 13—16.) durch die Fusswaschung an meinem ὑπόδειγμα dargestellt und zur Pflicht gemacht habe. — εἰ ist die allgemeine Bedingung, und εἰάν die besondere, hinzutretende. Vrgl. über die doppelte Protasis *Stallb.* ad Plat. Phaed. p. 67. E. Apol. p. 20. C. *Klotz* ad Devar. p. 512. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 493. Das εἰ setzt *bestimmt* (οἴδατε δὲ αὐτὰ παρ' ἐμοῦ μαθόντες, *Euth. Zig.*); εἰάν ist *falls* ihr u. s. w. Das Wissen ist objectiv gegeben, das Thun subjectiv bedingt. — μακαρο.) in Bezug auf das Glück der jetzigen und künftigen *Messianischen* ζωή gesagt. Vrgl. z. 19, 29.

V. 18 f. Οὐ περὶ πάντα. ὑμῶν λέγω) nämlich diess μακάριοι ἔστε etc. „Est inter vos, qui non erit beatus neque faciet ea“, *Augustin.* Unnöthig und unpassend greift *Tholuck* auf V. 10. zurück. — ἐγώ) *ich* meines Theils, der göttlichen Bestimmung (ἀλλ' ἵνα etc.) entgegengesetzt, nach welcher gleichwohl die Apostelwahl so erfolgen musste, dass der Verräther unter die Gewählten kam. Sehr willkürlich legt *Tholuck* in ἐξελεξ. die Prägnanz: welche ich *eigentlich* erwählt habe. — οἶδα) ich weiss von welcher *Beschaffenheit* sie sind, so dass ich mich also nicht täusche, wenn ich nicht von euch allen sage u. s. w. — ἀλλ') wird *gewöhnlich* als Antithese von οὐ περὶ π. ὑμ. λ. genommen und durch τοῦτο γέγονεν (nämlich dass ich V. 17. nicht von euch allen sagen kann) ergänzt, während es *Andere* mit ὁ τρώγων etc. verbinden, und ἵνα ἡ γρ. κλ. als Zwischensatz nehmen (*Seml.*, *Kuinoel*; auch von *Lücke* zugelassen). Ersteres hat kein Recht im Contexte, der eben so wenig wie 1. Kor. 2, 9. ein τοῦτο γέγονεν darbietet; Letzteres entspricht dem Gewichte grade dieses Zwecksatzes im Zusammenhange nicht. Die einzig *textmässige* Ergänzung ist (vrgl. 9, 3. 1, 8.): ἐξελεξάμην αὐτούς: *aber ich habe die Auswahl im Dienste des göttlichen Verhängnisses vollzogen,*

nach welchem die Schrift (was geschrieben steht, vrgl. 19, 37. Mark. 12, 10. Luk. 4, 21.) erfüllt werden musste u. s. w. Vrgl. z. 6, 70 f. Die frei nach dem Grundtext angeführte Stelle ist Ps. 41, 10., wo der theokratische Dulder (unbekannt, *wer*; nicht *David*, den die Ueberschrift nennt) einen Ausspruch thut, welcher nach göttlicher Bestimmung im Verrathe des Judas die Messianische Geschichtserfüllung finden sollte. — ὁ τρώγ. μετ' ἐμοῦ τ. ἄρτ.) abweichend vom Grundtexte (אֹכֵל לַחֲמִי) und von den LXX., doch ohne wesentliche Aenderung des Sinnes (*Vertraulichkeit der Tischgenossenschaft*, welche auch nach Hellenischer Anschauung das Verbrechen in seiner Abscheulichkeit steigerte, s. *Pflugk* ad Eur. Hec. 793.) und unwillkürlich sich darbietend, da Judas eben mit *Jesus ass* (τρώγ. 6, 56—58.). — ἐπ' ᾧ ᾤσεν) *hat erhoben*. Beachte das *Praeterit.*; Judas, dem Verrathe so nahe, gleicht dem, welcher die Ferse schon aufgehoben hat, um einem Andern einen Tritt zu versetzen. Das Bild aus dem Unterschlagen des Fusses beim Ringkampfe (πτερνίζειν) im Sinne des Ueberlistens zu deuten, ist sowohl den Worten als auch der Sache (*überlistet* ward Jesus nicht) weniger angemessen. — V. 19. ἀπ' ἄρτι) nicht *jetzt*, sondern, wie immer im N. T. (1, 52. 14, 7. Matth. 23, 39. 26, 29. 64. Apoc. 14, 13.): *von jetzt an*. Vorher hat er es noch nicht *bestimmt* eröffnet. — πιστεύετε etc.) ihr glaubet, dass ich es (der Messias) bin, und kein Anderer zu erwarten sei, s. z. 8, 24. Wie leicht hätten die Jünger durch das Gelingen des Judas-Verrathes, wenn er ihn nicht als im Zusammenhange des göttlichen Geschickes liegend vorhergesehen und vorhergesagt hätte, im Glauben wankend werden können! Vrgl. 14, 29. Durch die Vorhersagung aber wird, was *Zweifelsgrund* hätte werden können, *Glaubensgrund*.

V. 20. Und zur Förderung und Festigung dieser eurer Glaubenstreue, welche trotz des Verraths aus eurer Mitte nicht wanken darf, sage ich euch, dass ihr getrost eurem Berufe als meine Gesandten (20, 21.) entgegengehen könnt. Die *hohe segensvolle Stellung* meiner Gesandten bleibt so ungeschmälert, dass, wer *sie* annimmt, *mich* annimmt u. s. w. Je mehr aber Jesus einen entmuthigenden Eindruck des Verraths auf die übrigen Jünger besorgen musste, desto angelegentlicher (ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμ.) führt er diese Ermuthigung ein. Vrgl. *Calvin*: Christus wolle „*offendiculo mederi*“; und *Grot.*: „ostendit ministeria ipsis injuncta non caritura suis solatiis.“ Den Gegensatz des

Verraths gegen die Würde des apostolischen Kreises (*Hilgenf.*) will er gewiss nicht betheuern; so selbstverständlich war dieser Gegensatz. Aber auch nicht dem πιστεύσ., ὅτι ἐγώ εἰμι sollen die Worte zur Bestätigung dienen (*Ebrard*); dazu passt die erste Vershälfte nicht, in welcher freilich *Godet* ohne alles Recht dem einfachen ἐάν τινα den beschränkenden Sinn geben möchte: der unter euch, welcher wirklich mein Gesandter ist. Ferner: V. 20. an V. 16 f. anzuschliessen (*Lampe, Storr, Klee, Maier, Hengstenb., vrgl. Brückn.*), ist eine Willkür, welche *Kuinoel* dadurch steigert, dass er die Worte für eine aus Matth. 10, 40. bei V. 16. beigeschriebene *Glosse* erklärt, welche nachher an unrechter Stelle in den Text gekommen sei, wie denn auch *Lücke* den Verdacht eines Glossens (aus Luk. 9, 48.) erneuert hat. Die Verbindungslosigkeit, von *Strauss* gegen die Ursprünglichkeit benutzt, ist äusserlich, aber nicht in der Gedankenfolge selbst, und es kommt dabei die Bewegtheit und Ergriffenheit Jesu mit in Anschlag. Nur hat man bei der augenfälligen Gleichheit des Ausspruchs mit Matth. 10, 40. ihn nicht in einem wesentlich verschiedenen Sinne zu deuten (von der Sendung der der Liebesdienste Bedürftigen zu den Jüngern erklärt *Luthardt*). Die Herbeiziehung des Rangstreites aber, welchen Luk. 22, 24 ff. nach dem Abendmahle hat (*Baeuml.*), ist grundlos und nützt zur Erklärung nichts.

Anmerk. Die Geschichte der Fusswaschung V. 1 - 20. ist, nachdem *Bretschn., Fritzsche* u. *Strauss* sie als mythische Dichtung verworfen, *Weisse* aber nur einzelne ächte Bestandtheile darin anerkannt hatte, mit Recht von *Schweizer* p. 164 ff. nach ihrem wahren und originellen Gepräge, welches durchaus den Augenzeugen darstellt, vertheidiget worden, wogegen *Baur* nur eine freie Bildung aus synoptischem Stoffe (s. z. V. 2—5.) im Dienste der Idee anerkennen kann, wie auch *Hilgenf.*, vrgl. *Scholten*. Die Nichterwähnung des Vorgangs bei den Synoptikern erklärt sich daraus, dass bei diesen die Situation ganz anders und das Hauptziel die Abendmahlsstiftung ist.

V. 21 f. Der Gedanke Jesu kehrt in tiefer Ergriffenheit und Erschütterung, wodurch wohl eine abbrechende Pause eintrat, zum Verräther zurück *); es drängt ihn, nun mit der unumwundensten Bestimmtheit zu bezeugen, was

*) Rein erdichtet ist der Gedankengang bei *Godet*: „Si le vrai apôtre porte en lui Dieu (V. 20.), le traître porte en lui Satan (V. 25.).“

er weiss, worauf er aber vorher nur hingedeutet: *Einer von Euch wird mich überliefern!* Vrgl. Matth. 26, 21 f., vor dessen Darstellung Joh. den Vorzug hat. — $\tau\tilde{\omega}$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$) in seinem Geiste (11, 33.), nicht: durch den göttlichen Geist (*Hilgenf.*). — $\epsilon\beta\lambda\epsilon\pi\omicron\nu\omicron\upsilon\nu$ etc.) „perculsi rei atrocitate vix credibili animis probis minimeque suspicacibus“, *Grot.* Judas mag sich eben so *gestellt* haben.

V. 23 f. Es war aber, zu Tische liegend, Einer von den Jüngern u. s. w., so dass $\eta\tilde{\nu}$ zu $\epsilon\nu\tau\tilde{\alpha}$ $\kappa\lambda\iota\pi\omega$ gehört (Luk. 16, 23.). Man lag mit dem linken Arme auf das Polster gestützt und die Füsse hinterwärts ausgestreckt, so dass die rechte Hand zum Essen frei blieb. Der zunächst Liegende reichte mit dem Hinterkopfe an die Gürtelbauschung ($\kappa\acute{o}\lambda\pi\omicron\varsigma$, Luk. 6, 38. Plin. ep. 4, 22.) des Ersten, und hatte dessen Füsse in seinem Rücken; eben so der Dritte am $\kappa\acute{o}\lambda\pi\omicron\varsigma$ des Zweiten. S. *Lightf.* p. 1095 f. — $\omicron\nu\eta\gamma\acute{\alpha}\pi.$ δ' $\iota.$) $\kappa\alpha\tau'$ $\epsilon\zeta\omicron\chi\eta\nu$. Vrgl. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20. Es giebt Aufschluss darüber, dass er Jesu *nächster* Tischgenosse war. Und hier, aus der Erinnerung jenes ihm unvergesslich heiligen Moments bricht bei ihm *zuerst* diese namenlose und doch so sprechende *Selbstbezeichnung* durch. Sehr willkürlich aber ist es, dieselbe als *Umschreibung* seines Namens (*Gotthold*) zu nehmen (*Bengel*, *Hengstenberg*, *Godet*), wovon schon der Umstand hätte abhalten sollen, dass niemals $\omicron\nu\eta\gamma.$ δ' $\kappa\acute{\iota}\rho\iota\omicron\varsigma$ (sondern immer δ' $\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$) gesagt ist. — Nach der Lesart $\kappa.$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ $\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$. $\epsilon\iota\pi\epsilon$ $\tau\acute{\iota}\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ (s. d. krit. Anm.) setzt Petrus, raschen Gemüths wie er war, voraus, Joh. als Vertrauter Jesu werde es wissen, wen dieser gemeint habe *). Das $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ ist *leise* zu denken, worauf auch das den Hergang lebhaft veranschaulichende $\nu\epsilon\upsilon\epsilon\iota$ weist. Sollte man $\epsilon\iota\pi\epsilon$: sage zu Jesu nehmen (*Ewald*), so würde entweder $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\omicron\upsilon$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ weggelassen, oder statt $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$: $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$ gesetzt sein.

V. 25 f. Anschauliche Darstellung. Er legt sich, vom $\kappa\acute{o}\lambda\pi\omicron\varsigma$ Jesu bis an dessen Brust hinauf dem Ohre näher

*) In diesem und anderen Einzelzügen (18, 15 f. 19, 26 f. 20, 2 f. 21, 3 f. 18, 10. 13, 8. 21, 15 f.) hat man die Absichtlichkeit gefunden, den Petrus weniger vorthellhaft als Johannes, oder überhaupt, erscheinen zu lassen, was mit der antijudäischen Richtung des Verf. zusammenhänge. S. bes. *Baur* p. 320 ff. Vrgl. *Hilgenf.* Evang. p. 335. *Spaeth* in *Hilgenf.* Zeitschr. 1868. p. 182 f. Hätte aber der Verf. wirklich diese Absicht gehabt, so wäre es ihm, da er so ganz frei mit dem historischen Stoffe geschaltet haben soll, ein Leichtes gewesen, ihr in dogmatischen Punkten (worauf es doch vornehmlich angekommen wäre) Genüge zu leisten, und noch leichter, wenigstens 1, 43. u. 6, 68 f. zu verschweigen. Vrgl. z. V. 10 f.

sich streckend, an ihn an und fragt (leise). — ἐγώ) *ich meinerseits*. — τὸ ψωμ.) welchen er unterdess in die Hand nahm. — ἐπιδώσω) *hingeben werde*. Der Bissen ist als ein Stück Brod oder Fleisch zu denken, welches Jesus in eine dastehende Brühe (nicht in das *Charoseth*. s. z. Matth. 26, 23., da das Mahl nach Joh. nicht das Passahmahl war) eintaucht. — Die Schlussworte von V. 26. haben etwas tragisch Feierliches *). — Durch die Bezeichnung des Verräthers hat Jesus nicht die Neugierde des Johannes, sondern dessen *Liebe* befriedigt, und diess nicht durch ein Zeichen *scheinbaren*, sondern *wirklichen* und schmerzvollen Wohlwollens gegen Judas, dem jetzt noch das Gewissen hätte geweckt und gerührt werden können, durch ein Zeichen zugleich, wie es sich dem Herrn als dem Hausvater eben zur Schonung des Verräthers über Tische am nächsten darbot. Diess gegen *Weisse*, welcher die ganze Darstellung als Erdichtung aus V. 18. psychologisch misshandelt, und den wahren Hergang nur bei Mark. findet, während *Strauss* dem Luk. (22, 21.) den relativen Vorzug giebt.

V. 27 f. Καὶ μετὰ τὸ ψωμ.) *und nach dem Bissen*, d. h. nachdem ihm Jesus den Bissen gegeben hatte, V. 26. So ist oft auch bei Classikern mit μετὰ nur ein einziges Wort gesetzt, welches nach dem Contexte einen ganzen Satz vertritt. S. *Ast* ad Plat. Leg. p. 273 f. Lex. Plat. II. p. 311. *Jacobs* ad Anthol. XIII. p. 82. — τότε) *da*, geflissentliche Hervorhebung des grauenhaft tragischen Moments. — εἰς ἡλθεν etc.) so dass er also von jetzt an ein vom Teufel *Besessener* war. Mark. 5, 12 f. 9, 25. Luk. 8, 30. Matth. 12, 45. Der Ausdruck (vgl. Luk. 22, 3.) verbietet eine *bildliche* Ausdeutung (Judas habe sich nach dieser von ihm verstandenen Kenntlichmachung völlig verstockt), welche schon *Theod. Mopsv.* hat. Die gänzliche Verstockung, vermöge deren er gar nicht mehr zurück *konnte*, war eben die unmittelbare Folge dieser teuflischen Besitznahme. Aber gegen einen gleichsam magischen Causalzusammenhang des Teufelseingangs mit dem Bissen hat sich mit Recht schon *Cyrrill.* erklärt. Vielmehr ist die Vorstellung, dass jetzt, als eben Judas den Bissen ohne in sich zu schlagen hingenommen, derselbe von Christo aufgegeben und damit dem Teufel zum ungehinderten Eingang verfallen ist (καθάπερ τινὰ πύλην τὴν τοῦ φυλάττοντος

*) Dazu gehört auch das umständliche λαμβάνει καὶ hinter ψωμ. (s. d. krit. Anm.). Jesus hat den Bissen in die rühe gelegt (βάψας) und *nimmt* ihn dann u. s. w.

ἐρήμην, Cyrill.) und diesen Eingang erfährt. Diess hat Joh. nicht *gesehen* (etwa an der äussern Haltung des Judas, wie *Godet* vermuthet), aber es ist ihm *psychologische Gewissheit*. — ὁ ποιεῖς, ποιήσον τάχιον) *was du zu thun vorhast* (vgl. V. 6. *Winer* p. 249.), *thue schneller*. Im *Comparat.* liegt der Begriff: *beschleunige* es. So öfter bei Homer θᾶσσον. S. *Duncan* Lex. ed. Rost p. 524. und überh. *Nügelsb.* Anm. z. Ilias p. 21. 314. ed. 3.; über die Gräcität von τάχιον: *Lobeck* ad Phryn. p. 77. Der *Imperat.* aber ist nicht *permissiv* (*Grot.*, *Kuinoel* u. M.), sondern Jesus *wünscht wirklich*, die ihm im Zusammenhange des göttlichen Verhängnisses jetzt bestimmte letzte Entscheidung (seine ὥρα) *so bald als möglich* zu überstehen. Die resignirte charaktervolle Entschiedenheit will keine Zögerung. Legt man die Absicht unter, Jesus habe *die lästige Nähe des Verräthers weggewünscht* (*Ambros.*: „ut a consortio suo recederet“, vgl. *Lücke*, *B. Crus.*, *Tholuck*), so greift man aus dem Erfolge vor.

V. 28 f. Οὐδέις) auch Johannes nicht ausgenommen (gegen *Bengel*, *Kuinoel*, *Lange*, *Hengstenb.*, *Godet*), welchem der Gedanke, dass schon jetzt der Vorrath geschehen solle, fern lag. — πρὸς τί) *zu welchem Behufe*. — V. 29. γάρ) beispielsweiser Nachweis dieses Nichtverständnisses. Einige Jünger hatten jene Worte als Geheiss genommen, *ein dem Judas, dem Cassenführer, bewusstes Geschäft zu beschleunigen*. Sie hatten deshalb zwei nähere Vermuthungen, zwischen welchen sie schwankten, beide Erzeugnisse der Rathlosigkeit, aber nicht ungereimt, da nicht gesagt wird, dass sie das *augenblickliche* Besorgen, noch in der Nacht, gemeint haben. — εἰς τ. ἑορτ.) gehört zu ὧν χρ. ἔχ. Es war also noch *kein* Bedarf auf das Fest gekauft. Dieses, und zwar nach der bereits V. 1. beigebrachten Zeitangabe, setzt voraus, dass das gegenwärtige Mahl nicht die *Festmahlzeit* war, denn letztere gehörte zum *Feste selbst*, welches nach V. 1. noch *bevorstand* (gegen *Wieseler* p. 366. 381. *Tholuck*, *Lange*, *Luthardt*, *Baeuml.*, *Hengstenb.*, *Paul* in d. Stud. u. Krit. 1866. p. 366 f. u. M.). S. auch *Bleek* p. 129 f. *Rück.* Abendm. p. 27 f. *Hilgenf.* Paschastr. p. 147. *Isenberg* a. a. O. p. 10 f. — τοῖς πτωχοῖς) als das von dieser zweiten Annahme betroffene andere Subject vorangestellt. Vgl. Gal. 2, 10. Diess Geben an die Armen ist ebenfalls als zur bevorstehenden *Festfeier* derselben bestimmt gedacht, weil man sich damit das *jetzige* Geheiss an den Schaffner erklären wollte. — Beim Uebergang in die indi-

recte Rede ist ἡ etc. zu vervollständigen: *oder er habe ihm jenes gesagt, damit er u. s. w.*

V. 30 f. *Ἀβὼν οὖν*) an V. 27. anknüpfend. Mit *ἐξῆλθεν εἰς θύς* beginnt die Vollziehung des Geheisses Christi V. 27. Wie verfehlt also *Hengstenb.* trotz des *εὐ-θύς*: er sei erst am Schlusse des Mahls fortgegangen! Vor dem *ἐξῆλθεν* soll freilich noch das Abendmahl liegen und Judas daran Theil genommen haben! — *ἦν δὲ νύξ*) Das Mahl hatte Abends begonnen, und — man berücksichtige auch den Zeitaufwand der Fusswaschung — sich bereits bis in die Nacht hineingezogen. Dieser *Schluss* der Erzählung vom Judas hat, ungesucht, etwas *Schauerliches*, und grade in dieser einfachsten Kürze des Ausdrucks tief *Ergreifendes*. Vrgl. Luk. 22, 53. Mit *ὅτε οὖν ἐξῆλθε* beginnt ein neuer Absatz. Mit Weglassung von *οὖν* (s. d. krit. Anm.) diese Worte noch an *ἦν δὲ νύξ* anzuschliessen (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. M. auch *Beng.*, *Paulus*, *Ewald*), hat, abgesehen von dem kritisch gesicherten *οὖν*, wider sich, dass das folgende *λέγει* sehr abgerissen stehen *), *ὅτε ἐξῆλθε* selbst sehr überflüssig sein, und der tiefere Eindruck des blossen *ἦν δὲ νύξ* am Schlusse verloren gehen würde.

V. 31 f. *Νῦν ἐδοξάσθη* etc.) Der Verräther ist hinaus, und jetzt ergiesst sich das freier und leichter gewordene Herz des Herrn zunächst wie in eine Prolepsis des Triumphs. Angesichts nämlich des nahen und gewissen Endes sieht er in seinem Sterben, als hätte er es schon bestanden, *sein Lebenswerk als vollführt*, und dadurch sich *verherrlicht*, und in dieser *seiner* Herrlichkeit die Herrlichkeit Gottes, der in des Sohnes Werk *sein* Werk vollzieht. Die von Jesu gemeinte *δόξα* ist demnach nicht etwa die in der Fusswaschung und in der Entfernung des Judas für ihn liegende, was dem hehren sieghaften Wesen dieses Momentes nicht entsprechend wäre (gegen *Godet*). Aber sie ist auch noch nicht die *himmlische* Glorie (*Luthardt*); denn auf diese geht erst das Futur. *δοξάσει* V. 32., welcher Tempuswechsel maassgebend ist. Vielmehr bezeichnet das *ἐδοξάσθη* die *thatsächliche* *δόξα*, welche darin liegt und in die Erscheinung getreten ist, *dass nunmehr sein irdisches Heilswerk als vollbracht*, die vom Vater an den Sohn gestellte Aufgabe als *gelöst dasteht*. Es ist die Glorie seines Todes, die Herrlichkeit seines *τετέλεσται*, die er wie bereits eingetreten schaut, empfindet, ausspricht. —

*) *Ewald* vermuthet, dass vor *λέγει* „durch einen alten Fehler“ *ὅτε οὖν ἐξῆλθεν* ausgefallen sei. So liest aber nur *Cyr*.

ἐν αὐτῷ) in ihm, in seiner Person, sofern sie verherrlichtet worden. — V. 32. verhält sich zu V. 31. *klimaktisch*, von der δόξα, welche er an der Schwelle des Todes hat, auf die himmlische Glorie, die ihm nunmehr Gott gewähren wird (daher Futur. δοξάσει), übergehend. — εἰς θάδε εἰδοξ. ἐν αὐτῷ) feierliche Wiederholung, um ein Weiteres anzuschliessen. — ἐν ἑαυτῷ) auf das Subject, nicht mit Ewald auf Christum zu beziehen: in sich selbst, dem ἐν αὐτῷ als Vergeltung entsprechend. Er wird von Gott so verherrlichtet werden, dass seine himmlische Glorie in Gottes selbsteigener δόξα enthalten sein wird: seine Herrlichkeit wird keine andere sein, als die göttliche selbst, in Gott selbst vollzogen (vgl. Kol. 3, 3.) durch die Rückkehr in Gottes Gemeinschaft, aus welcher er ausgegangen und Mensch geworden war. Vgl. 17, 4. 5. — Das erste καὶ V. 32. ist das auch des entsprechenden Verhältnisses (hinwiederum), und das zweite: und zwar (Hartung Partikell. I. p. 145.). Zur Vorstellung der Vergeltung vgl. 17, 4 f. Phil. 2, 9. — εὐθύς) sofort; denn wie unmittelbar nahe ist diess selige Ziel, zu welchem mein Tod der Hingang ist!

V. 33. Das εὐθύς macht im Hinblick auf seine Geliebten, die er zurücklassen soll, seine Stimmung, welche eben schon die der Ueberwindung war, wieder weich und gerührt. Hier zuerst das zärtliche τεχνία (vgl. 21, 5.), mit aller Innigkeit der scheidenden Liebe. — μικρόν) Accus. Neutr. Vgl. 14, 19. 16, 16. Hebr. 10, 37. LXX. Hiob 36, 2. Sap. 15, 8. al. — ζητήσετε) das Suchen des Glaubens und der Liebe in der Noth, in Anfechtung u. s. w. — καὶ καθὼς etc.) und wie ich gesagt habe — —, sage ich auch euch jetzt *). — τ. Ἰουδ.) diesen aber in strafender Beziehung 7, 34. 8, 21. 24. und mit dem drohenden Zusatze κ. οὐκ εἰρήσετε. Und für die Jünger ist das οὐ δύνασθαι εἰλεῖν nur von der zeitweiligen Unmöglichkeit gemeint. S. 14, 2 f. — ἄρτι) nachdrücklich am Ende, wie V. 7. 37. 16, 12. Länger konnte er sie nicht damit verschonen.

V. 34. Für die nach V. 33. Zurückzulassenden nun des Scheidenden Gebot, welches er ein neues, d. i. noch nicht weder im Dekalog noch sonst gegebenes nennt, um es desto tiefer als das specifisch Maassgebende ihres Verhaltens ihnen einzuprägen. Die Neuheit liegt nicht in dem

*) Unrichtig fängt Luther mit καὶ ὑμῖν („und ich sage euch nun: ein neu Gebot“ u. s. w.) einen neuen Satz an (Ganz Verfehltes hat auch Ebrard).

Gebote der Liebe an sich (denn s. Lev. 19, 18. vrgl. Matth. 5, 43 ff. 19, 22, 37 f.), aber auch nicht in der in καθὼς ἡγάπ. ὑμ. gefundenen *höhern Stufe* der Liebe, so dass gefordert werde, man solle den Nächsten nicht blos ὡς ἑαυτὸν, sondern ὑπὲρ ἑαυτὸν lieben (Cyrill., Theod. Mopsv., Theophyl., Euth. Zig. u. V., auch bes. Knapp Scr. var. arg. p. 369 ff.), da καθὼς nicht den Grad oder das Vorbild anzeigt (s. nachher), und da ohnehin das alttestamentliche ὡς ἑαυτὸν die Selbstaufopferung der Liebe nicht ausschliesst, sondern einschliesst. Die Neuheit liegt vielmehr in der *Triebkraft* der Liebe, welche die Liebe Christi sein soll, die man *erfahren* hat. Vrgl. 1. Joh. 3, 16. Dadurch erhält das an sich alte Gebot die neue Bestimmtheit (αὐτὸς αὐτὴν ἐποίησε καινὴν τῷ τρόπῳ, Chrys.), die Bestimmtheit des Liebens ἐν Χριστῷ, u. somit den neuen sittlichen absoluten Charakter und Inhalt, und ist, mit dieser specifisch neutestamentlichen, auf dem Glauben an Christum gegründeten Bestimmtheit gegeben, ein *neues* Gebot. Vrgl. Luthardt, Ebrard, Brückn.; auch Baeuml., Hengstenb. u. Godet, welche jedoch den *Kreis* der christlichen Liebe (ἀλλήλους) mit als Moment der Neuheit hinzunehmen. Aehnlich hierin wie Letztere verfährt Grot., wenn er, wie auch Kölbing (in d. Stud. u. Krit. 1845. p. 685 ff.) *die christliche Bruderliebe*, in ihrer Verschiedenheit von der allgemeinen Nächstenliebe, als das *Neue* betrachtet, welches vorgeschrieben werde. Indess beruht diese Verschiedenheit eben darin, dass die christliche Bruderliebe gegenseitig *von der eignen Erfahrung der Liebe Christi* bestimmt und getragen sein muss oder aber ihres eigenthümlich christlichen Charakters entbehrt; daher immer nur *dieser* Punkt den wesentlichen Inhalt und das unterscheidende Moment des *neuen* Gebots als solchen ausmacht, wie dessen Keiner inniger und wahrer sich bewusst sein konnte als eben Johannes selbst, zumal während er das *καὶνὴν* und das *καθὼς ἡγάπησα ὑμᾶς* schrieb. Wortwidrig sind die Fassungen: ein Gebot, welches alle Gesetze des N. T. enthält, im Gegensatz gegen die vielen Gesetze des A. T. (Luther); *praeceptum illustre* (Hacksp., Hammond, Wolf), *mandatum ultimum* = Testament (Heumann), ferner: *ὀπλοτέρην ἐν ᾧ πᾶσιν*, ein *jüngstes* Gebot (Nonnus), ferner: ein *nie veraltendes* Gebot, mit stets jugendlicher Frische, als ob αἰ καινὴν stände (Olsh.*)), ferner ein *erneuetes* (Calvin, Jan-

*) So auch Culov., welcher aber noch viele andere verschiedenartige Fassungen zusammenmengt.

sen, Maldon., Schoettg., Raphael u. schon Iren.) oder gar ein den alten Menschen *erneuerndes* (Augustin.), ferner: ein von euch *unerwartetes* Gebot (Sempl. nach der Voraussetzung des eben geführten Rangstreites Luk. 22, 24 ff.). Nach de Wette geht *καινήν* darauf, dass in dem Gebote das *Princip des neuen von Christo gebrachten Lebens* liegt. So wäre also *καινή ἐντολή* hier ein neues sittliches *Princip* (vgl. Gal. 6, 2.), dem alttestamentl. Principe der Gerechtigkeit entgegengesetzt. Das ist die neue *ἐντολή* (vgl. schon Melanth.), wird aber durch diese einfachen Worte nicht gesagt. Wortwidrig endlich und ohne alle Andeutung im Texte *Λαγέ*: eine neue *διαθήκη*, welche die *Abendmahlsstiftung* sei, die Christus hier gemacht habe. Ohnehin ist diess wider die augenfällige Parallele 1. Joh. 2, 8. — *ἵνα ἀγαπ. ἀλλ.*) Der Inhalt des Gebotes ist als *Absicht* des *ἐντ. καιν. διδ. ὑμ.* vorgestellt. — *καθὼς ἡγάπ. ὑμ.*) ist nur durch ein Komma von *ἀλλήλ.* zu trennen, das *Agens* *) des *ἀγαπ. ἀλλ.* enthaltend, und dann wird durch *ἵνα καὶ ὑμεῖς* etc. die hieher gehörige ethische Absicht des *ἡγάπ. ὑμ.* zugefügt; den Nachdruck aber haben *ἀγαπᾶτε, ὑμᾶς, καὶ ὑμεῖς*. Daher: damit ihr euch *liebet* einander in Gemässheit dessen, dass ich *euch* geliebt habe, und zwar zu dem Zwecke euch geliebt habe, damit *auch ihr* euerseits u. s. w. Dass aber *καθὼς* hier nicht den *Grad* ausdrücke, sondern das zum *ἀγαπ. ἀλλ.* treibende entsprechende Verhältniss, ergiebt sich aus dem hinzugefügten Absichtssatz *ἵνα καὶ ὑμεῖς* etc. (ohne ein *οὔτως*, welches Ewald in der Erklärung einschiebt) mit logischer Nothwendigkeit. Es ist wie unser *wie denn* (vgl. z. 12, 35. 1. Kor. 1, 6. Eph. 1, 4. Matth. 6, 12.) *grundangebend*, wie sehr häufig auch im Classischen *ὥς* (Klotz ad Devar. p. 766. Ast Lex. Plat. III. p. 584.). Den Satz *καθὼς — ἀλλήλους* als Parallele des vorherigen *ἵνα ἀγαπ. ἀλλ.* zu nehmen, wobei *καθὼς ἡγ. ὑμ.* mit Nachdruck vorangestellt sei (so Viele von Beza bis Hengstenb. u. Godet), würde bei Paulus unbedenklich sein, entspricht aber dem sonstigen einfachen Style des Johann. nicht. — *ἡγάπησα*) Aor.; denn Jesus sieht sich schon am Ende des Werks seiner liebenden Selbsthingabe. Vgl. V. 1. — Uebrigens ist V. 34. nicht so zu deuten, dass Christus

*) Dieses *Agens* kann die von Christo bewiesene Liebe nur auf Grund des *Glaubens* sein, daher Johannes mit dem Paulinischen Glauben, *der durch Liebe wirksam ist*, völlig übereinstimmt, nicht aber (gegen Baur neut. Theol. p. 397.) die Liebe unmittelbar an die Stelle treten lässt, welche bei Paulus der Glaube hat.

eine neue *Gesetzgebung*, im Gegensatz gegen die Mosaische, ertheile (*Hilgenf.*, vrgl. oben *Luther*). Er sagt ja nicht *νόμον καινόν*. Die *ἐντολὴ καινὴ* gehört vielmehr zu seiner *πλήρωσις* des Gesetzes (Matth. 5, 17.), namentlich in Betreff von Lev. 19, 18., und schliesst die anderen Sittengebote des Gesetzes nicht aus, sondern ein *).

V. 35. *Ἐν τούτῳ*) *daran*, mit folgendem *ἐάν*; vrgl. 1. Joh. 2, 3. — *ἐμοί*) nicht Dativ, sondern *mei*, aber mit Nachdruck wie 15, 8., vrgl. 18, 36. — Wie sehr die Liebe wirklich das *Gnorisma* Christianorum war (1. Joh. 3, 10 ff.), s. z. B. Tertull. *Apol.* 39.

V. 36—38. Dem Petrus liegen die Worte V. 33. noch im Sinne; er hat sie nicht verstanden, kann sich aber deshalb um so weniger von ihnen losmachen, und fragt daher: *ποῦ ὑπάγεις*; Jesus beantwortet diess nicht gradezu, sondern verweist ihn an die eigene Erfahrung einer spätern Zukunft, wo er (auf dem Wege des Märtyrertodes) ihm nachfolgen werde (vrgl. 21, 18 f.), was jetzt nicht möglich sei. Letzteres ist dem feurigen Jünger auffallend, da er sich bereit weiss, selbst sein Leben aufzuopfern für ihn. Dieses Feuer dämpft dann Jesus V. 38. — *οὐ δύνασαι*) nicht vom *sittlichen* Können gemeint (gegen *Tholuck*, *Hengstenb.*) wie es Petrus nahm, sondern von *objectiver* Möglichkeit wie V. 33. Auch der Jünger hat „seine Stunde“, und Petrus hatte erst noch einen grossen Beruf vor sich, 21, 15 ff. Matth. 16, 18. — *τ. ψυχ. θήσω*) S. z. 10, 11. Im Eifer der Liebe erkennt er das Maass seiner sittlichen Kraft. — Ueber die Verschiedenheit, dass Matth. u. Mark. die Voraussagung der Verleugnung auf den Weg nach Gethsemane verlegen (Luk. 22, 23. stimmt im Wesentlichen mit Joh.), s. z. Luk. 22, 31. Der Spruch V. 38. selbst ist bei Joh. u. Matth. 26, 34. Luk. 22, 34. (ohne *δὲς*) gewiss ursprünglicher als bei Mark. 14, 30.

Anmerk.: Die Frage, an welche Stelle des Johann. Berichts die Feier des Abendmahls gehöre, entscheidet sich auf Grund von Matth. 26, 23—25. (gegen Luk. 22, 21.) nicht näher als dahin, dass das Abendmahl nicht vor dem Weggange des Judas **), mithin erst nach

*) Vrgl. b. Paulus die Liebe als des Gesetzes Erfüllung; s. auch *Weiss* Joh. Lehrbegr. p. 166.

**) Dass Judas das Abendmahl nicht mit gefeiert (*Beza* u. M.), ist neuerlich (auch von *Kahn*is, nicht von *Hofm.* u. *Hengstenb.*), welcher die Feier vor *ἐξῆλθεν* V. 30. setzt) fast allgemein anerkannt, obgleich sonst (auch schon bei den Vätern) die gegentheilige Ansicht überwiegend war und durch dogmatisches Interesse, in der Lutheri-

V. 30. seine Stelle findet. Aber etwas Bestimmteres ist nicht zu sagen (*Paulus*, *B. Crus.*, *Kahn*: gleich nach V. 30., wogegen aber die Lesart οὖν vor ἐξῆλθε V. 30. ist; *Lücke*, *Maier* u. M. zwischen V. 33. und 34., wogegen die auf V. 33. zurückblickende Frage des Petrus streitet V. 36.: *Neand.*, *Ammon* u. *Ebrard*: nach V. 32.; *Tholuck*: V. 34., ja *Lange*: die ἐντολή καινή V. 34. sei die Verordnung des Abendmahls selbst; *Olsh.*: nach V. 38.), da die ganze Composition des Joh. in diesen Kapiteln das Abendmahl völlig ausser Betracht lässt und, was namentlich hier V. 30. 14, 1 ff. zu beachten ist, so untrennbar zusammenhängt, dass in der That nirgends in seiner Darstellung eine Oeffnung zur Einfügung geblieben ist. Diess verräth zwar die freie Zusammenkettung der Reden von Seiten des Joh., nicht aber sein Nichtwissen von der Stiftung (*Strauss*), und kann nicht zu den extremen Annahmen berechtigen, sie sei trotz des periodischen Zusammenbaues von V. 1—4. schon vor der Fusswaschung (*Sieffert*, *Godet*), oder erst nach 14, 31. (*Kern*) zu setzen. So auch *Beng.*, *Wichelhaus* und *Röpe*, sofern sie Jesum 14, 31. zum Passahmahl nach Jerusalem aufbrechen lassen. S. z. 14, 31. Nach *Schenkel* fällt die Fusswaschung gar nicht in die Abschiedsstunden Jesu, sondern in eine frühere Zeit, womit freilich alle Schwierigkeit gehoben wäre.

Kap. XIV.

Vor πορεύομαι V. 2. ist ὅτι (*Lachm.*, *Tisch.*) entschieden bezeugt. Seine Auslassung ist daher zu erklären, dass man es für das Recitativ. nahm, wornach es entbehrlich erschien, wie so oft das recitative ὅτι in den Codd. übergangen ist. — V. 3. καί vor ἔτοιμ. fehlt bei A. E. G. H. K. J. Minusk., einigen Verss., Phot. Getilgt von *Matth.* u. *Lachm* D. M. Minusk. Syr. Cant. Theophyl. Euth.: ἔτοιμάσαι. Diese mechanische Wiederholung aus dem Vorigen war die Ursache der Weglassung des καί, welches jedoch durch B. C. L. N. U. X. J. Sin. Vulg. It. u. and. bedeut. Zeugen noch sehr stark bezeugt ist. — V. 4. οἴδατε, καὶ τ. ὁδὸν οἴδατε) Bloss οἴδατε

schen Kirche gegen die reformirte wegen des Genusses der Unwürdigen, unterstützt wurde. S. *Wichelh.* Komm. zur Leidensgesch. p. 256 f. In ganz anderem Interesse hat *Schenkel* behauptet, dass Jesus den Verräther nicht von der Feier ausgeschlossen habe: er habe nämlich damit selbst den Schein fern halten wollen, „dass sie wieder zur Satzung werden sollte“, und ohne Vorbereitung oder vorangehendes Bekenntniss habe er unbedingte Freiheit der Theilnahme zugestanden.

τ. ὁδόν haben B. C.* L. Q. X. Sin. 157. Copt. Aeth. Pers. p. Verö. So *Tisch.*, während *Lachm.* καὶ und das zweite οἶδατε nur einklammert. Die Recepta ist erklärende Erweiterung; gegen sie zeugt auch V. 5. — V. 5. δυνάμεθα τ. ὁδὸν εἰδέναι) *Lachm.* u. *Tisch.*: οἶδαμεν τὴν ὁδόν, nach B. C.* D. Codd. It. Cyr. Tert., unter welchen jedoch einige (auch D.) τ. ὁδ. οἶδ. haben. Die Recepta ist erklärende Erweiterung. — V. 7. ἐγνώχετε ἅν) B. C.* L. Q. X. Minusk. Cyr. Ath.: ἅν ἤδετε, oder (X.) ἡδ. ἅν. Aus 8, 19. — V. 9. τόσουτον χρόνον) *Lachm.*, *Tisch.*: τοσούτω χρόνῳ, nach D. L. Q. Sin. Cyr. Der Accus. ist entbehrliches Glossem. — V. 10. αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα) *Tisch.*: ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ, nach B. D. Sin. Richtig. Das zur Erklärung beigeschriebene αὐτός verdrängte das αὐτοῦ, und zwar so dass es theils an dessen Stelle trat (L. X.), theils vor das Verbum gesetzt wurde. — V. 11. Nach ἐμοί hat *Elz.* ἐστίν. Ergänzung gegen entscheidende Zeugen. — μοι am Ende ist verworfen von *Schulz*, getilgt von *Tisch.* Es hat den Verdacht mechanischer Wiederholung; auch sind die auslassenden Zeugen (unter den Codd. D. L. Sin. 33.) stark genug. — V. 12. μου) ist nach überwiegenden Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. — V. 14. fehlt ganz bei X. A. Minusk., einigen Verss., Chrys., Nonn., welche Zeugen aber zu schwach sind, als dass man mit *Rinck* ihn verurtheilen dürfte, zumal er wegen des gleichen Anfangs von V. 14. u. 16. und bei seiner Entbehrlichkeit sehr leicht übergangen werden konnte. — V. 15. τηρήσατε) *Tisch.*: τηρήσετε, nach B. L. Sin. (?) Minusk. Eus. Aber das Futur. floss leicht aus der ganzen Umgebung. — V. 16. μένῃ) B. L. Q. X. Sin. Codd. It. Goth. Copt. Syr. u. m. Väter haben ἡ. So *Lachm.* (aber mit B. hinter αἰῶνα) u. *Tisch.* Richtig; μένῃ ist ein näher bestimmendes Glossem aus V. 17. — V. 17. ἐσται) *Lachm.*: ἐστίν nach B. D.* Minusk. Verss. Lucif. Je nachdem man MENEI als Praes. (E. G. K. M. U. X. A.) oder als Futur. (Vulg.) nahm, kann ἐστίν oder ἐσται darnach geschrieben sein; daher nur das Uebergewicht der Zeugen entscheidet, welches für das Futur. spricht. — V. 20. Da das erste ὑμεῖς in den Zeugen theils hinter, theils vor γνώσ. (so, aber eingeklammert, bei *Lachm.*) steht, theils ganz fehlt (A. Verss. Väter), so ist es für Zusatz zu halten. — V. 22. Statt καὶ τί haben *Elz.* u. *Lachm.* blos τί, nach überwiegenden Zeugen. Aber leicht ward καὶ (welches auch Sin. hat) von den unfeinen Schreibern übergangen, zumal auch das vorhergehende κύριε veranlassen konnte es zu übersehen. — V. 23. ποιήσομεν) *Lachm.* u. *Tisch.*: ποιησόμεθα, nach erheblichen Zeugen (auch D. mit ἐλεύσομαι u. ποιήσομαι spricht für das Med.). Richtig; das Med., welches Joh. sonst nirgends hat, war den Abschreibern ungeläufig. — V. 28. ἡγαπάτε) D.* H. L. u. wenige Minusk.: ἀγαπάτε, welches *Buttm.* in den Stud. und Krit. 1858. p. 481 f. bevorzugt. Zu

schwach bezeugt, und wie leicht fand das Imperf. als den Jüngern die Liebe absprechend Anstoss! — Zwischen *ὅτι* und *πορεύομαι* hat *Elz. εἶπον*, gegen entscheidende Zeugen. Einschießel nach dem Vorigen.

V. 1. *). Von Petrus wendet sich nun Jesus mit trostreicher Zusprache in Betreff seines nahen Scheidens an die Jünger überhaupt, daher D. u. wenige Verss. *καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* (so auch *Luther* nach *Erasm.*) vorausschicken. Die Zusprache selbst aber ist durch die Situation auch bei *Joh.* völlig motivirt und bedarf der von *Hengstenb.* willkürlich angenommenen Beziehung auf *Luk. 22, 35—38.* keinesweges. Die ganzen folgenden Abschiedsreden bis 17, 26. müssen aus den tiefsten Erinnerungen des Apostels, die in genialer Weise wieder lebendig gemacht und weiter ausgeführt werden, erwachsen sein. Es hängt mit der ganzen Eigenthümlichkeit der Johanneischen Geschichte des letzten Mahls zusammen, dass die Synoptiker keine Parallelen dieser Abschiedsreden darboten. Daher ist es nicht ausreichend und der nothwendigen eigenen Erinnerung des *Joh.* nicht entsprechend, ihn von gewissen *Grundworten früherer Evangelien* ausgehen zu lassen, welche er wie ein geistesmächtiger Spieler durch die freiesten, zugleich aber treffendsten und bezauberndsten Wechsel verklärt habe (*Ewald*). — *μὴ ταρασσ.*) von Besorgniss und Bangigkeit. Vrgl. 12, 27. Es geht auf das, was er im Vorherigen von seinem *Weggange* gesprochen, nicht, wie *Chrys.*, *Theod. Mopsv.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* u. V. wollten, auf die *Verleugnung des Petrus*, nach deren Vorhersagung auch die übrigen Jünger für ihre Standhaftigkeit besorgt geworden wären. Diess ist irrig, weil die folgende Rede keinen Bezug darauf nimmt. — *πιστεύετε* etc.) Damit fordert sie Jesus nicht zum Glauben überhaupt auf (den hatten sie ja), sondern zu dem zuversichtlichen *Vertrauen*, durch welches

*) *Luther's* Auslegung von Kap. 14. 15. 16. ist aus d. J. 1538. Er nennt diese Reden „die beste und tröstlichste Predigt, so der Herr Christus auf Erden gethan“, auch „einen Schatz und Kleinod, so mit der Welt Gut nicht zu bezahlen.“ — Das Buch *Luther's* (aus Predigten entstanden, welche *Casp. Cruciger* nachgeschrieben), gehört zu seinen geist- und lebensvollsten Schriften. Wie hoch er es selbst hielt, s. b. *Matthesius* elfte Pred. (ed. Nürnberg. 1592. p. 119. a.).

das $\mu\eta\ \tau\alpha\rho\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ bedingt war: *trauet auf Gott und auf mich trauet.* Beide $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\iota\tau\epsilon$ imperativisch zu fassen (Cyrill., Goth., Nonn., Theophyl., Euth. Zig., Beng. und M. auch die meisten Neueren von Lücke bis Hengstenb. und Godel), erscheint dem vorhergehenden Imperat. und der Unmittelbarkeit der Zusprache am angemessensten *). *Andere:* das erste $\pi\iota\sigma\tau.$ sei Indicat., und das zweite Imperat.: *ihr glaubet an Gott, so glaubet auch an mich* (Vulg., Erasm., Luther in d. Ausl., Castal., Beza, Calvin, Aret., Maldon., Grot. u. M.). Luther, welcher den ersten Satz als hypothetische Aussage fasst, was an sich zulässig ist (Bernhardy p. 385. Pflugk ad Eur. Med. 386., vrgl. z. 1, 51.), hat in d. Uebersetz. beide $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\tau\epsilon$ indicativisch genommen. Nach jeder Fassung aber ist die untrennbare Zusammengehörigkeit beider Momente (Gott in Christo offenbar und nahe) zu beachten. Vrgl. Rom. 5, 2.

V. 2 f. dient zur Anregung des geforderten $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ V. 1., welchem eine so selige Aussicht offen steht. — *Im Hause meines Vaters sind viel Aufenthalte*, sollen Viele ihr Bleiben finden ($\mu\omicron\nu\eta$ nur hier u. V. 23. im N. T.; gangbar bei Classikern, vrgl. auch 1. Makk. 7, 38.), so dass es also auch für euch nicht daran fehlt; *wenn diess aber nicht der Fall wäre, so würde ich euch gesagt haben* („admissum vobis spem inanem“, Grot.). Nach $\epsilon\dot{\iota}\pi\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\ \epsilon\mu\acute{\iota}\nu$ ist ein Punkt zu setzen, und mit $\acute{\omicron}\tau\iota$ (s. d. krit. Anm.) $\pi\omicron\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$ ein neuer Satz anzufangen. So zuerst Valla, dann Beza, Calvin, Casaub., Aret., Grot., Jansen u. V. auch Kuinoel, Lücke, Tholuck, Olsh., B. Crus., de Wette **), Maier, Hengstenb., Godel, Lachm., Tisch. Aber die Kirchenväter, Erasm., Luther, Castal., Wolf, Maldonat., Beng. u. V. auch Hofm. Schriftbew. II. 2. p. 464. u. Ebrard beziehen $\epsilon\dot{\iota}\pi\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\ \epsilon\mu\acute{\iota}\nu$ auf das Folgende: wenn dem nicht so wäre, so würde ich zu euch gesagt haben: ich gehe u. s. w. Dagegen entscheidet V. 3., wornach Jesus wirklich sagt, dass er hingeht und eine Stätte bereitet ***). *Andere fas-*

*) So auch Ebrard, welcher aber unpassend nach einem vermeintlichen Hebraismus (s. z. Eph. 4, 26.) den Sinn findet: „*glaubet an Gott, so glaubet ihr an mich.*“ So wird aus der gerührten Ansprache eine Reflexion. Auf denselben Sinn kommt Olsh., das erste $\pi\iota\sigma\tau.$ als Imperat., das zweite als Indic. fassend.

**) Dieser nennt die Betheuerung eine „ziemlich naive.“ Aber sie hat vielmehr ihr volles Gewicht in dem bei den Jüngern vorausgesetzten Glauben, dass er sie über keinen wesentlichen Punkt ihrer Hoffnung unbelehrt lassen könne. Vrgl. Köstlin Lehrbegr. p. 163.

***) Dieser Grund ist durchschlagend, man mag nun V. 3. $\kappa\alpha\iota$

sen *fragend*, wobei aber wegen des Aor. εἶπον nicht zu erklären wäre: *würde ich euch wohl sagen*: ich gehe u. s. w. (Mosh., Ernesti, Beck in d. Stud. u. Krit. 1831. p. 130 ff.)? sondern: *würde ich euch wohl gesagt haben* u. s. w.? So wäre entweder ein früherer *im Evangel. nicht aufbewahrter* Ausspruch gemeint (Ewald *)), etwa in glossirender Ausprägung (Weizsäck.), oder eine Bezugnahme auf die früheren Sprüche vom Uebergang in die himmlische Welt (Lange). Allein für letztere Auskunft ist der Spruch an u. St. zu bestimmt und eigenthümlich; ersteres aber liefe eben nur auf eine weder nöthige noch sonst begründbare Hypothese hinaus. — Die οἰκία τοῦ πατρὸς ist nicht der *Himmel überhaupt*, sondern die besondere *Wohnstätte* der göttlichen δόξα im Himmel, die Stätte seines herrlichen Thrones (Ps. 2, 4. 33, 13 f. Jes. 63, 15. al.), nach Analogie des Tempels in Jerus., dieses irdischen οἶκος τοῦ πατρὸς (2, 16.), als himmlisches Heiligthum (Jes. 57, 15.) anschaut. Vrgl. Hebr. 9. — πολλαί) ἵκαναὶ δέξασθαι καὶ ὑμᾶς, Euth. Zig. Der Gedanke an *Gradunterschiede* der Seligkeit (Augustin. u. M.) liegt hier gänzlich fern; für *Viele* ist das Haus von Gott *bestimmt und hergestellt*, und zwar schon ἀπὸ καταβολῆς κόσμου Matth. 25, 34. — ὅτι πορεύομαι etc.) *denn ich gehe* u. s. w., begründet die Versicherung: ἐν τῇ οἰκίᾳ — πολλαί εἰσιν, so dass εἰ δὲ μὴ, εἶπον ἂν ὑμῶν als logische Einschaltung zu betrachten ist. Das πορεύομαι ἐτοιμάσαι etc. ist aber ein thatsächlicher Beweis für das Vorhandensein der μοναὶ πολλαί im himmlischen Gotteshause (nicht für das εἶπον ἂν ὑμῶν, wie Luthardt will, nach ὑμῶν nur ein Kolon setzend), weil sonst Jesus nicht in der Absicht hinweggehen könnte, ihnen in jenen μοναῖς eine Stätte, die sie demnächst einnehmen sollen, einen Platz für sie, in Bereitschaft zu setzen. Diess ἐτοιμάζειν τόπον setzt μονὰς πολλὰς voraus, in welchen die zu beschaffende Wohnstätte sein soll. Der Gedanke ist

ἐτοιμάσω, oder mit Lachm. bloß ἐτοιμάσω lesen; Letzteres befolgt Hofm., und knüpft daran, so wie an εἶπεν, künstlich gesuchte Abweichungen vom einfachen Wortsinn. Gewaltsam künstlich verfährt auch Ebrard, nach welchem ἐτοιμάσαι objectiv sein soll: *ihr Dasein bewirken*; ἐτοιμάσω aber (ohne καί) soll auf die *Zugänglichmachung für die Jünger* gehen. Wie konnte ein Zuhörer auf diese Begriffsverschiedenheit desselben Worts verfallen!

*) Derselbe will εἰ δὲ μὴ — τόπον ὑμῶν parenthesiren und findet hier entweder einen Spruch aus einem jetzt unbekannten Evang. oder vielmehr aus dem vermeintlich vor Kap. 6. verloren gegangenen Stück.

übrigens (vrgl. die Idee des *πρόδρομος* Hebr. 6, 20.), dass er, durch seinen Tod zur Gemeinschaft der göttlichen *δόξα* gelangt, ihr künftiges *συνδοξασθῆναι* bei Gott vermitteln wolle (vrgl. 17, 24.), aber „also redet er mit ihnen auf's allereinfältigste und gleichsam kindlich, nach ihren Gedanken, wie man muss Einfältige reizen und locken“, *Luther*. — V. 3. *Καὶ ἔάν — τόπον*) nachdrückliche Wiederholung der trostreichen Worte, an welche sich die noch trostreichere Verheissung knüpft: *so komme ich wieder, und werde euch (dann) aufnehmen zu mir selbst. καὶ ἔάν*, nicht *κ. ὅταν*, sagt Jesus; denn er will nicht den *Zeitpunkt* seiner Wiederkunft angeben, sondern welche *Folge* (nämlich das *πάλιν ἔρχομαι* etc.) an dieses sein eben zugesichertes Hingehen und Stättebereiten geknüpft sein werde. Das *πορεύεσθαι κ. ἔτοιμ.* etc. ist die bedingende Thatsache, welche, wenn sie geschehen sein wird, das *πάλιν ἔρχεσθαι* etc. zur glücklichen Folge hat. Vrgl. 12, 32. Die Nähe oder Ferne des Eintritts dieser Folge bleibt durch *ἔάν* unbestimmt. Vrgl. *Düsterdieck* z. 1. Joh. 2, 28., wo die Lesart *ἔταν* eine Aenderung unfeiner Schreiber ist. — Mit *πάλιν ἔρχομαι* meint Jesus, und zwar nicht unbestimmt und in's Geistige überschwebend (*de Wette*), sondern bestimmt und klar seine *Parusie* am jüngsten Tage (6, 39 f. 11, 24.), nicht seine *Auferstehung* (*Ebrard*), wozu das folgende *κ. παραλ.* etc. nicht passt. Dass auch bei Johann. (vrgl. 1. Joh. 2, 28.) und bei Jesu nach Joh. (vrgl. 21, 22. 5, 28 f.) wie in der ganzen apostolischen Kirche die Vorstellung der nahen Parusie vorhanden war*), obwohl sie im Evangel. vermöge des geistigen Charakters desselben weniger in den Vordergrund tritt, s. b. *Kaeuffer* de *ζωῆς αἰών.* not. p. 131 f. vrgl. auch *Frommann* p. 479 f. *Lechler* apost. und nachapost. Zeit. p. 224 ff. *Wittichen* in d. Jahrb. f. D. Th. 1862. p. 357 f. *Weiss* Lehrbegr. p. 181. Bei dieser seiner herrlichen Wiederkunft wird er die Jünger in seine persönliche Gemeinschaft aufnehmen (bezw. als Erweckte oder Verwandelte), und zwar als Genossen seiner göttlichen *δόξα* in dem mit ihm zur Erde herabgekommenen himmlischen Heiligthume, in welchem ihnen bereits eine Stätte zugericthet sein wird. Er kommt in der *δόξα*

*) so entschieden diess auch noch von *Scholten* gelegnet wird, welcher bei Joh. nur ein *geistiges* Kommen findet, in dem Sinne nämlich, dass der *Geist* Jesu *bleibe*. Nach *Keim* (geschichtl. Chr. p. 45. ed. 3.) hat das vierte Evang. „das künftige Reich modern genug in den Himmel verlegt“ und der Erwartung der Parusie „die Spitze abgebrochen.“ Aber grade an u. St. ist ja die Spitze.

seines Vaters, und sie gehen ein zur Gemeinschaft mit ihm in dieser δόξα im Messiasreiche. Vrgl. *Orig.* u. *M.*, auch *Calvin*, *Lampe*, *Luthardt*, *Hofm.* Schriftbew. I. p. 194., *Hilgenf.*, *Brückn.*, *Ewald*. Die Erklärung von einem mehr oder weniger nur *uneigentlich* gedachten Kommen, um die Jünger durch einen seligen Tod in den Himmel aufzunehmen (*Grot.*, *Kuinoel*, *B. Crus.*, *Reuss*, *Tholuck*, *Lange*, *Hengstenb.* u. *M.*), ist gegen die Worte (vrgl. 21, 22.) und gegen die sonstige Ausdrucksweise des N. T. vom Kommen Christi, da der Tod die Apostel und Märtyrer zwar zu Christo versetzt (2. Kor. 5, 8. Phil. 1, 23. Act. 7, 59.; s. z. Phil. 1, 26. Anm.), nirgends aber von Christo gesagt wird, dass er *komme* (um an ihrem Sterbebette persönlich gegenwärtig zu sein, meint freilich *Hengstenb.*) und sie zu sich *hole*. Ausser im Paraklet, *kommt* Christus erst in seiner Herrlichkeit bei der Parusie. Die Deutung aber (nach V. 18 ff.), dass hier „nur das *geistige* Wiederkommen Christi zu den Seinigen und ihre *Aufnahme in die volle heilige Geistesgemeinschaft* des verherrlichten Christus“ (*Lücke*, *Neand.*, *Godet*) gemeint sein könne (vrgl. *Olsh.*, *Ebrard*), ist deshalb nicht zu billigen, weil Jesus selbst V. 2. das Verständniss von der wirklichen Wiederkunft und von der örtlichen Gemeinschaft mit ihm entschieden vorbereitet hat (V. 18 ff. ist der ganze *Coniext* anders). — πρὸς ἑμὰν-τόν) im Bewusstsein des grossen Werthes gesagt, welchen die Liebe der Jünger auf die *Gemeinschaft mit seiner eigenen Person* legte. Nur bei *ihm selbst* hat der Glaube und die Liebe das Ziel der Hoffnung und den seligen Lohn *) in des Vaters Haus.

V. 4 f. Um die Jünger nun auf das zu leiten, was ihrerseits hinsichtlich des V. 3. Verheissenen die praktische Hauptsache war, spricht er, zu Fragen anregend: *Und wohin ich gehe — ihr wisset den Weg* (so nach der berichtigten Lesart, s. d. krit. Anm.), welcher dahin führt, näm-

*) Es ist unrichtig, zu behaupten, dass bei Joh. der *Lohnbegriff* gänzlich fehle (so *Weiss* in d. Deutsch. Zeitschr. 1853. p. 325. 338. und in s. Petrin. Lehrbegr. p. 55 f.). Wie Christus die ewige Herrlichkeit für sich selbst als Lohn erbittet 17, 4 f., so spricht er sie auch den Jüngern als Lohn zu. S. 17, 24. 12, 25. 26. 11, 26. Hierher gehört auch die Verheissung des ἰδεῖν τὴν βασιλ. τοῦ θεοῦ 3, 3. 5. und die Auferweckung am jüngsten Tage 5, 28 f. 6, 40. 54. Vrgl. 1, Joh. 3, 2. 3., wo die künftige Verklärung und Vereinigung mit Christo ausdrücklich als Gegenstand der ἐλπίς bezeichnet wird, so wie 2. Joh. 8., wo selbst der Ausdruck μισθὸν πλήρη gebraucht und von der ewigen Seligkeit (s. *Düsterdieck* II. p. 505.) zu verstehen ist.

lich zum Vater. Und die Jünger, wenn sie für die Mittheilungen des Herrn über seine höhere Messianische Bestimmung schon empfänglicher gewesen wären, hätten ihn wissen müssen, diesen Weg, da Christus so oft schon sich selbst als den einzigen Heilmittler dargestellt hatte, wie Kap. 6. 10, 1 ff. 11, 25. al. Er meint nämlich nicht den Weg des *Leidens und Sterbens*, den er selbst zu gehen im Begriffe ist (*Luther, Jansen, Grot., Wetst., auch Tholuck u. Luthardt*), sondern den V. 6. bezeichneten Weg (*er selbst ist's!*), an welchen jeder gewiesen ist, der zu jener herrlichen Gemeinschaft mit dem Vater gelangen will. — *ὁπου ἐγὼ ἰπάγω* ist anakolutisch mit dem Nachdruck der Gewissheit der nahen seligen Vollendung, und *ἐγὼ* hat den Accent der selbstbewussten einzigartigen Auszeichnung. — *Thomas*, wie 20, 25., redet die Sprache der nüchternen bedenklichen Verständigkeit, nicht der Schwermuth über das bevorstehende Leiden des Herrn, wie *Ebrard* meint. Er sucht *Belehrung*: *ἤθετο γὰρ αἰσθητὸν εἶναι τινα τόπον, ὅπου ὑπάγει, καὶ ὁδὸν ὁμοίως τοιαύτην*, *Euth. Zig.* Das *himmlische ποῦ*, so bestimmt es Jesus auch bezeichnet hatte, *Thomas* wusste es mit seinem Messianischen Vorstellungskreise noch nicht klar zu vereinigen, aber *klar werden* wollte er. — Dass *Thomas* hier ohne den Namen *Αἰδύμος*, welcher 11, 16. 20, 24. 21, 2. bemerkt wird, aufgeführt ist, ist zufällig und ohne die Absichtlichkeit, welche *Hengstenb.* einträgt (er rede hier nicht nach seinem *individuellen geistlichen* Charakter). — *πῶς* etc.) „Quodsi ignoretur, quae sit *meta*, non potest *via sub ratione viae* concipi“, *Grot.*

V. 6. *Ich* (kein Anderer als ich) *bin der Weg*, auf welchem man gehen muss, um zum Vater in dessen himmlisches Haus V. 2 f. zu kommen, *und die Wahrheit und das Leben*. Da aber Niemand, ohne den verordneten *Weg* zu gehen, ohne die *Wahrheit* sich angeeignet zu haben, und ohne das *Leben* in sich zu tragen, zu jenem Ziele kommen kann, so ist *οἷδεῖς ἔρχεται* etc. der Exponent zu allen *drei* Stücken, nicht blos zum ersten. Die drei Momente legen den Satz, dass kein Anderer als Christus der Mittler des ewigen Heils bei Gott im Messiasreiche sei, nach drei charakteristischen Seiten aus einander, welche coordinirt sind, jedoch so, dass vom Allgemeinen zum Besondern fortgeschritten wird. Das Charakteristische der Heilsvermittlung im ersten Punkte ist nicht sächlich (wie in *ἡ ἀλήθεια* und *ἡ ζωή*), sondern *formell*, sofern nämlich darin die Heilsvermittlung selbst in einem specifischen *Bilde* (vgl. 10, 9.) ausgedrückt wird. Zum Einzelnen: 1) *der Weg* ist

Christus, nicht weil er *ὑπέδειξε τὴν ὁδόν* (Cyrill., Melanth. u. V.), womit man vom Ausdruck und vom Bilde weicht und dem Sachverhältniss nicht genug thut, sondern weil in seiner persönlichen Erscheinung die Heilsvermittlung objectiv gegeben ist, absolut die einzige für Alle, welche man aber subjectiv, nämlich durch den Glauben an ihn, zu benutzen hat, gleich dem, welcher nach einem Ziele will und dazu den gegebenen Weg, der das Hingelangen vermittelt, einschlagen und verfolgen muss. 2) *Die Wahrheit* ist Christus, weil er die erschienene Selbstoffenbarung Gottes (V. 7. 9.), das in die Welt gekommene Licht ist, ohne dessen Aneignung das Heil nicht erlangt wird. 3) *Das Leben* ist er (Kol. 3, 4.), weil er des ewigen Lebens (nach dessen zeitlicher Entwicklung und einstiger Vollendung) Princip und Quell ist, so dass, wer ihn nicht durch den Glauben in sich aufgenommen hat (6, 50 f. 11, 25 f.), dem geistlichen und ewigen Tode verfallen ist; vrgl. Ignat. ad Trall. 9.: *οὐ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν*; ad Eph. 3.: *Χριστὸς τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν*. Diese drei Punkte sind nicht der Zeit nach zu scheiden (Luther: Anfang, Mittel, Ende; so auch Calvin), sondern Christus ist alles Dreies *zugleich*; indem er das Eine ist, ist er auch das Andere und das Dritte, was jedoch eine willkürliche Verschmelzung der drei Prädicate (wie etwa das Augustinische *vera via vitae*) nicht begründen kann. — *οὐδεὶς ἔρχεται* etc.) das Johanneische *sola fide*. Beachte wie V. 6. das *Summarium des vollständigen Selbstbekenntnisses* des Sohnes von sich und seinem Werke ist.

V. 7. *Hättet ihr mich erkannt* (denn sie hatten ja nicht gewusst, dass er der Weg sei), *so hättet ihr auch den Vater erkannt* (von dessen Nichterkenntniss hatte ihr *οὐκ οἶδαμεν, ποῦ ὑπάγει* V. 5. gezeugt). — Der Nachdruck wechselt (anders 8, 19.); er liegt im Vordersatze auf *ἐγνώκ.*, nicht auf dem enklitischen *μέ*; im Nachsatze auf *τ. πατ. μου*. — *καὶ ἀπ' ἄρτι* etc.) und — was ich gleichwohl nunmehr hinzusetzen kann — *von jetzt an* (nachdem ich euch V. 6. so bestimmt und völlig gesagt habe, was *ich* bin) *kennet ihr ihn und habet ihn* (in mir, V. 9.) *geschaut*. Diese unmittelbar aus dem Contexte V. 6. u. 9. geflossene Auffassung, deren Pointe die Idee der adäquaten Selbstoffenbarung Gottes in Christo ist, schliesst alle futurische Deutung der beiden Verba (Chrys., Kuinoel u. V.) und die Beziehung auf einen künftigen Terminus a quo (Chrys., Lücke, Ewald u. M.), welchen man als die Zeit der Geistesmittheilung anzunehmen pflegt, ja selbst ein bei *ἀπάρτι*

hinzugedachtes „*hoffe ich*“ (*de Wette*), gänzlich aus. Die Beziehung von ἀπάρτι auf die ganze Zeit ihrer Gemeinschaft mit Christo seit ihrer Bekehrung (*Hengstenb.*) ist schon sprachlich nicht möglich. S. z. 13, 19. 1, 52. So könnte nur νῦν stehen. Unrichtig auch *Godet*: „*au point où est maintenant parvenu mon enseignement*“; als ob bloss ἄρτι stände. — Zu καί, welches ohne seine Bedeutung zu ändern, ein adversatives Glied bedeutsam (*und* — —, d. i. und gleichwohl) anknüpft, s. z. 7. 28.

V. 8 f. *Philippus*, in einer gewissen verstandesmässigen Bedenklichkeit dem *Thomas* ähnlich, hat das ἐωράκατε αὐτόν noch nicht verstanden; statt dasselbe in der Erscheinung Jesu selbst erfüllt zu sehen, regt es in ihm den Wunsch auf, dass der Herr eine *Theophanie* bewirken möge, etwa wie sie einst *Mose* schauete (*Ex.* 24, 9 f.) oder verlangte (*Ex.* 33, 18.), oder die Propheten für den Eintritt des *Messiasreichs* (*Mal.* 3, 1 ff.) geweissagt hatten. — ἀρχεῖ ἡμῖν) und dann *sind wir befriediget*; dann sehen wir das Maass der uns von dir gegebenen Offenbarung des Vaters dermaassen erfüllt, dass wir ein Weiteres bis zur letzten herrlichen Erscheinung nicht begehren. — Zum Dativ der Zeitdauer τοσούτω χρόνῳ (s. d. krit. Anm.) vrgl. *Buttm.* neut. Gr. p. 161. — καὶ οὐκ ἔγν. με) und du hast mich nicht erkannt? Frage des wehmüthigen Befremdens, daher auch in liebevoller Bewegtheit die namentliche Anrede. Hätte *Phil.* Jesum *erkannt*, so würde er sich gesagt haben, dass in ihm die höchste Offenbarung Gottes erschienen sei, und der Wunsch, eine Theophanie zu schauen, hätte ihm fremd bleiben müssen. Daher: *wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen*; denn dieser offenbart sich in mir, ich bin ἀθήτοιο τοκῆς συμφυὲς ἐνθεον εἶδος ἔχων βροτοειδέϊ μορφῇ, *Nonn.* Der Satz ist in *objectiver Allgemeinheit* zu belassen, und nicht ἐωρ. auf das *gläubige* Sehen zu beschränken (*Luther, Lücke, de Wette* u. V.). Jeder hat, wenn er Christum gesehen, den Vater gesehen, *objectiv*, aber nur der, welcher Christum als das, was er ist, *erkannt* hat, auch *subjectiv*, „nach des Geistes und Glaubens Gesicht“, *Luther*. Vrgl. 1, 14. 5, 37.

V. 10 f. Diese deine Rede kommt ja so heraus, als ob du nicht glaubtest, dass u. s. w. — ὅτι ἐγὼ ἐν τ. πατρὶ etc.) S. über diese Wechselgemeinschaft, welche „*virtutis potius quam essentiae elogium est*“ (*Calvin*), z. 10, 38. Vrgl. 17, 21. Hier steht das ἐγὼ ἐν τ. π. *voran*, weil es sich um den Weg handelt, den die Erkenntniss vom Sohne zum Vater zu nehmen hat. — τὰ ῥήματα — τὰ ἔργα

αὐτοῦ (s. d. krit. Anm.): Beweis dieser meiner Verbindung mit dem Vater ist, *dass ich nicht von mir selbst rede*; Beweis aber *dafür* (für dieses ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ) ist, *dass der Vater durch mich seine Werke thut*. Das δέ ist mithin *weiterführend (autem)*, nicht gegensätzlich. Ferner ist weder zu sagen, dass die ἔργα mit zu den ἔργοις zu rechnen seien, noch dass τὰ ἔργα das *Lehrgeschäft* bedeute (Nösselt); sondern daraus, dass die messianischen *Werke* (s. z. 5, 36.) die Werke des *Vaters* sind, ergiebt sich mit nothwendiger discursiver Gewissheit, von wem auch die *Reden* Jesu herrühren; sind jene göttlich, so müssen diese sich adäquat dazu verhalten. Man macht oft willkürlich eine Ergänzung des ersten Satzes aus dem zweiten und umgekehrt *). Diess stimmt aber mit der Griechischen Art und Weise, in Gegensätzen ein Glied aus dem andern vervollständigen zu lassen (Kühner II. p. 603 f. Bernhardt p. 455.), nicht überein, und würde hier dem *Contexte* zuwiderlaufen, da Jesus V. 11. aus den ἔργοις das geschlossen haben will, was er durch τὰ ἔργα — λαλῶ in's Licht gesetzt hatte. Daher ist auch weder mit der Annahme einer „Incongruenz der Gegensätze“ (Tholuck) auszukommen, noch mit *Lange* zu urtheilen, die Worte seien *vorzugsweise* des Sohnes, die Werke *vorzugsweise* des Vaters, was nicht in den Ausdrücken liegt und eine unjohanneische Halbierung wäre (5, 19. 8, 28. 12, 49.), noch mit *Ewald* anzunehmen, den Werken solle *eine mindere Bedeutung* im Gegensatz gegen die Worte zugewiesen werden. — ὁ ἐν ἐμοὶ μένων) das ὁ ἐν ἐμ. ὢν als *dauernd* ausdrückend (der nicht aus mir weicht). Nach der Lesart ποιεῖ τ. ἔργα αὐτοῦ (s. d. krit. Anm.) sind die Werke Jesu als Werke *Gottes* dargestellt, welche nämlich der Vater vermöge seiner Immanenz im Sohne, diese nach aussen wirksam machend, vollbringt. — V. 11. Vom Philipp. wendet sich nun Jesus an sämtliche Jünger, und zwar zu dem Glauben *ermunternd*, nach welchem er den Philipp. zweifelnd hatte *fragen* müssen. — πιστεύετε μοι) nämlich ohne Weiteres auf meine persönliche Versicherung. — ὅτι) nicht *weil* (Beng.), sondern *dass*, wie V. 10. — διὰ τὰ ἔργα αὐτά) *wegen der Werke selbst (an und für sich)*, meine mündliche Bezeugung unangesehen, glaubet es mir. Die Werke sind die Thatbeweise jener Gemeinschaft, 5, 19 f. 10, 37 f.

*) Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selber, und die Werke, die ich thue, thue ich nicht von mir selber, sondern der Vater, der in mir ist, er lehrt mich die Worte und thut die Werke, *de Wette*, vrgl. *Beng.*

V. 12 f. Wahrlich, der Befolgung dieses πιστεύετε μοι steht eine der meinigen gleiche, ja noch grössere Wirkksamkeit bevor! Welche Ermuthigung zur Glaubenstreue! Eintragend *Schott* Opusc. p. 177.: „neque ad ea tantum provoco, quae me ipsum hucusque vidistis perficientem, imo“ etc. Vrgl. auch *Luthardt*, nach welchem Jesus zu einer noch weitem *Erweisung seiner Gottesgemeinschaft* fortgeht. — ὁ πιστ. εἰς ἐμέ) nicht allgemein, sondern (vrgl. V. 11. 13.) auf die *Jünger* gemeint. Zu εἰς ἐμέ bemerkt *Beng.* treffend: „qui Christo de se loquenti (s. πιστ. μοι V. 11.), in Christum credit.“ — καὶ ἐγὼ) auch *Er*, bei Vergleichen das Subject nachdrücklich wiederholend. *Xen. Mem.* 1, 2, 24. — καὶ) steigernd: und dazu, ja. *S. Hartung* Partikell. I. p. 145 f. — μείζονα τούτων) grössere als diese, ἃ ἐγὼ ποιῶ, vrgl. 5, 20. und zum Gedanken: *Matth.* 21, 21 f. Es ist aber nicht auf *einzelne absonderliche* Wunder zu beziehen, welche von den Aposteln berichtet werden; *Rupert.* nennt die Heilkraft des Schattens des Petrus *Act.* 5. und das Reden in fremden Sprachen, welches letztere auch *Grot.* meint; *Bengel* beruft sich auf *Act.* 5, 15. 19, 12. *Mark.* 16, 17 ff. Eine *derartige* Grössenmessung der Wunder ist dem N. T. durchaus fremd. Vielmehr *erweitert* sich bei μείζονα τούτων der Begriff von ἔργα, so dass es nicht überwiegend Wunderthaten im engern Sinne (wie bei ἃ ἐγὼ ποιῶ) bezeichnet, sondern in einem weitem Sinne, das vom heil. Geist getragene (16, 8 ff.) weltbezwingende *apostolische Wirken* überhaupt, in der Ausbreitung des Evangel. mit seinem Licht und Leben unter allen Völkern, in der Ueberwindung des Juden- und Heidenthums durch das Wort vom Kreuz u. s. w. Die Apostelgesch. und besonders die Arbeit des Paulus ist der Kommentar dazu. Diess waren grossartigere ἔργα als die eigentlichen Wunder, welche Jesus that*), und welchen auch, der Kategorie nach, die der Apostel gleich kamen. — ὅτι etc.) *begründet* die vorherige Versicherung τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ — μείζ. τούτ. ποιήσει (nicht blos das μείζονα, zu welcher Beschränkung kein Grund vorliegt), und diese Begründung läuft fort bis zu Ende von V. 13., so dass καὶ ὅτι ἂν etc. noch von ὅτι abhängt. Da er *zum Vater* gehe und, somit zur himmlischen Regentschaft erhoben, Alles

*) „denn er hat nur einen kleinen Winkel für sich genommen, da er gepredigt und gewundert hat, dazu eine kleine Zeit; die Apostel aber und ihre Nachkommen sind durch die ganze Welt kommen“ u. s. w., *Luther*.

thun werde, was sie *bitten* werden in seinem Namen, so könne kein Zweifel sein, dass es mit der Zusicherung jener ἔργα seine Richtigkeit haben werde. So im Wesentlichen Grot., Lücke, Olsh., de Wette, Ewald, Godet, vrgl. schon Cyrill. Bei der innern Zusammengehörigkeit und dem unmittelbar fortführenden καί V. 13. ist es unbefugt, V. 13. als selbstständig von V. 12. zu trennen, wobei man οὐ ἐγὼ πρὸς τ. π. πορ. entweder bloß in dem Sinne nimmt: ὑμῶν λοιπόν ἐστὶ τὸ θαυματουργεῖν, ἐγὼ γὰρ ἀπέρχομαι (Chrys., so Theophyl., Euth. Zig., Erasm., Wolf, Kuinoel, Ebrard u. M.), oder richtiger, weil wirklich begründend, mit Luther: „denn durch die Gewalt, so ich haben werde zur Rechten des Vaters — — will ich in euch wirken“ u. s. w. Vrgl. Calvin u. M. auch B. Crus., Luthardt, Hengstenb. — ἐγὼ) im Gegensatz gegen die auf Erden fortwirkenden πιστεύοντες. — ἐν τῇ ὀνόματί μου) Vrgl. 15, 16, 23. Das Bittgebet zu Gott (denn auf Gott bezieht sich das absolute αἰτήσητε, vrgl. 15, 16.) geschieht *im Namen Jesu*, wenn dieser Name, Jesus Christus, als der volle Inbegriff des heilskräftigen Glaubens und Bekenntnisses des Betenden in seinem Bewusstsein das *Element* ist, *in welchem* die Gebetsthätigkeit lebt und sich bewegt, so dass also jener die ganze Heilsoffenbarung umfassende Name für Stimmung, Gesinnung, Absicht und Inhalt des Gebetes das specifisch Maassgebende und Bestimmende ist. Der ausdrückliche *Gebrauch* des Namens Jesu dabei ist kein specifisches Merkmal; auf *Geist* und *Sinn* des Betenden kommt es an. Analog ist die apostolische Ausdrucksweise: etwas sein, haben, sagen, thun u. s. w. ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ. Vrgl. z. Kol. 3, 17. u. s. auch Hofm. Schriftbew. II. 2. p. 357. und überh. Gess d. Gebet im Nam. Jesu, 1861. Die Fassungen: *invocato meo nomine* (wobei man ungehörig auf Act. 3, 6. sich bezieht, Chrys., Nonn., Theophyl., Euth. Zig., Maldon. u. M.), *me agnoscentes mediatorem* (Melanth.), *ut mea causa faciat* (Grot.), *per meritum meum* (Calov. u. M.), *in meinem Sinne, in meiner Sache* (de Wette) u. dergl. sind theils wortwidrig, theils zu enge und in obiger Erklärung mit enthalten. Wollte man aber mit Godet fassen: *an meiner Statt*, das ist *so als ob ich selbst das durch euch betende Subject wäre* *), so würde die erste Person ποιήσω

*) so auch Weiss Lehrbegr. p. 272., welcher als Object des Bit- tens nur die *Werke* betrachtet. Aber der Ausdruck ist dazu zu allgemein; eben so allgemein 16, 23 ff. Dem Allgemeinen sind die Werke *subsumirt*.

unpassend auf eine *Selbsterhörung* hinauskommen; auch würden wesentliche Bitten wie die um Sündenvergebung, ausgeschlossen sein. — τοῦτο ποιήσω) nichts Anderes. Diese bestimmte und unbeschränkte Zusage beruht darauf, dass die Bitte des im Namen Jesu Betenden mit dem Willen Christi und Gottes zusammenstimmt, jedenfalls aber im Bewusstsein des Betenden sich der Restriction unterordnet: nicht mein, sondern dein Wille! daher auch die *Versagung* einer besondern Bitte Gebetserfüllung ist, nur in anderer Weise. Vrgl. 2. Kor. 12, 8 f. — Dass Christus das ποιεῖν von sich aussagt (15, 16. u. 16, 23. vom Vater), liegt in dem Bewusstsein seiner Einheit mit Gott, nach welcher er auch in seinem Erhöhungszustande im Vater und der Vater in ihm ist. Daher wird, wenn durch die Erfüllung jener Bitten der Sohn verherrlicht werden muss, in dem Sohne der Vater verherrlichtet, weshalb Jesus als *Endzweck* des τοῦτο ποιήσω hinzusetzt: ἵνα δοξασθῇ ὁ πατ. ἐν τῷ νύ. Vrgl. 13, 31. Die *Ehre des Vaters* ist immer der letzte Zweck alles dessen, was in der Sache des Sohnes erreicht wird, 12, 28. 11, 4. Phil. 2, 11. Rom. 16, 25 ff. Gal. 1, 5. Eph. 3, 21. Beachte die nachdrückliche Zusammenstellung ὁ πατήρ ἐν τῷ νύ, wobei aber ὁ πατήρ den Hauptaccent hat.

V. 14. Τὸ αὐτὸ λέγει βεβαιῶν μάλιστα τὸν λόγον, *Euth. Zig.* Diess geschieht aber mit besonderer Hervorhebung, dass *Er* das thuende Subject sei. Gut *Bengel*: „ἐγὼ hoc jam indicat gloriam.“

V. 15. Eine neue Ermahnung, — zum Erweis ihrer Liebe zu ihm seine Gebote zu halten, — um V. 14. eine neue Verheissung daran zu knüpfen. Aber Ermahnung und Verheissung hängen so nothwendig zusammen wie V. 11. 12 ff. Daher letztere nicht ohne die erstere. Vrgl. V. 21. — Beachte das nachdrückliche τὰς ἐμὰς: welche ihr von mir habet; sie sind nicht die alttestamentlichen, aber deren Vollendung. Vrgl. z. 13, 34.

V. 16 f. Das καί ist beide Male das *consecutivum*. Zur Gedankenfolge s. V. 21. — ἐγώ) nach dem, was er von den *Jüngern* verlangt hat, nachdrücklich einführend, was *Er seinerseits* als der Mittler der göttlichen Liebe thun werde. Das ἐρωτήσω streitet nicht mit 16, 26 f., wo ein anderes Zeitverhältniss ist. ἐρωτᾶν ist bei Joh. das ständige Wort im Munde Jesu, welcher bittend den Vater anspricht, 16, 26. 17, 9. 15. 20. Eine Sinnverschiedenheit aber von αἰτεῖν findet nicht statt, s. 1. Joh. 5, 16. — ἄλλον παράκλητον) einen andern Anwalt (statt meiner), einen

Andern, der sachführend euch beistehen wird. Das Wort kommt im N. T. nur bei Joh. vor, nämlich noch 14, 26. 15, 26. 16, 7. 1. Joh. 2, 1., und die angegebene Bedeutung steht durch Dem. 343. 10. Diog. L. 4, 50. Dion. Hal. 11, 37. und Stellen aus Philo b. Loesn. p. 496 f. fest, sowohl im eigentlich gerichtlichen Sinne (*Anwalt*), als auch im allgemeinen wie hier (so auch Philo de opif. m. p. 4. E. u. Brief d. Gem. von Vienne b. Eus. 5, 2.). Damit stimmt auch das Talmudische פֶּרֶקְלִיט. S. *Buxt.* Lex. Talm. p. 1843. u. überh. *Wetst.* z. St. *Düsterdieck* z. 1. Joh. 2, 1. p. 147 ff. Richtig haben so nach *Tertull.* u. *Augustin.*, *Melanth.*, *Calvin*; *Beza*, *Grot.*, *Wolf*, *Lampe* u. M. die meisten Neueren (s. bes. *Knapp* I. p. 115 ff.) gefasst. S. auch *Hahn* Theol. d. N. T. I. p. 225. Die gleich alte Erklärung: *Tröster* (*Orig.*, *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Hieron.*, *Erasm.*, *Castal.*, *Luther*, *Maldonat.*, *Jansen*, *Lightf.* u. M. auch v. *Hengel* Annot. p. 40 ff. beruht auf einer schon wegen der passiven Form sprachwidrigen Verwechselung mit παρακλήτωρ (LXX. Hiob 16, 2.) bei Aq. u. Theodot. Hiob 16, 2.*). Eben so unrichtig ist die Fassung: *Lehrer* bei *Theodor. Mopsv.*, *Ernesti* Opusc. p. 215. *Lutherhard*, *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 17. — Bemerke zu ἄλλον, dass 1. Joh. 2, 1. *Christus selbst* auch als παράκλητος bezeichnet werden konnte, ohne dass darin eine Lehrverschiedenheit liegt (*Baur*, *Schwegl.*, *Hilgenf.*). Treffend *Nonn.*: Χριστῷ σύγγονον ἄλλον. — ἵνα ἡ μεθ' ὑμ. εἰς τ. αἰῶνα) damit er nicht, wie ich jetzt, wieder von euch genommen werde, sondern mit euch sei (d. i. euch schützend, helfend, stärkend gegen alle feindlichen Mächte zur Seite stehe; vrgl. Matth. 28, 20.) bis in die Ewigkeit. Vrgl. 2. Joh. 2. Im Paraklet aber ist Christus selbst bei den Sei-

*) Allerdings und selbstverständlich hätte diese sprachwidrige Verwechselung der Ausleger nicht zu verantworten; aber dafür ist er verantwortlich, dass er sie nicht auch dem Johannes zuschiebe, wenn ein anderer sprachrichtiger Gebrauch des Wortes unzweifelhaft vorliegt. Diess gegen *Hofmann's* zu leicht genommene Bemerkung in s. Schriftbew. II. 2. p. 16. — *Luther* hat das Wort an sich richtig durch *Advocat* erklärt, aber inconsequent *Tröster* übersetzt. Die *Vulg.* hat *paracletum*, die Codd. d. It. theils eben so, theils *advocatum*. *Goth.* hat *paraklētu*. — Wäre das Wort nicht *Advocatus*, sondern activer Form, so müsste es nicht παράκλητος, sondern παρακλητικός (Plat. Rep. p. 524. D.) heissen. Vrgl. επικλητικός, ἀνακλητικός u. a. — Die gewöhnliche Bezeichnung des Sachwalters bei den Griechen ist übrigens σύνδικος u. συνήγορος. Zu παράκλητος vrgl. *Herm.* Staatsalterth. §. 142, 16.

nen (Matth. 28, 20.); denn in der Sendung des Geistes, welcher der Geist Christi ist (Rom. 8, 9. Gal. 4. 6.), geschieht die Selbstmittheilung des erhöhten Christus (Rom. 8, 10. Gal. 2, 20.), ohne dass jedoch der Paraklet aufhört ein ἄλλος, ein anderes obwohl vom Sohne abhängiges Subject zu sein als Er *); die unklare Vorstellung, dass der Paraklet „der zu Geist verklärte Christus“ sei (Tholuck), ist unjohanneisch und unbiblisch überhaupt. Vrgl. z. 2. Kor. 3, 17. S. auch gegen die Vermengung des Logosbegriffs mit dem des Geistes bei Reuss: Godet II. p. 480. — τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) den Geist der Wahrheit, d. i. den heil. Geist, welcher der göttlichen ἀλήθεια Inhaber, Träger und Verweser ist. Er ist das göttliche Princip der Offenbarung, durch dessen Wirksamkeit in den Menschenherzen die von Gott in Christo gegebene Heilswahrheit, d. i. die Wahrheit κατ' ἐξοχήν, zur Erkenntniss und lebendigen Aneignung und sittlichen Kraftäusserung gebracht wird. Nonn.: ἀτρεκέλης ὀχνηρόν. Vrgl. 15, 26. 16, 13. Gegentheil: τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης 1. Joh. 4, 6. — ὁ κόσμος) die Ungläubigen als Gegensatz gegen Christum und sein Werk. Diese sind unempfänglich für den Geist, weil ihnen die Fähigkeit des innern Schauens (des erfahrungsmässigen Gewahrwerdens) des Geistes abgeht, und dieser ihnen etwas Unbekanntes und Fremdes ist, so dass sie also gar keinen subjectiven Anknüpfungspunkt für den Geistesempfang haben. Vrgl. 1. Kor. 2, 14. — ὑμεῖς δὲ etc.) Die Praesentia γινώσκετε und μένει (nicht manebit, wie Vulg. hat und auch Ewald μενεῖ will) sind so wenig wie die Praesentia im ersten Versgliede futurisch zu nehmen. Sie bezeichnen das charakteristische Verhältniss der Jünger zum Geist ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeit. Es sind Praesentia absoluta: Ihr aber kennet ihn, da er bei euch (nicht fern von euch, sondern in eurer Mitte, in der christlichen Gemeinschaft) sein Bleiben hat, und (nun erst tritt die Rede in den Gesichtspunkt der bestimmten Zeit) in euch (in euren eigenen Herzen) sein wird. Bei dieser seiner specifischen Zugehörigkeit zu euch, wie sollte er euch ein unbekanntes Etwas sein? Man bemerke die Steigerung: παρ' ὑμῖν — ἐν ὑμῖν. Zu Letzterem Nonn.: ὁμόστολον ἔσται ὑμῖν, πάντα ἔχον νοερόν δόμον. — Beachte wie überh. das trinitarische Verhältniss hier und V. 26., so insbesondere (gegen B. Crus. u. Tholuck) die bestimmt ausgesprochene Persönlichkeit des Paraklet. S. Köstlin p. 109.

*) Vrgl. Wörner d. Verhältn. d. Geistes zum Sohne p. 93.

Hofm. I. p. 192 f. *Melanth.* z. St. Doch ist auch an Stellen wie 1, 33. 20, 22. die *Voraussetzung der Persönlichkeit*, deren Leben und Kräfte mitgetheilt werden, keinesweges ausgeschlossen.

V. 18. Entwicklung des Tröstlichen dieser verheissenen Geistesmittheilung, bis V. 21. — οὐκ ἀφήσω ὑμ. ὄρφ.) *ich werde euch nicht als Solche, die* (nach meinem Weggange) *verwaist sein werden, zurücklassen* (V. 27. Mark. 12, 19. Tob. 11, 2. Sir. 6, 2. 1. Makk. 12, 47. Soph. Aj. 491. Phil. 484.). Der Ausdruck selbst (vgl. *τενία* 13, 33.) ist der der *πατρικὴ εὐσπλαγχνία* (*Euth. Zig.*). — ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς) ohne vermittelnde Partikel (γάρ), in der Innigkeit des gerührten Affects. Dass Jesus mit diesem *Kommen*, d. i. nach dem Zusammenhange *Wiederkommen* (s. z. 4, 16.), nicht die endgeschichtliche *Parusie* meine (*Augustin.*, *Beda*, *Maldonat.*, *Paulus*, *Luthardt*, *Hofm.*), lehrt der ganze folgende Context (ganz anders V. 3.). S. bes. V. 19., wo *nicht die Welt*, aber die *Jünger* ihn sehen sollen, was so wenig wie das *ἔτι μικρόν* *) zur *Parusie* passt; ferner V. 20 f., wo von *geistlicher* Gemeinschaft die Rede ist, deren Erkenntniss nicht erst bei der *Parusie* eintreten kann, und V. 23., wo *μονὴν παρ' αὐτῷ ποιῆς* mit der Vorstellung von der *Parusie* nicht stimmt, da bei dieser die Jünger ihre Wohnung bei *Gott* nehmen (V. 3. vgl. 2. Kor. 5, 8.), nicht *Gott* bei *ihnen*, was durch die *Geistesmittheilung* geschieht. Die meisten Aelteren beziehen auf die *Auferstehung Christi* und die neue *Verbindung mit dem Auferstandenen*. So *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.*, *Erasm.*, *Grot.* und V., auch wieder *Kaeuffer*, *Hilgenf.*, *Weiss* und unter Spiritualisirung der Auferstehung *Ewald*. Dagegen aber ist V. 20. 21. 23. 16, 16. 22. 23., welche Aussprüche sämmtlich gleichmässig auf eine höhere *geistige* Gemeinschaft hinweisen**), wie auch schon das οὐκ ἀφ. ὑμ. ὄρφ. eine neue *bleibende* Verbindung voraussetzt. Mit Recht haben daher die meisten Neueren (*Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Frommann*, *Köstlin*, *Reuss*, *Maier*, *Baeuml.*, *Godet*, *Scholten*, aber auch schon *Calvin* u. M.)

*) Mit Ungrund beruft man sich zur Beseitigung dieser Zeitkürze auf 1. Joh. 2, 18. Apoc. 22, 7. 12. Wie viel später sind diese Stellen geschrieben als unser *ἔτι μικρόν* gesprochen ist!

**) welche geschichtlich nicht etwa mit den den Jüngern selbst so räthselhaften, der alten Vertrautheit enthobenen und entfremdeten Erscheinungen des Auferstandenen ihren Anfang nahm, sondern erst mit dem Geisteserguss. Von da an lebte Christus in ihnen und sein Herz schlug in ihnen, und aus ihnen redete er.

das *geistige* Kommen Christi durch den *Paraklet* verstanden, in welchem Er selbst, nur in anderer Modalität, zu den Jüngern gekommen ist. Die *Vollendung* der Wiedervereinigung ist das freilich noch nicht, sondern diese tritt erst bei der Parusie ein, daher bis dahin die Verwaistheit noch relativ fort dauert, die Gemeinde ihren Herrn sucht (13, 33.) und auf ihn harret, und die Gläubigen als ἐκδημοῦντες ἀπὸ τοῦ κυρίου (2. Kor. 5, 6.), deren Leben in ihm bei Gott noch unenthüllt ist (Kol. 3, 1—4.), sich zu betrachten haben (gegen *Luthardt's* Einwände). *Andere* erklären *doppelsinnig*, so dass Christus seine Auferstehung und zugleich seine geistliche Wiederkunft gemeint habe. So *Luther, Beza, Lampe, Beng., Kuinoel, de Wette, Brückn., Lange, Ebrard*, wobei *de Wette* dem geistigen Gedanken die Oberhand zuerkennt, wie auch *Hengstenb.* Allein das *leibliche* ἐρχεσθαι wird *gar nicht* angedeutet (wie es etwa im Gegensatz gegen die Parakletsendung durch ein zugesetztes ἐγὼ αὐτός geschehen sein würde), und die ganze Paraklet-Verheissung, deren integrierender Theil u. St. ist, versetzt in eine Zeit, in welcher die Auferstehung Christi längst vergangen war. Ueberhaupt aber ist die Behauptung einer Doppelsinnigkeit nur durch Evidenz des Zusammenhangs zu rechtfertigen.

Anmerkung. Dass Jesus nach Joh. von seiner Auferstehung *gar nicht* ausdrücklich, sondern nur in Andeutungen wie 2, 19. 10, 17 f. redet, entspricht ganz dem pneumatischen Charakter des Evangel., nach welchem das parakletische Wiederkommen die Hauptsache war, auf die sich die Hoffnung der Jünger zu heften hatte. Vom Tode zur δόξα, aus welcher Jesus den Geist zu senden hatte, war die Auferstehung nur der Uebergang. Dass er aber auch wirklich seine Auferstehung nicht so bestimmt vorhergesagt haben kann, wie es die Synoptiker berichten, erhellt aus dem ganzen Benehmen der Jünger vor und nach der geschehenen Auferstehung, so dass auch in diesem Punkte dem Johann. Berichte der Vorzug gebührt. S. z. Matth. 16, 21.

V. 19. Ἐτι μικρ.) sc. ἐστι. Vrgl. 13, 33. 16, 16. Hebr. 10, 37. Hos. 1, 4. Ps. 37, 10. — οὐκέτι θεωρεῖ) leiblich. Vrgl. auch Act. 10, 41. — θεωρεῖτε) ihr aber, während mich die Welt nicht mehr schaut, *schauet mich*, obgleich ich leiblich nicht mehr da bin, durch die Erfahrung meiner geistigen Gegenwart *); ihr schauet mich *gei-*

*) nicht: durch die *Entrückung* zu mir bei der Parusie (*Lut-*

stig, indem ihr in meiner Selbstmittheilung u. Einwirkung mittelst des Paraklet meine Gegenwart und meinen Verkehr mit euch erfahret. Der *Terminus a quo* der die nahe Zukunft vergegenwärtigenden Praesentia ist bei *Θεωρεῖ* und *Θεωρεῖτε* zwar nicht ganz gleich, da das *ὁ κόσμος με οὐκέτι Θεωρεῖ* schon mit dem Tode Jesu eintritt, das *ὑμεῖς δὲ Θεωρ. με* aber erst nach der Rückkehr zum Vater; allein dieser Unterschied schwindet vor der Johanneischen Anschauung des Todes Jesu als des Hingangs zu Gott. — *ὅτι ἐγὼ ζῶ, κ. ὑμ. ζήσεσθε* nicht: *weil ich lebe, werdet auch ihr leben* (Nonnus, Beza, Godet), sondern dem Redefortschritt entsprechend (vgl. V. 17.) Grundangabe des Vorherigen: *denn Ich lebe und Ihr werdet leben*. Beachte den Wechsel des Praes. u. Futur., und dass *ζῶ* u. *ζήσεσθε* nicht ohne Willkür in wesentlich verschiedenem Begriffe genommen werden können, dass aber *ζῶ* offenbar, da es ununterbrochen statt findet (Praes.), *das vom Tode unabhängige höhere Leben Christi*, welcher durch seinen Hingang zum Vater der himmlischen *Glorie* theilhaftig wird, bezeichnet. Christus *lebt*, denn er ist ja selbst der Inhaber und Träger der wahren *ζωή* (vgl. 5, 26.); der Tod, der ihn in die Herrlichkeit des Vaters versetzt, bricht dieses sein wahres höheres Lebendigsein (obgleich sein Leben *ἐν σαρκί* aufhört) keinesweges ab, sondern vermittelt nur die Vollendung und Verklärung dieses seines *ζῆν* zur ewigen himmlischen *ζωή* und *δόξα* (vgl. Kol. 3, 3 f.). Aus diesem Bewusstsein heraus spricht hier der Herr: *ἐγὼ ζῶ*. Und er setzt hinzu: *καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε*: *und ihr werdet leben*, d. h. ihr werdet der nämlichen höhern, keinem Tode verfallenden (11, 26.) *ζωή* (in ihrer zeitlichen Entwicklung bis zu ihrer herrlichen Vollendung) unter dem lebendigmachenden (6, 63.) Einfluss des Geistes theilhaftig sein. „Stat enim illud fixum, nullam fore *ejus vitam membris mortuis*“, Calvin. So ist das Leben bei Beiden wesentlich das *gleiche*, nur mit dem Unterschiede, dass es bei Jesu ursprünglich und mit seinem nahen Hingange schon in seiner herrlichen Vollendung ist, bei den Jüngern aber, von Christo im heil. Geiste, welcher das *πνεῦμα τῆς ζωῆς* ist (Rom. 8, 2.), mitgetheilt, sich zunächst erst innerhalb entfalten soll (vor der Parusie als die Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus), um bei der Parusie mittelst der Auferweckung

hardt). Das *οὐκέτι Θεωρεῖ* und das *Θεωρεῖτε* muss ja *gleichzeitig* sein. Unsichtbar für die *Welt* (vgl. 7, 33 f.), wird Christus geschaut von den *Seinen*.

(Rom. 8, 11.) und bezw. Verwandelung (1. Kor. 15, 51 f.) die Theilhabung seiner *δόξα* zu werden. Vrgl. die Idee des *συζῆν τῷ Χριστῷ* bei Paulus Rom. 6, 8. 2. Kor. 7, 3. 2. Tim. 2, 11. Das *begründende* Moment (*ὅτι*) liegt einfach darin, dass jenes beiderseitige *ζῆν* die nothwendige Bedingung des verheissenen *θεωρεῖτέ με* ist. Käme die gemeinte höhere *ζωή* nur Christo, nicht auch demnächst (durch die Geisteswirksamkeit) den Jüngern zu, so könnte von einem Schauen des Herrn seitens der Jünger keine Rede sein. Die *paritas rationis* zum gegenseitigen Rapport würde fehlen, und damit den Jüngern die Fähigkeit (gleichsam das Auge) abgehen, Christum zu sehen. So aber *schauen den Lebendigen die Lebendigen*. Die Beziehung auf die Auferstehung Jesu hat Fassungen zur Folge gehabt wie die von *Grot.* (vrgl. *Euth. Zig.*): ihr werdet mich *wirklich lebendig* („non spectrum“) sehen, und unter den bevorstehenden Gefahren *am Leben bleiben*; oder (so *Theophyl.* vrgl. *Kuinoel*): ich werde als auferstanden *lebendig* sein, und ihr werdet vor *Freuden* wie *neubelebt* werden! oder: ich *stehe wieder auf* und ihr werdet (am jüngsten Tage) *auf-erstehen* (so *Augustin.*). Aber auch die Fassung des *ζήσεσθε* bei *Weiss* (Lehrbegr. p. 70.) von dem neuen Leben, welches durch das Wiedererscheinen des von ihnen erkannten Auferstandenen in den Jüngern aufgeht (wie bei Thomas 20, 28.), ist eine nothgedrungene, aus irriger Voraussetzung geflossene Auskunft, welche schon zu dem bestimmten und für alle Jünger geltenden *ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμέρᾳ* V. 20. und zu der innigen Wechselvertrautheit V. 20. 21. nicht passt, weshalb auch *Weiss*, Zwang an Zwang reihend, V. 21. von der weitem Entfaltung des neuen, mit den Erscheinungen des Auferstandenen begonnenen Verkehrs erklärt (p. 276.). Das Einfachste, wenn von der Auferstehung die Rede wäre, hätte *Kaeuffer* p. 136.: „quae instat fortunae vicissitudo nec me nec vos poterit pessumdare“, wobei jedoch ein viel zu wenig bedeutsamer Gedanke herauskäme und überdiess der Tempuswechsel vernachlässigt wird. Wenn aber nach Obigem sowohl *ζᾶ* als auch *ζήσεσθε* Zeit und Ewigkeit umfassen muss, so hat *de Wette* unrichtig *ζήσεσθε* auf das *Glaubensleben* mit seiner Siegesfreudigkeit über Tod und Todesfurcht beschränkt, nach der andern Seite hin unrichtig aber *Luthardt* nur vom *Leben der Verklärung* nach der Parusie verstanden, weil *ἐγὼ ζῶ* nur das Verklärungsleben bezeichnen könne, welche Voraussetzung jedoch ungegründet ist, da nicht *ἐγὼ ζήσομαι* steht.

V. 20 f. *An jenem Tage* *); in der *geschichtlichen* Erfüllung war das der Pfingsttag. Nicht: *zu jener Zeit* (*de Wette*), oder, wie es *Hengstenb.* wendet: in der mit dem Tage der *Auferstehung* anfangenden *Zeitraum* (vrgl. *Weiss*); denn es handelt sich um eine bestimmte zeitlich abgegränzte Thatsache, und diese ist die Ankunft Christi im Paraklet. Vrgl. 16, 23. — γνώσεσθε etc.) Diese dynamische auch in seinem Erhöhungsstande (Kol. 3, 3.) stattfindende Immanenz Christi im Vater (s. z. 10, 38.), so wie das analoge Wechselverhältniss zwischen ihm und den Jüngern, nach welchem sie in ihm und er in ihnen (Gal. 2, 20.) lebt und weht, sollte ihnen durch den Geist zur *erfahrungsmässigen* Erkenntniss kommen. — V. 21. Allgemeine sittliche Bedingung dieses verheissenen γνώσεσθε. Vrgl. V. 15. — ὁ ἔχων etc.) *Augustin.*: „qui habet in memoria et servat in vita.“ Das ἔχειν aber ist vielmehr der durch den Glauben gewonnene innere *Besitz* der Gebote, die angeeignete lebendige Gegenwart derselben im gläubigen Bewusstsein, als Erfolg des ἀκούειν. Vrgl. 5, 38. — ἐκείνός ἐστιν) mit grossem ausschliesslichen Nachdruck. — In ἀγαπηθῆς, und ἀγαπήσω liegt die besondere Gegenliebe. — καὶ ἐγὼ ἀγαπ.) ἕς ἀμφοτέρων τὰ αὐτὰ θελόντων κ. ἀποδεχομένων, *Euth. Zig.* — ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν) entspricht dem γνώσεσθε, welches eben durch dieses vermöge der Mittheilung des Geistes geschehende *zur Erscheinung Bringen seiner selbst* eintreten sollte. Zu ἐμφαν. vrgl. Ex. 33, 13. 18. Sap. 1, 2. Matth. 27, 53. Der Ausdruck ist so, dass er das Verhältniss der Selbstveranschaulichung des Herrn *zu seinen einzelnen Liebenden* darstellt, nicht seine Erscheinung bei der *Parusie*, die ja herrlich und allgemein sein wird (gegen *Luthardt*). Die von der Auferstehung Christi erklären, verstehen die Erscheinungen des Auferstandenen 1. Kor. 15. (*Grot.*, *Hilgenf.* u. V.).

V. 22. *Judas* (Thaddäus oder Lebbäus Matth. 10, 3., aber kein Bruder des Herrn, Act. 1, 13 f., sondern Sohn eines Jakobus, Luk. 6, 16. **) erwartet ein *leibliches* Erscheinen Christi in *Messianischer Herrlichkeit*, hat Jesum nach diesem Sinne hin missverstanden und ist daher befremdet, dass er sein ἐμφανίζειν ἑαυτόν nur auf den ihn

*) *Luthardt* nach seiner Auffassung der ganzen St. muss den Tag der *Parusie* verstehen, wobei er dem γνώσεσθε das Moment der *vollendeten* Erkenntniss zuträgt.

**) Richtig *Nonnus*: υἱὸς Ἰακώβοιο, κ. οὐ θρασὺς Ἰσκαριώτης.

Liebenden bezogen hat, nicht aber auch auf die Welt der Ungläubigen, deren Gericht ja der erscheinende Messias vollziehen sollte. — τί γέγονεν) *was ist vorgefallen* in Bezug darauf dass u. s. w.? welches Geschehniss hat dich bestimmt u. s. w. S. Kypke I. p. 403 f. Das vorausgehende καί wie 9, 36. — Der Zusatz οὐχ ὁ Ἰσκαρ. war nach 13, 30. zwar ganz überflüssig, erklärt sich aber als unwillkürlicher Ausfluss des tiefen Abscheues vor dem gleichnamigen Verräther. Als *wieder gegenwärtig* (Beng.) ist dieser nicht zu denken.

V. 23 f. Jesus wiederholt — und das war zur Erledigung eines solchen Missverständes genug — im Wesentlichen, doch die Liebe als die Hauptsache nun gleich voranstellend, die Bedingung, an welche seine Selbstoffenbarung V. 22., wobei er diese nach ihrer göttlichen und seligen Modalität näher bezeichnet, geknüpft sei, und lässt hieraus und aus dem hinzugefügten Gegensatze V. 24. erkennen, dass der κόσμος, dieser ihn hassende und ihm ungehorsame κόσμος, gar nicht fähig sei, jene Selbstoffenbarung zu empfangen. — Die Nähererklärung πρὸς αὐτ. ἐλευσόμε. κ. μονήν παρ' αὐτῆ ποιησόμεθα soll eben diese Unfähigkeit noch deutlicher und tiefer fühlbar machen. Dem Ausdrucke liegt die in dieser geistlichen Gemeinschaft verwirklichte theokratische Idee des Wohnens Gottes unter seinem Volke (Ex. 25, 8. 29, 45. Lev. 26, 11 f. Ez. 37, 26 ff.) zu Grunde, womit auch die spätere Vorstellung vom Wohnen der Schechinah bei den Frommen (Danz in *Meuschen* N. T. ex Talm. ill. p. 701 ff.) zusammenhängt. Doch ist diese Vorstellung hier nicht anzunehmen, da Jesus eine *unsichtbare* Gegenwart meint. Dabei ist der *communicative* Plur. ἐλευσόμεθα der klare Ausdruck des *gott-menschlichen* Bewusstseins 10, 30. — Ueber das ächt Griechische μονήν ποιεῖν s. Kypke I. p. 404. Das *Medium* (s. d. krit. Anm.): *wir werden uns machen*. — παρ' αὐτῆ) Die *unio mystica*, in welche Gott und Christus mittelst des Paraklet *) mit dem Menschen treten, ist als Aufenthaltnahme *bei ihm* (vgl. V. 17. 25.), d. i. *in seiner Wohnung* (vgl. 1, 40. Act. 21, 8. al.), unter seinem Dache, versinnlicht. Sie kommen, wie Wanderer aus ihrer himmlischen Heimath (V. 2.), und *herbergen bei ihm*, „wollen täglich seine Gäste, ja Haus- und Tischgenossen sein“,

*) nicht „in der göttlichen Erhabenheit über Raum und Zeit“ (Weiss Lehrbegr. p. 276.), was hier eine fern liegende Speculation einschiebt,

Luther. — Die λόγοι, *Reden*, sind die einzelnen Theile des gesammten λόγος, und die ἐντολαί sind die *gebietenden* Theile desselben, daher ein speciellerer Begriff als die λόγοι. — καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε etc.) und — daraus könnet ihr abnehmen, wie ungeeignet ein solcher Mensch ist, jene Heimsuchung zu erfahren — *das Wort, welches ihr höret* (noch jetzt!) u. s. w. Vrgl. 7, 16. 8, 28. 12, 49 f. 3. 34. Er verwirft also Gott selbst. Die zweite Person (ἀκούετε) ist individualisirend (nicht auf das V. 23 f. Gesagte zu beschränken, wie *Godet* will) und macht den Ausdruck am Schluss des Redestückes lebendiger.

V. 25 f. Man denke vor V. 25. eine Pause; Jesus blickt zurück auf Alles, was er bisher bei seinem Abschiedsmahle zu ihnen geredet hat, und wovon ihnen so Vieles noch räthselhaft geblieben ist, und spricht: „*Dieses habe ich während ich* (noch) *bei euch verweile zu euch geredet; der Paraklet aber, welcher nun nach meiner bevorstehenden Trennung von euch vom Vater zu euch kommen wird, der wird euch weiter belehren*“ u. s. w. — ἐν τῷ ὀνόματι μου) spezifische Bestimmtheit des Acts der Sendung. Gott sendet den Geist *im Namen Jesu*, d. h. so dass, was der Name Jesus Christus in sich begreift, die *Sphäre* ist, *in welcher* der göttliche Gedanke, Rath und Wille beim Senden lebt und thätig ist. Vrgl. z. V. 13. Der Name Jesu ist der einzige das ewige Heil der Menschen in sich schliessende Name (Act. 4, 12.); Gott aber meint und beabsichtigt bei der Sendung des Geistes, deren Causa meritoria schon in diesem Namen liegt und deren Eintreten an die Verklärung Jesu geknüpft ist (7, 39.), nichts Anderes als diesen Namen, dessen völlige Heilserkenntniss, dessen Bekenntniss, Einfluss, Verherrlichung u. s. w. durch die Geistesendung bewirkt und gefördert werden soll, wie er überhaupt Alles, was er zur Ausführung seines Erlösungsrathes gethan, ἐν Χριστῷ gethan hat, Eph. 1, 3 ff. Der Begriff: *auf mein Bitten* (vrgl. *Grot.*: „in meam gratiam“), liegt nicht in den Worten, obwohl nach V. 14. die Bitte Jesu *vorhergeht* (gegen *Lücke, de Wette, Ebrard, Godet* u. M.). Besser, aber nur ungefähr und ungenau *B. Crus.*: in meiner *Sache*, und *Melanth.* u. M.: *propter me*. Die Fassung: *statt meiner* (*Euth. Zig.* und M. auch *Tholuck, Baeuml., Ewald, Weiss*) passt nicht, da nach derselben der Geist nicht als Stellvertreter Christi (vrgl. 5, 43.), sondern *Gott* als *an Christi Statt* die *Sendung* vollziehend erscheinen würde, was ungereimt wäre. Es müsste etwa stehen: ὁ ἐλεύσεται παρὰ τοῦ πατρὸς ἐν τῷ ὀνόματί μου, vrgl. 16, 7. —

In der Wirksamkeit des Geistes ist ὑμᾶς διδάξει πάντα das Allgemeine: *er wird euch über kein Stück der göttlichen ἀλήθεια unbelehrt lassen* (vrgl. 16, 13.); dem schliesst sich dann das Besondere an: καὶ ὑπομνήσει etc.: *und* (und insonderheit) *euch in Erinnerung bringen* u. s. w. Zu Ersterem gehören auch *neue*, von Jesu noch nicht zur Sprache gebrachte Lehrstücke (s. z. 16, 12.), auch Enthüllungen der Zukunft (16, 13.). Zu ὑπομνήσει etc. vrgl. z. B. 2, 22. 12, 16. Man könnte ἃ εἶπον ὑμῖν auch mit auf διδάξει πάντα beziehen (*Luther, Melanct., Grot., Calov. u. M.*), aber 16, 12. 13. rechtfertiget die gewöhnliche, sich auch logisch zunächst anbietende Beziehung blos auf das zweite πάντα, und schliesst dennoch den Missbrauch u. St. für die katholische *Tradition* (s. z. 16, 12.) wie für die Offenbarung der *Schwarmgeisterei* aus. Für die geschehene Erfüllung der ganzen Verheissung geben die apostolischen Predigten und Briefe den vollen Beweis. — εἶπον) nicht blos jetzt, sondern überhaupt, wie der Context durch das erste πάντα fordert.

V. 27. „Das sind Letzeworte, als dess, der da will hinwegcheiden und gute Nacht oder den Segen giebt“, *Luther.* — εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν) Die ganze Sachlage, da Jesus diese seine letzten Reden zu beschliessen im Begriffe ist (V. 31.), so wie das nicht weiter vorbereitete charakteristische Wort εἰρήνη, rechtfertigt die gewöhnliche Annahme, hier sei eine Anspielung auf den orientalischen Abschieds- und Entlassungsgruss, in welchem שָׁלוֹם (d. i. aber nicht speciell: *Seelenfriede*, sondern überhaupt: *Heil*) gewünscht wurde. Vrgl. 1. Sam. 1, 17. 20, 42. 29, 5. Mark. 5, 34. Luk. 7, 50. 8, 48. Act. 16, 36. Jak. 2, 16., auch das Syrische *pacem dedit* im Sinne von *valedixit* bei *Assem. Bibl. or. I. p. 376.*, endlich die brieflichen Abschiedsgrüsse Eph. 6, 23. 1. Petr. 5, 14. 3. Joh. 15. Was man zum Abschiede wünschte, nämlich *Heil*, ist sich Jesus bewusst seinen Jüngern zu hinterlassen und zu geben, und zwar im besten und höchsten Sinne, nämlich *das ganze Heil seines Erlösungswerkes*, „fore ejus benedictione semper felices“ (*Calvin*), wozu aber der *Friede der Versöhnung mit Gott* (Rom. 5, 1.) als erstes wesentliches Stück mit gehört. Im Ausdruck zugleich eine Beziehung auf den alttestamentl. Beruhigungs- und Ermuthigungszuruf שָׁלוֹם לָכֶם (Gen. 43, 23. Jud. 6, 23. al.) anzunehmen (*Lücke*), ist sowohl der Abschieds-Szene als auch dem fern stehenden μὴ ταρασσέσθω etc., so wie dem Ausdrücke dieses Zuspruches weniger

entsprechend. — εἰς τ. ἐμὴν δίδ. ὑμ.) Näherbestimmung des Vorigen. Es ist *sein*, das *von ihm* herrührende *eigenthümliche* Heil, welches er ihnen als seine Hinterlassenschaft *gibt*. So spricht der Erblasser an der Schwelle des Todes zu den Seinen: „ich *hinterlasse*, ich *gebe*“, aus dem Bewusstsein, dass diess *durch seinen Tod* zur Vollziehung kommt. So auch Jesus, dessen δίδωμι weder *promitto* zu fassen (*Kuinoel*), noch auch als erst durch den Paraklet geschehend (der vielmehr nur die *Aneignung* des im Tode Jesu gegebenen Heils vermittelt) zu denken ist. — *Nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch!* Nichts zu ergänzen. Mein Geben an *euch* ist ganz *anderer Art* als das Geben der (ungläubigen) *Welt*; deren Geben verleiht Schätze, Lust, Ehre u. dergl., ist daher unbefriedigend, kein beständiges Gut, kein wirkliches Heil bringend u. s. w. *). Ganz unverhältnissmässig zu dem tief ernstesten Momente und daher ungehörig ist die Beziehung auf die üblichen leeren Grussformeln (*Grot.*, *Kling*, *Godet*). — μὴ παρασσέσθω etc.) „Da beschleusst er eben, wie er erstlich (V. 1.) diese Predigt angefangen hat“, *Luther*. Die asyndetischen (denke hier οὖν) kurzen Sätze entsprechen der tiefen Bewegtheit. — δειλιάω (*Diod.* 20, 78.) nur hier im N. T., oft bei d. LXX., welche dagegen das classische (δοκιμώτερον, *Thom. Mag.*) ἀποδελιάω nicht haben.

V. 28. Statt erschrocken und bange zu sein, solltet ihr euch *freuen*, dass ich u. s. w. Diess wird vorbereitet durch ἡκούσατε etc. (V. 18.). — εἰ ἡγαπ. με) ideal, von der wahren, völligen Liebe im Sinne Jesu gemeint, welche eben nur in voller Selbsthingabe an ihn besteht, so dass sich alle anderen Interessen ihr unterordnen. — ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί) Grundangabe für die Freude, welche sie würden empfunden haben (ἐχάριτε): *da mein Vater grösser*, wie überhaupt so insonders mächtiger (vgl. 12. 8, 53. 10, 29. 1. Joh. 4, 4.) *ist als ich*, da ich mithin durch meinen Weggang zu ihm *zu weit grösserer Macht und Wirksamkeit* für meine Zwecke, zum Siege über die Welt u. s. w. in der höhern Gemeinschaft mit ihm werde erhoben werden. Vgl. *Melanth.* Dieser Gewinn, der mir bevorsteht, wie sollte er dem, der mich liebt, nicht erfreulich sein? *Andere* finden den von Christo angedeuteten Beweggrund zur Freude in der *Glorie und Seligkeit*, welche ihm bei dem Vater bevorstehe. So *Cyrell.* (τὴν ἰδίαν

*) *Hengstenb.* trägt ganz grundlos eine Beziehung auf die ἁλιψυς, welche die Welt gebe, nach 16, 33. ein.

δόξαν ἀναληψόμενος) und M. auch *Tholuck*, *Olsh.*, *Kling*, *Köstlin*, *Maier*, *Hilgenf.*, *Hengstenb.*, *Baeuml.*, vrgl. *Goded.* Aber so läge das Motivirende nur im Hingange zum Vater überhaupt (womit nothwendig das Gelangen zur δόξα gesetzt war), nicht zu dem Grössersein des Vaters, — abgesehen davon, dass bei dieser Fassung die Beziehung, welche Jesus der Liebe der Jünger gäbe, etwas Selbstisches hätte. *Andere*: das Erfreuliche liege in dem mächtigeren Schutz, den der μελίζων πατήρ den Jüngern gewähren werde, als Er es in seiner irdischen Gegenwart gekonnt habe (*Theophyl.*, *Euth. Zig.* und M. auch *Kuinoel*, *Lücke*, *de Wette*). Allein diess passt nicht zur Bedingung der Liebe zu *Jesu Person*, welche man daher mehr in die Liebe zu seinem Werke umsetzt. *Andere*, wie *Luther*, *Beza*, *Grot.*, *Beng.*, *Lampe*, vermischen in Bestimmung des Erfreulichen das Interesse Christi und der Jünger; vrgl. *Calvin*: „quia haec ultima est meta, ad quam tendere vos oportet.“ — Die μελζονότης des Vaters (einst der Streitpunkt mit den Arianern, s. *Suicer. Thes. II. p. 1368.*) beruht nicht in dem Vorzuge des Ungezeugten vor dem Gezeugten (*Athanas.*, *Faustin.*, *Gregor. Naz.*, *Hilar.*, *Euth. Zig.* u. V. auch wieder *Olsh.*), zu welcher speciellen Auskunft der Text gänzlich keinen Anlass giebt, auch nicht in der zeitlichen Erniedrigung Christi (*Cyrril.*, *Augustin.*, *Ammon.*, *Luther*, *Melanth.*, *Calvin*, *Beza*, *Aret.* u. V. auch *de Wette*, *Tholuck* u. *Luthardt*), da Gott auch grösser, als der erhöhte Christus ist (s. V. 16. ἐρωτήσω; 17, 5. 1. Kor. 15, 27 f. Phil. 2, 9—11. 1. Kor. 3, 23. 11, 3. und überhaupt durchweg im N. T.), wie er auch grösser, als der präexistirende Logos war (1, 1—3.), sondern in dem absoluten Monotheismus Jesu (17, 3.) und des ganzen N. T. (s. z. Rom. 9, 5.), wornach der Sohn, obwohl göttlichen Wesens *) und ὁμοούσιος mit dem Vater (1, 1. Phil. 2, 6. Kol. 1, 15—18. al.), doch dem Vater, dem wechsellos Höchsten, untergeordnet war und ist und bleibt, da er als Organ, als Beauftragter des Vaters, als Fürbitter bei ihm u. s. w. seine ganze Macht, auch im königlichen Amte, vom Vater überkommen hat (17, 5.) und nach völliger Vollendung des ihm übertragenen Werkes dem Vater zurückgeben wird (1. Kor. 15, 28.). Unrichtig *Hengstenb.*: Nur ein solches Grössersein

*) Dieses bildet die Voraussetzung des Ausspruchs, welcher sonst bedeutungslos und ungehörig wäre. Vrgl. z. 10, 30. Ja aus dem Munde eines gewöhnlichen Menschen würde er eine Thorheit sein.

des Vaters könne gemeint sein, welches mit dem Gehen Christi zum Vater „ein Ende nahm.“

V. 29. *Und jetzt*, jetzt noch, wo mein Scheiden bevorsteht, *habe ich's euch gesagt*, nämlich *ὅτι πορεύομαι πρὸς τ. π.* V. 28., nicht das V. 26. Gesagte, wie *Lücke* will. — *ὅταν γένηται* *cum factum fuerit*, nämlich durch meinen Tod; vrgl. 13, 19. — *πιστεύσητε* nicht absolut, so dass es *an sich* ausdrücken würde, was 13, 19. durch *ὅτι ἐγὼ εἰμι* näher bestimmt ist, sondern: *damit ihr es glaubet*, nämlich dass ich zum Vater gegangen sei. Vrgl. *πιστεύετε μοι* V. 11. Darauf kam es dem scheidenden Herrn an, dass, wenn sein naher Tod eintrete, die Jünger die rechte Glaubensauffassung desselben hätten, nämlich als seines Hingangs zum Vater.

V. 30. *Οὐκέτι πολλὰ etc.*) „quasi dicat: temporis angustiae abripiunt verba“, *Grot.* — *Denn es kommt* (ist schon im Anzuge) *der Weltfürst* (s. z. 12, 31.). Den Teufel selbst sieht Jesus in den Organen und Vollziehern seines Anschlags (13, 2. 27. 6, 70. Luk. 4, 13.). — *τοῦ κόσμου* ist hier in gegensätzlicher Beziehung zu *ἐν ἐμοί* nachdrücklich vorangestellt. — *καὶ ἐν ἐμοί οὐκ ἔχει οὐδέν* und *an mir* (dem Gegensatze des *κόσμος* 17, 16.) *besitzt er nichts*, nämlich als seiner Herrschaft zugehörig, welche Näherbestimmung aus dem Begriffe des *ἄρχων* fließt; daher weder *ποιεῖν* (*Kuinoel*) noch *μέρος* (*Nonn.*) noch „dessen er mich vor Gott verklagen könnte“ (*Ewald*), zu ergänzen, noch auch der einfache Wortsinn in „er hat keinen Anspruch an mich“ (*Tholuck*, *Hofm.* und *M.*) umzusetzen ist; vrgl. *Luther*: „Ursache und Recht.“ Jedenfalls drückt Christus die volle *sittliche Freiheit* aus, mit welcher er sich dem Tode unterwirft (10, 18.). Die *Sündlosigkeit*, welche *Cyrill.*, *Augustin.* („in me non habet quicquam, nullum omnino scilicet peccatum“), *Euth. Zig.*, *Corn. a Lap.* u. V. auch *Olsh.* hier ausgesprochen finden, liegt allerdings als nothwendige ursächliche *Voraussetzung* zu Grunde, da nur wenn Jesus sündlos war, der Teufel nichts an ihm zu eigen haben konnte, ist aber nicht direct *ausgedrückt*. Dass er bereits die Welt überwunden hat (16, 33.), ist nicht Grund (*Lücke*), sondern Folge seiner Freiheit vom Weltfürsten. — Das *καὶ* ist nicht: *aber* (*Ebrard*, *Godet*); denn der Gegensatz folgt erst mit *ἀλλά*. Daher: er kommt und ist an mir machtlos (weshalb ich mich ihm nicht preis zu geben brauchte), *jedoch damit* u. s. w. V. 31.

V. 31. *Damit die Welt erkenne* u. s. w. (bis *οὕτω ποιῶ*), *stehet auf* (vom Tische), *lasset uns von hinnen ge-*

hen! Um der Welt meine Liebe und meinen Gehorsam gegen den Vater zur Erkenntniss zu bringen („ut mundus desinat mundus esse et patris in me beneplacitum agnoscat salutariter“, *Beng.*), lasset uns fort von hier, und der teuflischen Macht, der ich jetzt fallen soll nach Gottes Rath, entgegengehen! Der Nachsatz beginnt nicht schon bei καὶ καθὼς (*Grot.*, *Kuinoel*, *Paulus*), wobei καὶ auch wäre, aber eine der tiefbewegten Stimmung weniger angemessene Reflexion sich ergäbe. Setzt man nach ποιῶ ein Punkt (*Bengel*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Ewald*), was jedoch die Rede erschwert und das Folgende zu abgerissen stehen lässt, so wäre nach ἀλλ' einfach ἐρχεται zu ergänzen. Vrgl. 15, 25. — Nach dem Rufe ἐγείρεσθε etc. ist die Tischgesellschaft als aufgestanden zu denken. Aber Jesus, so voll von dem, was er vor der immer näheren Trennung den Jüngern noch an's Herz legen möchte, und von seiner Liebe zu ihnen gefesselt, nimmt auf's Neue das Wort, und spricht stehend noch Kap. 15. u. 16. zu den aufgestandenen Jüngern und dann das Gebet Kap. 17., wornach der wirkliche Weggang 18, 1. erfolgt. Diese Ansicht (*Knapp*, *Lücke*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Klee*, *Winer*, *Luthardt*, *Ewald*, *Brückn.*, *Bleek* nach Aelteren, auch *Gerhard*, *Calov.* u. *Maldon.*) ergiebt sich als richtig eben daraus, dass Joh., ohne Andeutung einer Veränderung des Ortes, 15, 1. unmittelbar an 14, 31. anknüpft, die Haltung der folgenden Reden aber, und zumal des Gebets, unterwegs (*Ammon.*, *Hilar.*, *Beda*, *Luther*, *Aret.*, *Grot.*, *Wetst.*, *Lampe*, *Rosenm.*, *Lange*, *Ebrard*) weder irgendwie angedeutet noch mit 18, 1. vereinbar noch psychologisch wahrscheinlich ist. Völlig eingetragen ist ferner, was *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Erasm.* u. M. auch *Godet* meinen, Christus sei 14, 31. mit den Jüngern an einen verstecktern und sicherern Ort gegangen, wo er („sur la pente couverte de vignes, qui descend dans la vallée du Cédron“, *Godet*) Kap. 15. 16. 17. gesprochen habe, so wie die harmonistische Erfindung *Bengel's*, welche *Wichelhaus* angenommen, die Oertlichkeit der Rede von 13, 31. *) bis 14, 31. sei ausserhalb der Stadt gewesen, jetzt aber sei er nach Jerus. zum Passah aufgebrochen **). Andere haben, während *de Wette* bei einem *Hiatus* zwischen Kap. 14. u. 15.,

*) *Beng.* z. 13, 31.: „λέγει: dicit postridie, nempe mane, feria V.“

**) So auch wieder *Rüpe* d. Mahl des Fusswasch., Hamb. 1856. p. 25 f., welcher nach *Bynaeus* annimmt, in ἐγείρεσθε etc. liege der Aufbruch von Bethanien nach Jerus., und Kap. 15—17. sei dann beim Passahmahle am 14. Nisan in Beziehung auf die Abendmahlsstiftung geredet.

dessen Grund verborgen bleibe, es bewenden lässt, das ἐγεί-
γεσθε, ἄγωμεν Matth. 26, 46. Mark. 14, 42. trotz des bei
Matth. und Mark. ganz verschiedenen geschichtlichen Zu-
sammenhangs zu benutzen gesucht, um den Verfasser einer
ungeschickten Einflechtung dieser Erinnerung zu zeihen
(*Strauss, Scholten*), wogegen *Weisse* eben so willkürlich u.
ungerecht dem vermeintlichen Redacteur des Evang. auf-
bürdet, er habe zwei Johanneische Aufsätze, von denen der
eine mit 14, 31. geschlossen und der andere mit 15, 1. an-
gehoben habe, unvermittelt zusammengesetzt. Ja *Baur* u.
Hilgenf. lassen die synoptischen Worte, ihrer bestimmteren
geschichtlichen Motivirung entkleidet, nur als ein Zeichen
der *Pause* hier stehen. Die Johanneischen Worte und die
in Gethsemane gesprochenen synoptischen haben *nichts* mit
einander zu thun, aber die scheinbare Ungehörigkeit an d.
St. spricht grade für die eigene Zeugenschaft des Bericht-
erstatters, dem die ganze Scene lebendig vor Augen stand.
Vrgl. auch *Bleek* Beitr. p. 239.

Kap. XV.

V. 4. hat *Tisch.* die Formen μένη und μένητε, desgleichen V. 6.
μένη. Letzteres und μένητε V. 4. hat auch *Lachm.* Bei der Ge-
theiltheit der Zeugen (für μέν. stimmen besonders A. B. Sin. zusam-
men) ist nicht zu entscheiden. — V. 6. τὸ πῦρ) *Elz.*, *Lachm.* ha-
ben blos πῦρ, gegen überwieg. Zeugen. In den sinnähnlichen Stel-
len Matth. 3. 10. 7, 19. Luk. 3, 9. steht ebenfalls kein Artikel, wel-
cher daher leichter weggelassen als zugesetzt wurde. — V. 7. αἰ-
τήσεσθε) A. B. D. L. M. X. Minusk. Verss. Chrys.: αἰτήσασθε.
Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Diese
überwiegende Beglaubigung, die Beziehung des Wortes auf die Zu-
kunft und die unmittelbare Nachbarschaft des Futuri geben die Ent-
scheidung für die Aechtheit des Aor. — V. 8. γένήσεσθε) *Rinck*
u. *Lachm.*: γένησθε. Die Zeugen sind sehr getheilt. Aber der Con-
junct. ist Correctur nach φέρετε. — V. 11. μένη) A. B. D. Mi-
nusk. Vulg. It. al.: ᾗ. Empfohlen von *Griesb.*, aufgenommen von
Lachm. Richtig: nach dem vorher so oft vorgekommenen Verbo
μένω entstand hier aus der letzten Sylbe von ΥΜΙΝ und dem fol-
genden ᾗ höchst leicht und unwillkürlich μένη. — V. 13. Die
Streichung von τις (*Tisch.*) ist zu schwach bezeugt. Ueberflüssig,
ward es übergangen. — V. 14. ὁσα) D. L. X. Sin.: ἃ. So *Lachm.*,
Tisch. Den Singul. ὅ haben B. Codd. It. Goth. Aeth. Cyp. Lucif.

Nur die Zeugen entscheiden, und zwar für den Plural, näher für *ἡ*. — V. 15. Die Stellung *λέγω ὑμᾶς* (*Lachm., Tisch.*) hat überwiegende Beglaubigung. — V. 21. *ὑμῖν* *Lachm. u. Tisch.*: *εἰς ὑμᾶς*, nach B. D.* L. Sin.** 1. 33. Verss. Chrys. Richtig: der gangbarere und gewohnte Dativ floss den Schreibern von selbst in die Feder, wie er auch 16, 3. zugesetzt wurde. — V. 22. *εἶχον*) Hier und V. 24. haben *Lachm. u. Tisch.* die Alexandrinische Form *εἶχοσαν* nach B. L. II.** Sin. 1. 33. Or. Cyr. Nicht aufzunehmen, da diese Form nur Rom. 3, 13. aus einem Citate des A. T. sicher steht (*ἐδολιοῦσαν*), hier aber nicht stark genug (auch nicht durch A.) beglaubt ist. *Buttm.* in d. Stud. u. Krit. 1858. p. 491 f. vermuthet, *εἶχοσαν* sei aus dem ursprünglichen *εἶχον ἅν* entstanden. Doch findet sich von *ἅν* keine Spur mehr in den krit. Zeugen, und die (rhetorische) Nichtsetzung desselben (s. *Buttm.* a. a. O. p. 489.) ist gänzlich ohne Bedenken. — V. 24. *πεποίηκεν*) A. B. D. J. K. L. X. II. Sin. Minusk. Chrys.: *ἐποίησεν*. So *Lachm., Tisch.* Die Zeugen dafür sind entscheidend.

V. 1. Da das Bild ganz unvermittelt eintritt*), so ist es natürlich, eine äussere Veranlassung dazu anzunehmen, welche Johannes nicht berichtet hat. Am nächsten bietet sich der *Blick auf den Weinkelch* dar (vgl. Matth. 26, 29.: *τὸ γέννημα τοῦ ἀμπέλου*), der grade bei *dieser* Mahlzeit so bedeutsam geworden war. Vgl. *Grot.* u. *Nösselt* Opusc. II. p. 25 ff. auch *Ewald*. Hätte Jesus das Folgende unterwegs (s. z. 14, 31.), oder gar, wie *G. Hier. Rosenm.* (in *F. E. Rosenm.* Repert. I. p. 167 ff.) meinte, im Tempel gesprochen, so würde erstern Falls der Gang durch Weingärten (vgl. bes. *Lange*, der auch nächtliche Gartenfeuer hinzunimmt, u. *Godet*), und letztern Falls der goldene Weinstock am Thore des Heiligen (Joseph. Arch. 15, 11, 3. Bell. 5, 5, 4.) als passender Anlass gesetzt werden können. Willkürlicher ist es, einen in das Zimmer hineinrankenden Weinstock (vgl. Ps. 128, 3.) zu vermuthen (*Knapp, Tholuck*), oder: man habe vom Zimmer aus die Aussicht beim Vollmonde auf Weinberge (*Storr*) oder auf den goldenen Tempelweinstock (*Lampe*) gehabt. Am willkürlichsten aber:

*) Fast im ganzen Kap. (bis V. 18.) fehlen die Partikelverknüpfungen der einzelnen Aussprüche, was der Rührung und innigen Bewegtheit entspricht.

Joh. könne das an sich ächte Gleichniss hier an den unrechten Ort gestellt haben (*de Wette*). Läge der Gedanke an den Kelch des beendigten Mahls nicht so ungesucht nahe, so wäre es sicherer, mit *Lüche* u. *B. Crus.* gar keine äussere Veranlassung anzunehmen, da das Bild selbst alttestamentlich so gangbar war (Jes. 5, 1 ff. Jer. 2, 21. Ez. 15, 1 ff. 19, 10 ff. Ps. 80, 9 ff. vrgl. auch *Lightf.* u. *Wetst.*), und daher (vrgl. Matth. 21, 33 ff.) unmittelbar und von selbst die ihn umstehenden Jünger unter diesem altheiligen Bilde sich Jesu darstellen konnten (*Luthardt* u. *Lichtenst.* nach *Hofm.*, auch *Ebrard*). — ἡ ἀληθινή) der wirkliche, d. h. die Realität der Idee, die sich im natürlichen Weinstocke abbildlich darstellt (vrgl. z. 1, 9. 6, 35.), nicht Gegensatz des *unfruchtbaren* Weinstocks, d. i. des entarteten Volks Israel (*Ebrard*, *Hengstenb.*), was hier fern liegt, da der Herr *sich selbst*, nicht etwa seine ἐκκλησία (diese im Gegensatz gegen die Jüdische gedacht) als ἀμπελος zeichnet. Christus ist der *Weinstock* im Verhältnisse zu seinen *Gläubigen* (den Reben), deren organischer Zusammenhang mit ihm die beständige und fruchtbare innerste Lebensgemeinschaft ist. Ganz gleich der Sache nach ist das Paulinische Bild vom Haupte und den Gliedern (Eph. 5, 30. Kol. 2, 19.). Der *Winzer* (γεωργός, Matth. 21, 23. al. Aelian. N. A. 7, 28. Aristae. 1. 3.) ist *Gott*; denn er hat Christum gesandt und die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm hergestellt (6, 37. al.) und pflegt dieselbe vermöge seines Wirkens durch Christi Wort und (nach dessen Hingang) durch des heiligen Geistes Kraft.

V. 2. Wie am natürlichen Weinstock fruchtbare und unfruchtbare Reben (d. i. *Ranken*, Plat. Rep. p. 353. A. Pollux 7, 145.), so sind in der Gemeinschaft Christi Solche, die ihren Glauben durch die That als durch des Glaubens Frucht erweisen, und Solche, bei denen diess nicht der Fall ist. — Die Letzteren, welche nicht mit *Hengstenb.* als die *ungläubigen Juden* zu nehmen sind (wie schon aus ἐν ἐμοί u. aus V. 5. erhellt), sondern als die *Maulchristen* und Herr-Herrsager (vrgl. die Gläubigen ohne die Liebe 1. Kor. 13.), scheidet Gott aus der Gemeinschaft Christi aus, was nach dem Gesichtspunkt der göttlichen Vergeltung gedacht ist (vrgl. die Sache nach anderem Bilde 8. 35.); die Ersteren lässt er seine läuternde Einwirkung erfahren, damit ihr Glaubensleben an sittlicher Bethätigung und Wirksamkeit zunehme. Dieses Reinigen geschieht *mit*, aber nicht *allein*, auf dem Wege der Anfechtungen und Leiden. — πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοί) Nominat. absol. wie 1, 12. 6, 39. 17, 2.,

mit gewichtigem Nachdruck. — αἵρει) *nimmt sie weg* mit dem Winzermesser. Es bildet mit καθαίρει einen „suavis rhythmus“, Beng. — τὸ καρπ. φέρει) *welcher Frucht trägt*; vorher aber μὴ φέρει: *wenn er nicht trägt*. — καθαίρει) *er säubert, putzt aus*. Bild des auch dem bewährten Christen fortwährend nöthigen *sittlichen καθαρισμός* durch das göttliche Gnadenwirken, 13, 10. — Eine *politische* Anschauung der Gemeinschaft unter dem Bilde des Weinstocks s. b. Aeschin. adv. Ctesiph. 166. Beck.: ἀμπελοργουσί τινες τὴν πόλιν, ἀνατετιμήκασι τινες τὰ κλήματα τὰ τοῦ δήμου.

V. 3. Anwendung der zweiten Hälfte von V. 2. auf die *Jünger*, sofern sie zu den κλήμασι gehören; Vorbereitung der Mahnung V. 4. „Schon seid *ihr* rein“ (solche gereinigte κλήματα); schon ist's *an euch* geschehen, was ich eben sagte. Das ἤδη ὑμεῖς blickt auf die Menge derer, die *künftig* noch καθαροί werden sollten. Dass ihre Reinheit *principiell* gemeint sei, die nothwendige Fortdauer und praktische Weiterentwicklung des Verhältnisses nicht ausschliessend (vgl. 13, 10.), versteht sich von selbst, u. s. V. 4. Die *mundi* hören nicht auf *mundandi* zu sein. — διὰ τ. λόγον) *διὰ wie 6, 57. vom Grunde*; daher: *wegen* des Wortes, d. i. weil das Wort („so es im Glauben empfangen und gefasset wird“. Luther, vgl. Act. 15, 9.) die Kraft Gottes ist (Rom. 1, 16.), vermöge deren derselbe sein καθαίρει V. 2. wirkt, Jak. 1, 18. 1. Petr. 1, 23. Vgl. Fritzsche ad. Rom. II. p. 162. I. p. 197. Nägelsb. z. Ilias p. 39 f. ed. 3. Das Wort aber ist das *ganze* Wort, die ganze Lehre, die ihnen Jesus geredet hat (vgl. z. 8, 43.), nicht der Ausspruch 13, 10. (Hilgenf., Ebrard).

V. 4. Zu dieser Reinheit muss aber das fortwährende *treue Verharren* in meiner Lebensgemeinschaft hinzutreten. — ἐν ἐμοί) hier: *an* (nicht *in*) *mir*, συμπεφυῶτες ἐμοί (Nonn.), wie das Folgende fordert, *an mir* hangend wie die Reben am Weinstock, V. 2. Treffend Euth. Zig.: συγκολλώμενοί μοι βεβαιώτερον διὰ πίστεως ἀδιστάκτου καὶ σχέσεως ἀρρήκτου. — καὶ γὰρ ἐν ἐμῇ) *an die Erfüllung der Forderung* *) knüpft sich die Verheissung: *und ich werde an euch bleiben*, συνὼν τῇ δυνάμει, Euth. Zig., werde mich mit der ganzen geistlichen Lebenskraft, die ich meinen Treuen zuführe, nicht von euch trennen, dem Weinstocke gleich, der sich nicht von seinen Reben löst. Wegen der Ergänzung von μὲν s. Bornem. in d. Sächs. Stud. 1846.

*) Vgl. Weiss Lehrbegr. p. 74.

p. 56. Die härtere Vervollständigung: *und machet, dass ich an euch bleibe* (Grot., Beng.), wird nicht durch V. 5. gefordert, wo ὁ μένων — αὐτῷ das *erfüllte μέινετε* — ὑμῖν ist. — εἰ μὴ μείνῃ etc.) *wenn er nicht geblieben sein wird* u. s. w., bezieht sich bloß auf οὐ δύναται καρπὸν φέρειν (wie 5, 19.) und ist in sofern Näherbestimmung des ἀφ' ἑαυτοῦ, „*vi aliqua propria, quam habeat extra vitem*“, Grot. — οὕτως οὐδὲ ἑμεῖς) *so auch ihr nicht*, nämlich δύνασθε καρπ. φέρειν ἀφ' ἑαυτῶν, d. i. ποιεῖν τι χωρὶς ἐμοῦ V. 5. Gut Bengel: „*Hic locus egregie declarat discrimen naturae et gratiae*“, aber auch die *Verlierbarkeit* der letztern.

V. 5. *An mir* bleibet, sage ich, denn *ich* bin der Weinstock, *ihr* die Reben: so könnet ihr also auch nur *von mir* (nicht ἀφ' ἑαυτῶν V. 4.) die Lebenskraft zum Fruchtragen ziehen. Und *bleiben* müsset ihr an mir, wie ich an euch: *so* (οὕτως: *der*, kein Anderer als *der*) bringet ihr *viele* Frucht. Sonach wird durch ἐγὼ — κλήματα das vorherige ἐν ἐμοί, durch ὁ μένων etc. aber das vorherige μέινετε erhärtet und in's Licht gesetzt. Daher auch die nachdrückliche Stellung von ἐγὼ und μένων. — καὶ ἐν ᾧ ἐγὼ μένω ist dieser nicht relative, aber leicht und lebendig sich anschliessende Zusatz eingetreten. S. über dieses classische Idiom Bernhardt p. 304. Nügel'sb. z. Ilias p. 6. ed. 3. Buttm. neut. Gr. p. 327 f. — χωρὶς ἐμοῦ) χωρισθέντες ἀπ' ἐμοῦ, ausser Lebensgemeinschaft mit mir. Vrgl. Eph. 2, 12. Tittm. Synon. p. 94. Gegensatz des ἐν ἐμοί μένειν. — ποιεῖν οὐδέν) *nichts bewirken*, nichts zu Wege bringen, geht aus dem Bilde in die eigentliche Darstellung über. Gemeint ist die *christliche Lebensthätigkeit überhaupt*, nicht bloß die apostolische, da die Jünger nicht speciell in Betreff ihres engeren Berufs, sondern überhaupt als κλήματα Christi, welchen Stand sie mit allen Gläubigen gemein haben, angedet sind. Die völlige Unfähigkeit zur christlichen Wirksamkeit ohne die Erhaltung der Lebensverbindung mit Christo ist hier entschieden und nachdrücklich ausgesprochen, wobei aber Augustin. und mit ihm die kirchliche Orthodoxie für die Lehre von dem sittlichen Unvermögen überhaupt (s. bes. Calov.) oft zu viel gefolgert hat, da nur die Tüchtigkeit für das specifisch *christliche* ποιεῖν τι (das καρπὸν φέρειν) dem, welcher χωρὶς Χριστοῦ ist, abgesprochen wird. Zu dieser *höhern* sittlichen Thätigkeit, welche freilich die einzig *wahre* ist, ist er unvermögend (3, 6.), und in diesem Sinne kann man mit Augustin. sagen, Christus habe so gesprochen, „*ut responderet*

futuro Pelagio“, wobei jedoch ein natürliches sittliches Wollen und Vermögen auf niederer Stufe an und für sich (vgl. Rom. 2, 14 f. 7, 14 ff.) nicht verneint, noch sein Maass und seine Kraft näher bestimmt wird, als dahin, dass es die christliche Sittlichkeit nicht erreichen kann, zu welcher vielmehr die ethische Potenz der hier abgebildeten Lebensgemeinschaft mit Christo, also die Wiedergeburt, unentbehrlich ist. Gut *Luther*: „dass er hie nicht redet von natürlichem oder weltlichem Wesen und Leben, sondern von Früchten des Evangelii.“ Und *in so fern* „nos penitus privat omni virtute, nisi quam suppeditat ipse nobis“, *Calvin*.

V. 6. *Nῦν λέγει καὶ τὸν κίνδυνον τοῦ μὴ ἐν αὐτῇ μένοντος*, *Euth. Zig.*, und wie abschreckend in tragischer Einfalt! — *ἐὰν μὴ τις* *nisi quis manserit*. S. *Baeuml.* Partik. p. 289. Vgl. 3, 3. 5. — *ἐβλήθη ἐξω* etc.) Die Darstellung ist höchst lebendig und malerisch. Jesus stellt sich *auf den Zeitpunkt der letzten Gerichtsvollziehung*, wo die von ihm Abgefallenen gesammelt und in's Feuer geworfen werden, nachdem sie *vorgängig* schon aus seiner Gemeinde hinausgeworfen worden und vertrocknet sind (der höhern wahren *ζωή* völlig verlustig gegangen). Daher der anschauliche lebhaftete Tempuswechsel: *Falls nicht Jemand an mir geblieben sein wird: hinausgeworfen worden ist er wie die Rebe und ist verdorret* (bereits vor dem Gerichte), *und* (nun was *am jüngsten Tage selbst geschieht*) *sie sammeln sie* u. s. w. Die *Aor.* bezeichnen also weder das Pflegen (*Grot.*), noch stehen sie futurisch (*Kuinoel*, *B. Crus.* u. Aeltere), noch sind sie „*par la répétition de l'acte* aussi longtemps que dure l'opération de la taille“ (*Godet*) zu erklären; noch sollen sie wie Matth. 18, 15. das mit dem Nichtbleiben *sofort Geschehene oder Gesetzte* ausdrücken (so die Meisten, auch *Lücke*, *Winer*, *Tholuck*, *de Wette*, *Luthardt*, *Weiss*, *Hengstenb.*; vgl. *Herm.* de emend. Grammat. p. 192 f. *Buttm.* neut. Gr. p. 172.). Gegen letztere Fassung streitet der Umstand, dass in der That das Hinausgeworfenwerden und das Verdorren nicht unmittelbar in und mit dem Abfalle gesetzt oder gegeben sein kann, sondern dass die Umkehr und Wiederannahme offen bleiben muss (vgl. *ἡ πρόσληψις* Rom. 11, 15.), wenn *ἐὰν μὴ τις* etc. nicht die Zeit des Gerichts am jüngsten Tage im Auge haben soll. Als *definitiv erfolgt* und als geschehener *Act der Vergangenheit* *) erscheint das *ἐβλήθη* etc., und zwar,

*) Daher *Aor.*, statt dessen nicht das *Perf.* erforderlich war, wie *Luthardt* einwendet. Das *ἦδη κέκεται* 3, 18. ist anders gedacht.

wie die weitere Schilderung *κ. συνάγουσιν* etc. beweist, vom Standpunkte *des jüngsten Tages* (vgl. auch Hebr. 6, 8, 10, 27.), und zwar so, dass es zwischen dem eingetretenen Abfall und dem jüngsten Tage, an welchem nun das Sammeln und Brennen vorgenommen wird, geschehen ist *). — *ὡς τὸ κλῆμα*) wie die Rebe, welche nicht am Weinstocke geblieben, sondern abgebrochen oder abgeschnitten und aus dem Weinberg hinausgeworfen worden. Der Weinberg aber stellt die Gemeinschaft des Messianischen Gottesvolkes dar, aus welcher der von Christo Abgefallene ausgestossen worden ist. Daher geht *ἔξω* auf den *Weinberg*, sofern dieser die *Gemeinde* ist. Draussen ist die *ζωή* des Abgefallenen, die er von Christo gezogen hatte, vollends verkommen und erstorben. Diess ist durch *ἐξηράνθη* ausgedrückt, wobei der Mensch mit der ihm abbildenden verdorreten Rebe identificirt ist. Gut *Euth. Zig.*: *ἀπώλεσεν ἣν εἶχεν ἐκ τῆς ῥίζης ἰκμάδα χάριτος. — καὶ συνάγ. αὐτὰ* etc.) jetzt vergewärtigt Jesus, was mit diesen hinausgeworfenen und vertrockneten Reben am jüngsten Tage vorgenommen wird. Das *Polysyndeton* (vgl. 10, 3. 12. Matth. 7, 27. al.) und der einfach feierliche Ausdruck hat viel Ergreifendes. Das *Subject* von *συνάγ.* und *βάλλ.* versteht sich von selbst; im *Bilde* sind es die Diener des *γεωργός*, der *Sache* nach gemeint sind die *αἰθέριοι ὁρηστές* (*Nonnus*), die *Engel* (Matth. 13, 41.). — *εἰς τὸ πῦρ* (s. d. krit. Anm.): in das zu diesem Behufe bereits brennende *Feuer*, womit in der Deutung des Bildes die *Gehenna* gemeint ist (Matth. 13, 42. 25, 41. 3, 10. 7, 19. 5, 22. al.), nicht auch das Feuer des göttlichen Zorns überhaupt (*Hengstenberg*). — *καὶ καίεται*) und sie brennen! Das Simplex (*οὐ μὴν κατακαίνονται*, *Euth. Zig.*) wie Matth. 13, 40. „Magna vi positum eximia cum majestate“, *Beng.*

V. 7. Nach der Abschreckung vor dem Nichtbleiben V. 6. nun wieder eine Anreizung zum Bleiben. Aber das *Bild* hört nun auf, und lässt im Folgenden nur kaum noch Anklänge (V. 8. 16.) zurück. — *ἐὰν μείν. ἐν ἐμοί*) noch im Sinne des Bildes, wie die Reben am Weinstocke; aber mit *καὶ τὰ ῥήμ. μ. ἐν ὑμῖν* (*in animis vestris*), die nothwendige Folge davon ausdrückend, dass man an Jesu bleibt. wird die Rede schon *eigentlich*, nicht mehr bildlich. — *ὁ ἐὰν θείλ.*) mit Nachdruck voran; aber ein Solcher will und

*) Die Lesart *μένη* (s. d. krit. Anm.) würde den Sinn nicht wesentlich ändern; sie besagt: *nisi quis manet*, nämlich bis zum Gericht.

bittet eben nur im Namen Jesu (14, 13 f.), und kann nicht anders.

V. 8. Weitere Ausführung dieser Anregung zum Bleiben an ihm, und zwar durch Hervorhebung der grossen folgenreichen Wichtigkeit dieser an das geforderte Bleiben sich knüpfenden Gebetsgewährung. — ἐν τούτῳ *hierin*, wird gewöhnlich *vorwärts* bezogen, so dass ἵνα etc. der Inhalt des τοῦτο sei. Aber so gefasst, würde, da ἵνα nicht gleich ὅτι ist, dieses ἵνα besagen, dass in der *Verpflichtung* (ihr *sollet*, V. 12. vrgl. z. 6, 29.) oder in der *Bestimmung* viel Frucht zu tragen, die δόξα des Vaters gegeben sei. Diess passt nicht, da vielmehr in dem thatsächlichen Fruchtbringen selbst jene δόξα liegen und daher ὅτι stehen müsste, ἵνα aber blos durch ein zugedachtes „wie ich hoffe“ (*Lücke*) von ὅτι zu unterscheiden der telischen Natur des Wortes nicht genügt *). Daher ist (nicht anders auch 1. Joh. 4, 17.) ἐν τούτῳ wie 4, 37. 16, 30. *rückwärts* zu beziehen (so auch *Lange*), und zwar nicht auf das μένειν an sich, sondern auf das unmittelbar vorhergehende ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε κ. γενήσ. ὑμῖν, *sofern* es nämlich bei dem in Christo Bleibenden statt findet. *In dieser dem μένειν ἐν ἐμοί beschiedenen Gebetsgewährung*, sagt Jesus, ist ein Zwiefaches, was zu jenem μένειν höchst erweckend ist, gegeben, nämlich 1) wenn euch zu Theil wird, was ihr bittet, so ist in diesem Erfolg *mein Vater verherrlicht worden* (ἔλλαχε τιμὴν, *Nonn.*), *damit ihr* — denn das ist Gottes *Absicht* bei diesem seinem δοξάζεσθαι — *viel Frucht traget* (was eben der thatsächliche weitere Verlauf jener Bittgewährung sein soll, vrgl. V. 16.), und 2) *ihr werdet vermöge der Erfüllung aller eurer Bitten recht eigentlich und specifisch meine Jünger werden*, die keinem Andern gehören (beachte das nachdrückliche *Possessivum* ἐμοί, wie 13, 35.), da diese Gebetserhörung das heilige Characteristicum eben nur *meiner* Jünger ist (14, 13 f.). — Das *Futur. γενήσεσθε kann* von ἵνα abhängen (vrgl. z. ἰάσομαι 13, 40. s. auch z. 1. Kor. 9, 18. Eph. 6, 3.), wie *Ewald* verbindet; jedoch unabhängig von ἵνα, also mit ἐν τούτῳ zusammenhängend, stehen die Worte gewichtiger mit der ihrem auszeichnenden Inhalte angemessenen Selbstständigkeit da. Nicht aber ἔσεσθε sagt der Herr, sondern er sieht

*) Schon *Cyrril.* erkannte richtig, dass ἵνα nicht Erklärung von ἐν τούτῳ, sondern nur Absichtsangabe von ἔδοξ. ὁ πατ. μ. sein kann. Aber ganz ungehörig bezog er ἔδοξ. ὁ πατ. μ. auf die *Sendung des Sohnes*.

die volle *Entwicklung* seines Jüngerthums mit dem *ἐν τούτῳ* eintretend.

V. 9 f. Als *μαθηταὶ* Christi aber sind sie der Gegenstand seiner *Liebe*; daher zu der allgemeinen Ermahnung, an *ihm* zu bleiben, nun noch die besondere, in seiner *Liebe* zu bleiben, was durch die Haltung seiner Gebote geschehe, nach dem Urbilde seines sittlich harmonischen Verhältnisses zum *Vater*. — *Wie mich der Vater geliebt hat, habe auch ich euch geliebt* (die *Aoristen*, weil Jesus an der Gränze seines Lebens steht und zurückblickt, 13, 1. 34.); *bleibet* (erhaltet euch fortwährend) *in meiner Liebe* *). Haben *Anderere* den Vordersatz bis *ἐμᾶς* erstreckt, und erst bei *μεῖναι* den Nachsatz angefangen (*Maldonat.*, *Grot.*, *Rosenm.*, *Olsh.* u. M.), so ist dagegen, dass zwischen *καθὼς ἡγάπ.* *με ὁ π.* und dem *μεῖναι* etc. keine Correlation statt findet; denn die *ἀγάπη ἡ ἐμὴ* ist nicht die Liebe zu *mir* (*Maldonat.*, *Grot.*, *Nösselt*, *Kuinoel*, *Baeuml.* u. M.), sondern: *meine* Liebe zu *euch*, wie aus *ἡγάπησα ἐμᾶς* und aus der Analogie von *ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ* V. 11. erhellt **); vrgl. V. 12 f. *Olsh.* vermengt beides, die active und passive Liebe. — *ἐν τῇ ἀγάπῃ μου*) = *ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ*. Aber letzteres betonte geflissentlich, dass es nichts geringeres als *seine* Liebe sei, die so grosse und heilige, wie er eben mit *καθὼς ἡγάπ.* etc. ausgesprochen, worin sie bleiben sollten. — *τετάρτηα*) Selbstzeugniss im Rückblick auf sein ganzes Wirken an der Schwelle der Vollendung. — *κ. μένω αὐτοῦ ἐν τ. ἀγάπῃ*) Folge des *τετάρτηα*. Die ausgezeichnete Stellung des *αὐτοῦ* entspricht dem Bewusstsein des Glückes und der Würde, in seines *Vaters* Liebe zu ihm (10, 17. 17, 24.) zu bleiben. Das *Praes.* schliesst die Fortdauer auch für die Zukunft ein, daher nicht mit *Ewald* *μενῶ* zu accentuiren ist.

V. 11. Schluss des Abschnittes V. 1—10. (*ταῦτα*). — *ἵνα ἡ χαρὰ* etc.) Man achte auf die Zusammenstellung von *ἡ ἐμὴ* und *ἐν ἐμῶν*: damit *meine* Freudigkeit *in euch* sei, d. i. damit die nämliche Freudigkeit, welche *ich* habe, die *eurige* sei. Gemeint ist die *heilig freudige Seelenstimmung*, der bewusste sittliche Freudemuth, welcher auch über al-

*) *Ewald* conjeicirt statt *μεῖναι*: *μενητε*, welches er noch von *ἵνα* V. 8. abhängen lässt, was aber unpassend ist, da *καθὼς* ohne *καὶ* eintritt.

**) Dass *ἡ ἀγάπη ἡ ἐμὴ* die Liebe zu *mir* heissen könnte, hätte man nicht als *sprachwidrig* in Abrede stellen sollen. Vrgl. *φιλεῖ* τῇ σῇ Xen. Anab. 7, 7, 29., Thuc. 1, 137, 4.: *διὸ τὴν σὴν φιλεῖται*. Rom. 11, 31.

les Leiden sieghaft erhebt, wie ihn Christus vermöge seiner Gemeinschaft mit dem Vater und seines Gehorsams gegen ihn haben musste und hatte (vgl. 17, 13.), und wie er so oft auch bei Paulus im Sinne Christi laut wird (1. Kor. 7, 30. 2. Kor. 13, 11. Phil. 2, 17 f. 4, 4. Rom. 14, 17. Gal. 5, 22.). Doch ist ἡ ἐμὴ nicht: die von mir gewirkte Freude (Calvin, de Wette) oder deren Quell ich euch geöffnet habe (Tholuck), was dem einfachen Possessiv-Ausdrucke aufgedrungen wird (vgl. 3, 29. 17, 13. 2. Kor. 2, 3.) und der sinnigen Zusammenstellung von ἡ ἐμὴ und ἐν ὑμῖν nicht genug thut (vgl. 2. Kor. 2, 3.: ὅτι ἡ ἐμὴ χαρὰ πάντων ὑμῶν ἐστίν). Die Erklärungen: mea de vobis laetitiae (nach χαίρειν ἐν; so Augustin., Schoetig., Lampe, Kuinoel, Ebrard, Hengstenb. u. M.), oder gar: gaudium vestrum de me (Euth. Zig., Grot., Nösselt, Klee u. M.), sind schon wegen der richtigen Lesart ἡ̃ (s. d. krit. Anm.) verwerflich. Luthardt: damit meine Freude Ursache und Gegenstand in euch (nicht in etwas Anderem) habe. Sprachlich richtig (ἐν vom ursächlichen Begründetsein); aber das nachher von der Freude der Jünger gesagte πληρωθῇ setzt voraus, dass im ersten Gliede bereits die Freude der Jünger selbst, deren Vollendung beabsichtigt wird, bezeichnet sei: πληρωθῇ bliebe sonst ohne entsprechende Correlation. Hätte blos die Wechselseitigkeit der Freude ausgedrückt werden sollen, so müsste man in der zweiten Hälfte einfach erwarten: καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν ἐν ἐμοί. S. gegen Luthardt auch Hofm. Schriftbew. II. 2. p. 325 f. — Ist Christi Freude in den Seinigen, so wird dadurch ihre Freude vollendet (vgl. 3, 29.), an Inhalt, Reinheit, Stärke, Sieghaftigkeit u. s. w. zur vollen Maasse entwickelt werden. Vgl. 16, 24. 1. Joh. 1, 4. 2. Joh. 12. Daher: κ. ἡ χαρὰ ὑμ. πληρωθῇ.

V. 12 f. Nun behuf näherer Anleitung zu dieser Freude das Gebot der wechselseitigen, in der Liebe Christi (13, 34.) begründeten Liebe, welches der Inbegriff der ἐντολαί V. 10., Jesu eigenthümliches specifisches Gebot ist (ἡ ἐμὴ). — ἵνα ihr sollet (s. z. 6, 29.). — V. 13. charakterisirt das καθὼς ἠγάπ. ὑμᾶς. Eine grössere Liebe als diese (so eben mit καθὼς ἠγάπ. ὑμᾶς bezeichnete) hegt Niemand; sie ist die grösste Liebe, die Jemand haben kann, was nach göttlicher Absicht dazu treiben soll (ἵνα), dass (nach meinem Beispiel) einer (man) seine Seele hingebe zum Besten seiner Freunde. Zu dieser ihr gleichen Opferwilligkeit soll die Grösse meiner Liebe der Beweggrund sein, 1. Joh. 3, 16. Die gewöhnliche Fassung, nach welcher man ἵνα als

Exposition von ταῖς nimmt, entspricht dem Zweckbegriffe von ἵνα nicht, und die Versuche, diesen Begriff zu retten (z. B. *de Wette*: in ἀγάπῃ liege ein Gesetz, ein Wille, vgl. *Luthardt*, *Lange*; *Godet*: der Gipfelpunkt des Liebesstrebens liege darin), sind ungenügende Nothbehelfe. Ueber τιθέναι τ. ψυχ. s. z. 10, 11.; über τὶς, dem allgemeinen man entsprechend (*jedwelcher*), s. *Nügelsb.* z. *Ilias* p. 299. ed. 3. — Die Verschiedenheit u. St. von Rom. 5, 6 ff. (ἐπὶ ἀσεβῶν) beruht nicht in der Sache selbst, sondern nur im verschiedenen Gesichtspunkte, welcher dort allgemein ist, und hier auf den Freundeskreis sich nach dem speciellen Zusammenhange beschränkt, ohne die Freunde von der allgemeinen Kategorie der Sünder, in welcher Eigenschaft aber sie zu *bezeichnen* nicht hieher gehörte, auszunehmen. Vor der Abschwächung des Begriffs von φίλων: „die welche grade Gegenstand seiner Liebe sind“ (*Ebrard*), hätte schon V. 14. bewahren sollen.

V. 14. „Für seine Freunde“, hatte Jesus eben gesagt. Diess hatte zur Voraussetzung, dass auch Er für seine *Freunde* sterben wollte (kurz und richtig bezeichnet *Euth. Zig.* den Gedankengang, indem er am Ende von V. 13. ergänzt: καθὺς ἐγὼ ποιῶ νῦν). Und wer sind diese? *Die Jünger* (ὑμεῖς), wenn sie thun, was Er ihnen gebietet. — Der Begriff der φίλοι ist der der liebevollen vertrauten Genossenschaft, zu welcher Christus sie mit sich erhoben hat; s. V. 15. Später bezeichnet er sie sogar als seine *Brüder* 20, 17.

V. 15. Welche *Würde* aber in dieser Bezeichnung „Freunde“ liege, sollte ihnen bewusst werden. — οὐκέτι) *nicht mehr*, wie früher (12, 26. 13, 13 ff.). Kein Widerspruch mit V. 20., wo sie Jesus nicht auf's Neue δούλους, *nennt*, sondern sie an einen frühern Ausspruch nur *erinnert*, noch mit Luk. 12, 4., wo er sie schon Freunde genannt *hat*, was aber auch durch u. St. nicht ausgeschlossen wird, da hier vielmehr die bisherige Benennung nur *a potiori* bezeichnet, und die neue in prägnantem Sinne gemeint ist, welcher das objective und bleibende Verhältniss der Jünger, δοῦλοι Christi zu sein und ihr tiefes Bewusstsein dieses ihres Verhältnisses nicht aufhebt (Act. 4, 29. Rom. 1, 1. Gal. 1, 10. Phil. 1, 1. al.), wie überhaupt die Christen zugleich δοῦλοι und ἀπελεύθεροι κυρίου (1. Kor. 7, 22.) sind, zugleich δοῦλοι und doch seine Brüder (Rom. 8, 29.), zugleich δοῦλοι und doch seine συγκληρονόμοι (Rom. 8, 16.). — αὐτοῦ ὁ κύριος) obgleich er *sein* Herr ist. — τί ποιεῖ) nicht: was er *thun will* (*Grot.*, *Kuinoel* u. M.),

was in der Anwendung auf Jesum, dessen Werk in voller Ausführung, ja der irdischen Vollendung so nahe war, nicht passt, sondern *das Thun selbst*, während es geschieht. Der Slave, obwohl er es äusserlich sieht, er *kennt es nicht*, weiss das eigentliche Wesen des Thuns seines Herrn nicht (vgl. Xen. ep. 1, 3.), weil ihn dieser nicht hinsichtlich der Beschaffenheit, des Zweckes, der Mittel, der Beweggründe und Gedanken u. s. w. zum Vertrauten gemacht hat; „servus tractatur ut ὄργανον“, Beng. — εἰρηνα V. 14. — πάντα ἃ ἤκουσα etc.) bezieht sich nicht auf alle *Lehrstücke*, erläutert sich auch nicht aus dem ganz allgemeinen Spruch 8, 26. (*Tholuck*) und bedarf eben so wenig der willkürlich hinzugedachten Näherbestimmung des Heilsnothwendigen (*Calvin*), des Principiellen (*de Wette*), des zur Mittheilung Bestimmten (*Lücke, Olsh.*), wodurch der scheinbare Widerspruch mit 16, 12. vermieden werden soll; sondern *) es geht auf das was ihm der Vater *zu thun* aufgetragen hat, wie der Context durch die Correlation mit ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε etc. ergibt. Den ganzen *Heilswillen* Gottes, dessen *Vollziehung* ihm bei seiner Sendung aus dem präexistenten Dasein in die Welt aufgetragen worden, hat er den Jüngern kund gethan; diess schliesst aber damit im Zusammenhange stehende Belehrungen, die sie jetzt noch nicht tragen konnten, keinesweges aus, 16, 12.

V. 16. Bei dieser Würde aber, Jesu Freunde zu sein, sollten sie ihre *Abhängigkeit* von ihm und ihre damit gesetzte Bestimmung nicht vergessen. — ἐξελέξασθε — ἐξελεξάμην) als Meister — als Jünger, was sich aus dem geschichtlichen Verhältniss von selbst versteht und auch aus dem gewählten Worte zu entnehmen ist (6. 70. 13, 18. Act. 1, 2.). Jeder von ihnen war ein σκεῦος ἐκλογῆς Christi (Act. 9, 15.); bei Jedem lag die Initiative dieses besondern Verhältnisses nicht auf seiner, sondern auf Christi Seite. Daher nicht blos allgemein von der Auswahl zur Liebesgemeinschaft (*Euth. Zög., Luther u. M. auch Luthardt, Lange*). — ἔθηκα ὑμᾶς) habe euch eingesetzt, als meine Jünger, Folge des ἐξελεξάμην. Die „dotation spirituelle“ (*Godet*) geht über den Wortsinn hinaus, obwohl sie geschichtlich damit verbunden war (Mark. 3, 14 f.). Vgl. z. τιθέναι, *instituire, bestellen* (nicht blos *bestimmen*, wie *Ebrard* will), 1. Kor. 12, 28. 1. Tim. 1, 12. 2. Tim. 1, 11.

*) Diess zugleich gegen *Beyschl.* p. 101., welcher hier die Beziehung auf die Präexistenz *absurd* findet. Vgl. gegen denselben auch *Johannson de Chr. praeexistentia* p. 14.

Hebr. 1, 2. Act. 20, 28. al. Hom. Od. 15, 253. Il. 6, 300. Dem. 322. 11. al. Unrichtig *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*: ich habe euch *gepflanzt* (Xen. Oec. 19, 7. 9.). Das Bild vom Weinstock hat ja aufgehört, und findet nur noch in dem *καρπὸν φέρειν* einen Nachklang, welcher aber nicht auch auf *ἐθρηκα* erstreckt werden darf, da die Jünger nicht als gepflanzt, sondern als *Reben* erscheinen, die am Weinstock gewachsen sind und *bleiben*. Ganz willkürlich sehen hier *Beng.* u. *Olsh.* ein *neues* Bild von einem *Fruchtbaume*. — *ἵνα ὑμεῖς ἐπάγ.*) damit ihr eurerseits *hingehet* u. s. w., wird von *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.* in Folge ihrer Fassung des *ἐθρηκα* irrig durch *ἵνα ἐκτείνησθε αἰξανόμενοι* erklärt. Auch ist es nicht bloß Bezeichnung „des selbstständigen und lebendigen Handelns“ (*de Wette, Lücke, B. Crus., Luthardt, Godet*; vgl. *Luther*: „dass ihr nicht stille sitzt ohne Frucht und Werk“) oder der „*fortwährenden Bewegung*“ (*Hengstenb.*), womit der Eigenthümlichkeit dieses Punktes, der ja im eigentlichsten Sinne zum Jüngerberufe gehörte, nicht genuggethan wird. Nach *Ebrard* soll es gar nur ein Hilfsverbum wie *ire* mit *Supinum* sein. Es bedeutet vielmehr die *Ausrichtung der ἀποστολή*, in welcher sie *hinweggehen* sollten in alle Welt u. s. w. Vgl. Luk. 10, 3. Matth. 28, 19. — *μένει*) Vgl. 4, 36. Die Erfolge ihrer Wirksamkeit sollen nicht wieder rückgängig und vereitelt werden, sondern bis in den αἰὼν μέλλων hinein beständig und dauerhaft sein. — Das zweite *ἵνα* ist dem ersten *coordinirt*. S. V. 7. 8. Die hier bezeichnete Gebetsgewährung ist's ja eben, was die Frucht und deren Dauer in allen gegebenen Fällen zu Wege bringt. Vgl. die Gebete des Paulus wie Kol. 1, 9 ff. Eph. 3, 14 ff. — *ἐν τῷ ἐνόμ. μ.)* S. z. 14, 13.

V. 17. Am Schlusse (vgl. V. 11.) dieses Abschnittes V. 12—16. verweist Jesus noch einmal auf den Hauptpunkt desselben, *die wechselseitige Liebe*. — *ταῦτα*) ist wie V. 11. *zurückweisend*, nämlich auf das V. 12—16. Enthaltene, so weit es *gebietenden* Inhalts ist. Und *was* darin von Jesu den Jüngern geboten wird, hat den Zweck (*ἵνα*) u. s. w., wie er ja diese Pflicht gleich an der Spitze des Abschnittes gefordert hatte. Das Uebrige des Abschnittes (V. 14—16.) war zwar nicht direct gebietend, aber das Gebotene begründend und fördernd.

V. 18 f. Nun aber euer *Verhältniss zur Welt!* bis V. 27. — In eurer Gemeinschaft *Liebe*; von aussen, seitens der Ungläubigen: *Hass* gegen euch! Trost für euch: *γινώσκετε* (*Imperat.*), *ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν* (1, 15.) *μεμί-*

σημεν. Vrgl. 1. Petr. 4, 12 f. Dieser Hass ist *Schicksalsgemeinschaft mit mir*. Ein fernerer Trost: Dieser Hass ist der Beweis, dass ihr der *Welt* nicht mehr angehört, sondern *mir* durch meine Auswahl (V. 16.); darin hat er seinen *Grund*. Wie erheben muss euch das! Vrgl. 1. Joh. 3, 13. 4, 5. — Das fünfmal wiederholte κόσμος ist feierlich. Vrgl. 3, 17. — τὸ ἴδιον „*Suum* dicitur pro vos, atque sic notatur *Interesse mundi*“, Beng. Vrgl. 7, 7. Sie sind der Welt ein *fremdes* Element geworden, somit der Gegenstand ihrer *Antipathie*; χαίρει γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοιον, *Euth. Zig.*; vrgl. Plat. Lys. p. 214. B.: τὸ ὁμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀσὶ φίλον εἶναι.

V. 20. Erinnerung an 13, 16., jedoch eine andere Anwendung als dort voraussetzend, nämlich: Ein Slave hat kein besseres Loos zu beanspruchen als sein Herr (vrgl. Matth. 10, 24 f.). — *Wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen; wenn sie mein Wort gehalten haben, so werden sie auch das euerige halten.* Welcher von diesen beiden Fällen im Allgemeinen eintreten werde, überlässt Jesus dem eigenen Urtheile der Jünger, da sie ja aus Erfahrung wussten, wie es ihm ergangen war. Das zweite Glied *ironisch* zu fassen („quasi dicat: non est, quod hoc speretis“, *Grot., Lampe*), passt weder zum Ernste des ersten, noch zur Stimmung der ganzen Stelle. Unrichtig *Olsh.* (vrgl. *B. Crus., Maier, Godet*): „wenn *Manche* u. s. w.“, wobei in der ersten Hälfte nach *Godet* die *Masse* des Volks zu denken wäre. Aber die Verschiedenheit der Subjecte ist rein zugetragen. Haben endlich *Bengel* u. Aeltere (b. *Wolf*) τηρεῖν *belauern* gefasst, so ist diess dem Johann. Gebrauche von τὸν λόγ. τηρεῖν (8, 51. 14, 23 f. u. oft) ganz entgegen, vrgl. V. 10., wäre auch nach der ersten Vershälfte ein zu schwacher Gedanke. Abgesehen davon würde der Sprachgebrauch nicht entgegenstehen. Gen. 3, 15. (nach der gewöhnl. Lesart) Dem. 317. ult. 1252. 8. Soph. O. R. 808. Arist. Vesp. 364. Thuc. 4, 108, 1. 7, 80, 1. Lys. 3, 34.

V. 21. Ἀλλά Gegensatz des *Trostes* gegen dieses Verfolgtwerden; ταῦτα πάντα π. εἰς ἐμ. aber hat zur Voraussetzung, dass der zweite der V. 20. gesetzten Fälle *nicht* der wirkliche sei. Der *Trost* liegt in διὰ τὸ ὄνομά μου: *weil mein Name euer Bekenntniss ist.* „Der Name Christi aus eurem Munde wird ihnen eitel Gift und Tod sein“, *Luther.* Vrgl. Act. 4, 17. 9, 14. 26, 9. Dieser Gedanke: um des Namens Christi willen leide ich (Act. 9, 16.), sollte die Verfolgten erheben (πρὸς τιμὴν μὲν ἐμὴν τοῦτο ποιοῦσιν, *Ammon.*) und erhob sie (Act. 5, 41. 21,

13. al.), und sie rühmten sich dieser Leiden (Rom. 5, 3. 2. Kor. 11, 23 ff. 12, 10 f. 1. Petr. 4, 12 ff.), welche ihr heiliger Stolz waren (Gal. 6, 17.) und ihre Freude (Phil. 2, 17 f.). Vrgl. Matth. 10, 22. 24, 9. 5, 11. Nach *Andersen* (auch *Lücke*, *de Wette*, *Hengstenb.*) hat *ὅτι οὐκ οἶδασι* etc. den Nachdruck. Aber so wird das Moment *διὰ τὸ ὄνομά μου* willkürlich zurückgestellt und entbehrlich gemacht, obgleich in der ganzen folgenden Erörterung die Beziehung der Verfolgungen *auf Christum* der vorschlagende und beherrschende Punkt ist (s. bes. V. 25. 26 f.). Daher ist *ὅτι οὐκ οἶδασι* etc. als dem *διὰ τὸ ὄνομά μου* untergeordnet, nämlich Aufschluss darüber gebend, zu fassen. Hätten sie die rechte Gotteserkenntniss, so würden sie, weil Gott Christum gesandt hat, auch Christum erkannt haben (vrgl. Luk. 23, 34.), und nicht um seines Namens willen seine Jünger verfolgen.

V. 22—24. *Sündlichkeit* nicht dieser Nichterkenntniss Gottes (*Ebrard*, *Ewald*, *Godet*), sondern wie V. 23—25. zeigt: dieses Hasses des Namens Jesu, in Betreff dessen sie unentschuldbar sind, da er *gekommen* und *zu ihnen geredet* (V. 22 f.) und vor ihren Augen seine *Messianischen Werke* (Wunder) gethan hat (V. 24.). — *ἔμαρτ. οὐκ εἶχον* denn ihr Hass meines Namens wäre dann *entschuldbar*, weil ihnen ohne mein Auftreten und Reden die rechte Erkenntniss dessen, der mich sandte — und die Nichterkenntniss desselben ist ja der Grund ihres Hasses (V. 21.) —, unzugänglich geblieben wäre. Mein Auftreten und Reden hätte ihnen die Augen öffnen und sie zur Erkenntniss meines Senders bringen müssen; da diess aber nicht geschehen, so ist ihr Hass gegen mich, der aus ihrer Nichterkenntniss meines Senders fliesst, *unentschuldbar*; es ist der Hass der verstockten Verblendung vor Gottes Selbstoffenbarung in meinem Gekommensein und Reden. — Das Moment des Vordersatzes liegt in *ἦλθον* und *ἐλάλ. αὐτοῖς* *zusammen* (nicht blos in letzterem); *ἦλθον* ist das *Messianische ἐρχεσθαι*, dem vorherigen *τ. πέμψαντά με* correlat. Die *ἔμαρτία* aber, auf das *μισεῖν* bezüglich *), darf nicht blos auf den *Unglauben* bezogen werden, was dem Contexte nach V. 19. 21. 23—25. nicht entspricht (gegen *Bengel*,

*) daher auch über die Frage nach der Seligkeit der Heiden, denen Christus nicht gepredigt worden, aus u. St. nichts zu entnehmen ist, man mag nun mit *Augustin*, sich für *mitiores poenas* derselben entscheiden, oder zur Erhärtung ihrer Verdammnis mit *Melanth.* die Worte Christi auf das Protevangelium im Paradiese erstrecken wollen und zugleich das natürliche Sittengesetz Rom. 2. herbeiziehen.

Luthardt, Lange, Hengstenb. u. M.). Vom Unglauben war 9, 41. das ἄμαρτ. οὐκ ἔχειν gesagt. — Die Nichtsetzung von ἄν bei εἶχον ist wie 8, 39. — νῦν δέ) so aber, da ich aufgetreten bin und zu ihnen geredet habe. — πρόφασιν οὐκ ἔχουσι etc.) In jenem angenommenen Falle hätten sie keine Sünde, sofern nämlich ihr Hass nur ein entschuldbares peccatum ignorantiae wäre; wie aber die Sache liegt, so haben sie keinen Vorwand in Betreff ihrer Sünde (mit welcher sie durch ihren Hass behaftet sind); sie können nichts zur Ausflucht vorschützen. πρόφασιν ἔχειν, Ausflüchte, Ausreden haben, nur hier im N. T., sehr häufig bei Classikern, Dem. 526. 15. Plat. Pol. 5. p. 469. C. Xen. Cyr. 3, 1, 27. Gegensatz: ἀφελεῖν πρόφασιν Dem. 26. 2. 635. 24. Gut Euth. Zig.: ἀποστερεῖ τοὺς Ἰουδαίους ἀπάσης συγγνώμης ἐθελοκακοῦντας. — V. 23. Und wie überaus gross ist diese Sünde! Vrgl. 5, 23. — V. 24. dem V. 22. parallel, wie dort aus den Reden, welche die Ungläubigen gehört haben, so hier gleichmässig aus dem, was sie gesehen, ihre Schuld aufdeckend. — οὐδεὶς ἄλλος) nämlich ihrer Natur und Erscheinung nach göttliche Werke, 5, 36. 9, 3 f. 10, 37. 14, 10. al. — νῦν δέ καὶ ἑωράκασι etc.) so aber (νῦν δέ wie V. 22.) haben sie sogar gesehen (wie 6, 36.) und doch gehasst sowohl mich als meinen Vater. Nicht blos μεμίσ., sondern auch schon ἑωράκ. hängt mit καὶ ἐμὲ etc. zusammen; in den Werken haben sie Christum (10, 25.) und den Vater (14, 10.) gesehen; denn Beide haben sich in denselben geoffenbart, was freilich die Ungläubigen nur als äusserlichen sinnlichen Hergang, nicht mit dem die äusseren σημεῖα deutenden innerlichem Verständniss, nicht mit dem Auge des geistlichen Erkennens und Innewerdens gesehen haben, 6, 26.

V. 25. Doch dieser Hass gegen mich steht im Zusammenhange mit dem göttlichen Verhängniss *), nach welchem durch denselben das Schriftwort in Erfüllung gehen muss: sie haben mich grundlos gehasst. Die Stelle ist Ps. 69, 4. oder 35, 19., wo der theokratisch Leidende (David?) jenen Ausspruch thut, welcher in dem Hasse der Ungläubigen gegen Christum seine antitypische Messianische Bestimmung erreicht hat (vrgl. z. 13, 18.). Die Stelle Ps. 109, 3., welche Hengstenb. noch zuzieht, ist weniger wörtlich entsprechend, wie auch Ps. 119, 161. (Ewald). — ἀλλ' sc. μεμίσήκασιν με, als der Grundgedanke des Vorigen.

*) was selbstverständlich und nach V. 22 - 24. die Verantwortlichkeit nicht aufhebt. Vrgl. Weiss Lehrbegr. p. 151.

δωρεάν) דָּנָן, *immerito*, nach den LXX., aber gegen die griechische Bedeutung (*gratis*). Vrgl. 1. Sam. 19, 5. Ps. 34, 7. (wo Symm. ἀναίτιος hat), Sir. 20, 21. 29, 6 f. — Die *Ironie*, welche *de Wette* in ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν findet: „sie befolgen treulich, was in ihrem Gesetze steht“, ist irrig angenommen, da ἵνα πληρ. die gangbare Formel von Erfüllung von *Weissagungen* ist, und da νόμος hier wie 10, 34. im weitern Sinne steht, αὐτῶν aber wie τῷ ἐμετέρῳ 8, 17. zu fassen ist (s. z. d. St.), vrgl. ὑμῶν 10, 34. Gut *Bengel*: „in lege eorum, quam assidue terunt et jactant.“

V. 26 f. Diesem Hasse der Welt gegenüber beruft sich Jesus getrost und seiner künftigen Rechtfertigung gewiss noch auf das *Zeugniss*, welches der *Paraklet* und auch *die Jünger selbst* von ihm ablegen werden. Der *Paraklet* sollte von Christo Zeugniss geben *durch die Jünger*, indem er aus ihnen redete (Matth. 10, 20. Mark. 13, 11.). Aber das Zeugniss der Jünger von Christo war zugleich auch *ihr eigenes*, da es ihre eigenen von Anfang an bei Christo gemachten Erfahrungen aussprach, 1, 14. 1. Joh. 1, 1. Act. 1, 21 f. Beides war, sofern sie, von dem göttlichen πνεῦμα erfüllt und erleuchtet, *dessen* Belehrungen (14, 26.) und was *sie selbst* von Jesu gehört und gesehen, mithin *Beides* ἐν πνεύματι redeten, *Ein* Zeugniss, ist aber nach seinen zwei wirklichen *Factoren* (vrgl. Act. 1, 8. Rom. 8, 16. 9, 1.) auseinander gehalten. — ὃν ἐγὰρ πέμψω ὑμ. παρὰ τοῦ πατρ.) wie? s. 14, 16. Wie ἐγὰρ mit dem Gewichte der Auctorität gesetzt ist, so hat auch die Näherbestimmung: τὸ πνεῦμα τ. ἀληθ. (s. z. 14, 17.), und der jenes παρὰ τοῦ πατρὸς nachdrucksvoll bestätigende Zusatz ὃ παρὰ τ. πατρ. ἐκπορ. das pragmatische Gewicht, die *Wahrheit* und *Geltung* des sonach auf den *Vater* zurückgehenden Geisteszeugnisses fühlen zu lassen. Das ohne bestimmte Zeitabgränzung allgemein aussagende ἐκπορ. aber geht nicht auf das immanente Subsistenzverhältniss (*actus hypostaticus*), sondern dem Zusammenhange gemäss auf das wirksame Mitgetheiltwerden vom Vater her nach aussen *), durch welches in jedem vorkommenden Fall der Geist empfangen wird. „Itaque hujusmodi testimonia nec a Graecis (gegen das *filioque*) nec contra Graecos (gegen das διὰ τοῦ υἱοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς) -- — satis apposite sunt citata“, *Beza*.

*) Der Geist *geht aus*, wenn er *gesandt wird*. 14, 16. 26. Gal. 4, 6. Vrgl. den bildlichen Ausdruck der *Ausgiessung*. S. auch *Hofm.* Schriftbew. I. p. 203 f.

Den dogmatischen Gebrauch im Interesse der Griechischen Kirche s. schon b. *Theodor. Mopsv.* Neuerlich hat bes. *Hilgenf.* wieder die hypostatische Beziehung, und zwar im Sinne gnostischer Emanation betont. — ἐκεῖνος) der Christum hassenden Welt entgegengesetzt. — περὶ ἐμοῦ) von meiner Person, meinem Werke u. s. w. Vrgl. 1. Joh. 5, 6. — καὶ ὑμεῖς δέ) *atque vos etiam.* Vrgl. z. 6, 51. 8, 17. — μαρτυρεῖτε) *auch ihr seid Zeugen, da ihr seit Anfang* (meiner Messian. Thätigkeit) *bei mir seid* (mithin erfahrungsmässig von mir zeugen könnet). Nicht μαρτυρήσετε sagt Jesus, weil die Jünger bereits die Zeugen waren, die sie in Zukunft sein sollten. Sie standen als die Zeugenden schon da. ἐστὲ bezeichnet das von Anbeginn her noch jetzt Fortdauernde. Vrgl. 1. Joh. 3, 8. μαρτυρ. als *Imperat.* genommen, würde das Geheiss zu abgerissen erscheinen lassen; grade bei seiner Wichtigkeit müsste man eine nähere Entwicklung erwarten, welche aber nicht vermisst wird, wenn die Worte nur ein Stück der Zeugniß-Verheissung sind (gegen *B. Crus.* u. *Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 19.). Ein Wiederhall dieses Wortes Christi vom vereinten Zeugniß des Geistes und der Apostel ist Act. 5, 32. auch Act. 15, 28.

Kap. XVI.

V. 3. Nach ποιήσ. hat *Elz.* εὐν, gegen entscheidende Zeugen. — V. 4. ἡ ὥρα) *Lachm.*: ἡ ὥρα αὐτῶν, nach A. B. wenigen Minusk. Syr.; auch L. Minusk. Vulg. It. Arr. Cypr. Aug., welche aber das nachherige αὐτῶν weglassen. Diess verräth eine schon alte Verschiedenheit der Stellung des nur einmal ursprünglichen αὐτῶν, welches, vor μνημον. gesetzt, leicht zu ὥρα gezogen und dann auch wieder nach μνημον. hergestellt wurde. D. 68. Arm. haben gar kein αὐτῶν, was sich aus der ursprünglichen Stellung nach μνημονι. erklärt, in welcher es überflüssig erschien. — V. 7. ξὰν γὰρ ξγώ) ξγώ, welches b. *Elz.*, *Tisch.* fehlt, hat wichtige Zeugen gegen (B. D. L. Sin.) und für sich (A. E. G. H. K. M. U. A. A.). Es ward aber, weil entbehrlich und auch im Gegensatze nicht stehend, leichter übergangen als zugesetzt. — V. 13. εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν) *Lachm.*: εἰς τὴν ἀλήθ. πᾶσαν (A. B. Y. Or. Eus.); *Tisch.*: ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ (D. L. Sin. Minusk. Verss. Väter). Die *Lachm.* Lesart hat stärkere Beglaubigung und wird hinsichtlich der Wortstellung von der Lesart *Tisch.* unterstützt, welche letztere durch Vergleichung

der Structur von *ὁδηγ.* mit *ἐν* bei den LXX. (Ps. 86, 10. 119, 35. al. Sap. 9, 11. 10, 17.) entstanden sein kann. — V. 15. *λαμβάνει*) *Elz.*: *λήνεται*, gegen entscheid. Zeugen: aus V. 14. — V. 16. *οὐ*) B. D. L. *Α.* Sin. Minusk. Verss. (auch Vulg. It.) Or. al.: *οὐκέτι*. Empfohlen von *Griesb.*, aufgen. von *Lachm.* u. *Tisch.* Interpretament nach V. 10. u. 14, 19. — *ὅτι ὑπάγω πρὸς τ. πατ.*) fehlt bei B. D. L. Copt. Sahid. Cant. Ver. Verc. Corb. Eingeklammert von *Lachm.*, getilgt von *Tisch.* Zusatz aus V. 17., woher auch *ἐγὼ* bei *Elz.* nach *ὅτι*, — welches *ἐγὼ* aber in V. 17. mit *Lachm.* u. *Tisch.* nach A. B. L. M. *Α.* Sin. Minusk. Verss. zu tilgen ist, da es in jenem Zusatz V. 16. nur sehr schwache Zeugen hat. — V. 19. Nach *ἐγνώ* haben *Elz.*, *Lachm.*, *οὐν*. Verbindungszusatz, statt dessen sich auch *δέ* findet. — V. 20. Das zweite *δέ* haben *Lachm.* u. *Tisch.* nach B. D. *Α.* Sin. 1. It. Copt. Arm. Syr. Goth. Cypr. mit Recht getilgt. Es ward in mechanischer Wiederholung des Gegensatzes zugefügt. — V. 22. Die Stellung *ῥῆν μὲν οὐν λῦπ. ἔχ.* ist mit *Tisch.* auf überwieg. Zeugen vorzuziehen. Aber statt *ἔχετε* lies mit *Lachm.* *ἔξετε*, nach A. D. L. Minusk. Verss. Vätern; das Praes. ward nach *ἔχει* V. 21. und auf Anlass des *ῥῆν* mechanisch eingebracht. — *αἰρεῖ*) *Lachm.*: *ἀρεῖ*, nach B. D.* *Γ.* Vulg. Codd. It. Cypr. Hil. Erklärende Aenderung nach den vorhergehenden Futuris. — V. 23. *ὅτι ὅσα ἔν*) Viele Varianten. Als ursprünglich erscheint die Lesart in A. *ὅτι ἔν* (so *Lachm.* am Rande) bei welcher man durch das vorangehende *λέγω ὑμῖν* verführt wurde. *ΟΤΙ* (anders als 14, 13.) recitativ zu nehmen, was dann zu den Lesarten *ἔν τι* (so *Lachm.* u. *Tisch.*, vrgl. 20, 23.), *ἔάν τι, ὅσα ἔν* leitete, wobei das nun überflüssig gewordene *ὅτι* in vielen Handschriften (nicht Sin., welcher *ὅτι ὁ ἔν* hat) unterging. — *ἐν τῷ ὀνόμ. μου*) wird von *Tisch.* hinter *δώσει ὑμῖν* gesetzt, nach B. C.* L. X. Y. *Α.* Sin. Sahid. Or. Cyr. Richtig; die gewöhnliche Stellung hinter *πατέρα* ist nach 14, 13. 15, 16. geordnet, und schien von V. 24. gefordert. — V. 25. Vor *ἐρχεται* haben *Elz.* u. *Lachm.* (dieser in Klammern) *ἀλλ'*, gegen erhebliche Zeugen. Verbindungszusatz. — Statt *ἀναγγελῶ* ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* auf entscheidende Zeugen *ἀπαγγελῶ* aufzunehmen. Jenes floss aus V. 13. 14. 15. — V. 27. *θεοῦ*) B. C.* D. L. X. Sin.** Verss. Cyr. Did.: *πατρός*. Glossematische Näherbestimmung (Verss. haben: *a deo patre*). — V. 28. *παρά*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *ἐκ*, welches durch B. C.* L. X. Copt. Epiph. Hil. genugsam bezeugt ist (bei D. fehlt *ἐξῆλθον* — *πατρός*) und nach dem unmittelbar Vorhergehenden durch *παρά* verdrängt wurde. — V. 29. *παρόψης*) *Lachm.* u. *Tisch.*: *ἐν παρόψης*, nach B. C. D. Sin. Richtig: *ἐν* ging, weil überflüssig, nach V. 25. und hinter *ΝΥΝ* um so leichter verloren. — V. 32. *νῦν*) ist nach entscheidenden Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen. — V. 33. *ἔχετε*) So auch *Tisch.* Aber *Elz.*, *Lachm.*: *ἔξετε*, nur nach D. Verss.

(auch Vulg. It.) u. Vätern. Das Praes. hat so entscheidende Bezeugung, dass das Futur. nur als nähere Sinnbestimmung (vgl. V. 22.) erscheint.

V. 1. *Ταῦτα λελάλ. ὑμῖν*) Wie derselbe Ausdruck 15, 11. auf den vorherigen Abschnitt V. 1—10., und dann *ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν* V. 17. auf V. 11—16. zurückgewiesen, so geht hier *ταῦτα λελ. ὑμ.* auf 15, 18—27., so dass der wesentliche Inhalt dieses Abschnittes gemeint ist, nämlich *das vom Hasse der Welt Gesagte*. — *ἵνα μὴ σκανδαλ.*) Vrgl. Matth. 13, 21. 24, 10. 11, 6. Vorbereitet und gerüstet durch Christi Mittheilungen, sollten sie nicht irre werden an ihm, sondern dem Welthasse eine desto grössere Wirksamkeit und Treue des Glaubens entgegensetzen.

V. 2 f. Von dem *ταῦτα* V. 1. nun einige concrete Erscheinungen, die ihnen zum Geärgertwerden gereichen könnten. — *ἄποσυναγ.*) S. z. 9, 22. 12, 42. — *ἀλλ'*) *at*, d. i. *nein, mehr noch!* es führt den Gegensatz eines *noch viel schwerern, blutigen* Geschicks ein. Vrgl. z. 2. Kor. 7, 11. Aber *ἄποσυναγ. ποιήσ. ὑμ.* *fragend* zu nehmen (*Ewald*), ist unnöthig künstelnd. — *ἵνα*) *Was* in der *ᾠρα* geschehen werde, ist als *Zweck ihres Kommens* gedacht: Es kommt eine Stunde, damit u. s. w. Vrgl. z. 12, 23. — *πᾶς ὁ ἀποκτ.* etc.) damit *Jeder, welcher euch getödtet haben wird, meine, einen Opferdienst Gott darzubringen* (nämlich durch euer vergossenes Blut). Zu *λατρείᾳ*, *Cultus* (Plat. Apol. p. 23. C. Phaedr. p. 244. E. Rom. 9, 4.), hier durch das von Opfern ständige *προσφέρειν* (s. Matth. 5, 23. 8, 4. Act. 7, 32. Hebr. 5, 1. *Schleussn.* Thes. IV. p. 504.) in der speciellen Beziehung des *Opfer-Gottesdienstes*, vrgl. Rom. 12, 1. Hebr. 9, 1. 6. Bekannt ist der Satz des Jüdischen Fanatismus (und wie oft war die heidnische Feindschaft gegen die Apostel nicht besser!): „Omnis effundens sanguinem improborum, aequalis est illi, qui sacrificium facit“, *Bamidbar Rabba* f. 329. 1. Zu diesem *δοξεῖν* vrgl. Saul's Beispiel Act. 26, 9. Gal. 1, 13 f. — Zu V. 3. vrgl. 15, 21. An diese tragische *Quelle* solches Verhaltens, deren Unentschuldbarkeit er aber bereits entschieden in's Licht gesetzt (15, 22 ff.), erinnert Jesus nochmals mit *tiefer Wehmuth*. Die vermeintliche Absicht, den Jüngern die Widersacher *verächtlich* zu machen (*Calvin, Hengstenb.*), müsste angedeutet sein.

V. 4. Ἀλλὰ *at*, ist *abbrechend* (*Baeuml.* Partik. p. 15.). Jesus will nicht weiter in's Einzelne eingehen, und kehrt zu dem Gedanken V. 1. zurück. Die Erklärung: „obgleich es nicht anders zu erwarten ist, habe ich es euch doch vorhergesagt“ (*Lücke, de Wette*), ist um so weniger textmässig, da ταῦτα λελάλ. eben schon, und zwar ohne eine derartige gegensätzliche Beziehung, gesagt war. Eintragend auch *Tholuck* u. *Lange*: „aber so wenig will ich euch hiemit schrecken (?), dass ich es euch nur (?) gesagt habe u. s. w.“ — ταῦτα das V. 2. 3. Gesagte. — αὐτῶν, ὅτι ἐγὼ εἶπ. ὑμ.) *Attraction.* S. *Winer* p. 581 f. — ἐγώ) mit gewichtigem Nachdruck: *ich*, die Person, welcher euer Glaube gilt. Vrgl. V. 1. ἵνα μὴ σκανδαλ. — ἐξ ἀρχῆς) 15, 27. Die Frage, wie diese Behauptung Jesu mit den bei den Synoptikern schon seit der Bergpredigt sich findenden Verkündigungen leidensvoller Schicksale (Matth. 5, 10 ff. Luk. 6, 22 ff. Matth. 10, 16 ff. Luk. 12, 4 ff. Matth. 21, 12 ff. 24, 9.) sich vereinigen lasse, löst sich nicht dadurch, dass man sagt, hier werden *φοβερώτερα ἐκείνων* (*Euth. Zig.* vrgl. auch *Chrys.*) verkündigt (s. dagegen Matth. 10, 16—18 28.), oder Christus habe früher *minus aperte et parcius* (*Beng.* vrgl. *Grot.*) und viel *allgemeiner* (*Ébrard*) geredet, jetzt aber ausdrücklicher den *principiellen* Charakter der Stellung der Welt gegen die Jünger ausgesprochen (*Tholuck*, vrgl. *Lange*), oder er habe jetzt die *Ursache* des Hasses näher angegeben (*Lampe*), oder er rede es hier als *Abschiedswort* (*Luthardt*), oder gar, es sei früher, weil die Gedanken der Jünger noch nicht dabei verweilt hätten, „für sie so gut wie nicht gesagt“ (*Hengstenb.*); sondern die Differenz liegt klar vor und ist einfach anzuerkennen (vrgl. auch *Godet*), aber daraus zu erklären, dass bei den Synoptikern allgemeinere und unbestimmtere Andeutungen der frühern Zeit in der bestimmtern und ausgeprägten Gestalt späterer Aussprüche erscheinen. Die lebendige Erinnerung des Joh. muss auch hier gegen die Synoptiker überwiegen, so dass sie sich zu dieser berichtigend verhält. — ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην) Es wäre in der Zeit meines persönlichen Zusammenseins mit euch unnöthig gewesen, da erst nach meinem Weggang eure Verfolgung (bis dahin traf ihn selbst der Welthass) anheben soll. „Weil ihr mich bei euch habt, müssen sie euch wohl mit Frieden lassen, und können euch nichts thun, sie müssen mir's zuvor gethan haben, nun aber wird es angehen“ u. s. w., *Luther.* Vrgl. *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Grot.* Noch hatten sie *keine* Verfolgung gelitten, daher auch nicht der Gedanke: „ich konnte euch trösten“

(*Lücke, de Wette* u. Aeltere) einzulegen ist. Auch die Deutung: „erst jetzt, da ich euch den Geist verheissen, kann ich so offen zu euch reden“ (*Beng., Tholuck*), entspricht den Worten nicht.

V. 5 f. *Jetzt aber* ist dieses mein μεθ' ὑμῶν εἶναι vorüber! *jetzt gehe ich hinweg zu dem, der mich gesandt hat, und* in welche Stimmung seid ihr bei diesem meinem bevorstehenden Weggang versetzt! *Keiner von euch fragt mich: wohin gehst du hinweg? sondern weil ich dieses, nämlich dass euch nach meinem Weggange solche Leiden treffen werden, zu euch geredet habe, hat die Traurigkeit euer Herz erfüllt, so dass ihr vor Betrübniß ganz stumm und für das höhere, in meinem Heimzuge zu meinem Sender liegende Interesse stumpf geworden seid.* Nach *de Wette* u. *Lücke* soll eine *Ungenauigkeit in der ganzen Darstellung* sein, welche darin beruhe, dass V. 6. nicht vor καὶ οὐδεὶς steht. Die Unrichtigkeit dieser an sich schon ganz entbehrlichen Annahme liegt darin, dass man den ersten Satz von V. 5. ergänzt: „Jetzt aber beim Abschiede konnte ich es nicht verschweigen“, womit dem sechsten Verse vorgegriffen wird. Nach *Kuinoel* u. *Olsh.* ist hinter πέμψ. με ein Punkt zu setzen und eine *Pause* anzunehmen, in welcher Jesus vergebens auf eine Frage gewartet, so dass er nachher *fragend* fortgefahren habe: „Nullusne vestrum me amplius interrogat, quo abiturus sim?“ Aber die Annahme von Pausen (Andere, auch *de Wette*, pausiren nach V. 5.) ist, wo die Correlation der Conjunctionen so genau fortschreitend ist, unbefugt. — Dass bereits 13, 36. von Petrus gefragt worden war ποῦ ὑπάγεις (vgl. die Frage des Thomas 14, 5.), steht nicht in Widerspruch mit u. St., sondern Jesus tadelt eben den Grad der Betrübniß, welchen sie *jetzt* erreicht hatten, wo *Keiner* unter ihnen das *Ziel des Scheidenden* in's Auge fasste und zu einer Frage nach näherem Aufschluss darüber kommen konnte. — ἡ λύπη) schlechthin, in abstracto: *die Traurigkeit.*

V. 7. *Gleichwohl* wie solltet ihr euch über diese λύπη erheben! Wie ist mein Hingang euer eigener Gewinn! Durch ihn wird euch ja der Paraklet als Beistand gegen die hassende Welt vermittelt werden. — ἐγώ) im Bewusstsein der persönlichen Gewähr. — ἵνα ἐγώ ἀπέλθω) ἐγώ dem Paraklet gegenüber, der an seine Stelle treten soll (14, 16.); ἵνα drückt das δεῖ *divinum* aus wie 11, 50. Ueber die Abhängigkeit der Parakletsendung vom Hingange Jesu s. z. 7, 39.

V. 8. *). Die dreifache Wirksamkeit des Paraklet gegen die Ungläubigen, Juden und Heiden. So wird er gegen den κόσμος euer *Sachwalter* sein! — ἐλέγξει) *überführen*, nämlich durch sein Zeugniß von mir 15, 26. Diese ἐλέγξις, deren Träger die Apostel in ihrem Amte sein sollten, ist die den Betreffenden *überweisende* Thätigkeit (*arguendi ratio exprobens*), welche sein Unrecht ihm aufdeckt und zu Schanden macht (3, 20. 8, 9. 46. 1. Kor. 14, 24. Tit. 1, 9. Matth. 18, 15. Luk. 3, 19. al.), und ihr Erfolg kann bei den verschiedenen Subjecten entweder Bekehrung (1. Kor. 14, 24.) oder Verstockung und Verdammung sein (Act. 24, 25. Rom. 11, 7 ff.). Nur letztere Seite aufzufassen (*Erasm.* u. V. auch *de Wette*, *Brückn.* u. bes. *Wetzel* nach den Vätern), wird nicht durch περὶ κρίσεως gerechtfertigt, da die κρίσις nicht von dem κόσμος, sondern vom Teufel gemeint ist, und steht der Johanneischen Anschauung von der Rettung der Welt durch Christus entgegen; die ungläubige (V. 9.) Welt soll der Sünde des Unglaubens geziehen werden, was dem, der nicht verstockt ist, der Weg zum Glauben (vgl. 17, 20. 21.) und somit zur Ausscheidung aus der Welt ist. Gut bezeichnet *Godet* die dreifache ἐλέγξις als den moralischen Sieg des Geistes durch die apostolische Predigt. Als erstes hervorragendes Beispiel s. d. Rede des Petr. Act. 2. mit ihrem Erfolg. — περὶ ἀμαρτίας etc.) der gegenständliche Inhalt der ἐλέγξις in drei Stücke (Themata) aus einander gelegt. S. über die einzelnen Punkte z. V. 9—11.

V. 9. Das erste Stück: *in Bezug auf Sünde* wird er sie überführen. Die nähere Bestimmung, *in wie fern* er sie περὶ ἀμαρτίας überführen werde: *so fern sie nämlich* (ὅτι gleich εἰς ἐκεῖνο ὅτι 2, 18. 9, 17. 11, 51.) *nicht glauben an mich*, was er ihnen *als Sünde* aufdecken und zum Schuldbewusstsein bringen wird: ὅτι ἀμαρτάνουσι μὴ πιστεύοντες ἔτι, *Euth. Zig.* Nach *Calvin.* (vgl. schon *Apollinar.*, *Ammon.* u. auch *Luther*) fassen *de Wette* und *Brückn.* (vgl. auch *Ebrard*) nicht von der Sündenüberführung, sofern der Unglaube der Welt ihr *als Sünde* zum Bewusstsein gebracht werde, sondern von der Sünde überhaupt („qualis in se sit hominum natura“, *Calvin*), vom Zustande unter dem Zorne Gottes, in welchem begriffen die Welt gegenüber der durch die Kraft der Wahrheit siegenden, immer mehr wachsenden Masse der Gläubigen erscheine, *weil sie nicht glaube*,

*) S. *Wetzel* üb. d. Elenchus des Parakl. Joh. 16, 8—13. in d. Zeitschrift f. Luth. Theol. 1856. p. 624 ff.

da der Glaube das Band der sündigen Welt mit Gott sei. Vrgl. *Lange*, welcher die Verwerfung Christi als die wesentliche Erscheinung aller Sünden versteht, wie auch *Wetzel* u. *Godet*, was aber den einfachen Worten nicht entspricht*). Zur ἔλεγξις der Welt περὶ ἁμαρτ., und zwar nach ihrer bekehrenden Kraft, vrgl. 1. Kor. 14, 24 f. *Tholuck* macht aus dem einfachen ἁμαρτίας die Sünden-Schuld und zwar die unvergebbare (9, 41.). — Beachte noch, dass ὅτι der Exponent nicht etwa von ἁμαρτίας, sondern von ἐλέγξει περὶ ἁμ. ist.

V. 10. Das zweite Moment: in Bezug auf Rechtbeschaffenheit, also auf das Gegentheil von ἁμαρτία. Wie aber bei ἁμαρτίας das Subject die Welt selbst ist, deren ἔλεγξις beschrieben wird, so ist das Subject von δικαιοσύνη *Christus*; daher die nähere Bestimmung: *sofern ich nämlich zu meinem Vater gehe und ihr mich nicht mehr sehet*; δικαίον γὰρ γνῶρισμα τὸ πορεύεσθαι πρὸς τὸν θεόν κ. συνεῖναι αὐτῷ, *Euth. Zig.* δικαιοσύνη, da es hiernach vermöge des Contextes nothwendig Eigenschaft Christi ist, bezeichnet dessen Schuldlosigkeit und heilige sittliche Vollkommenheit. Die Ungläubigen hielten ihn für einen ἁμαρτωλός (vrgl. 9, 24.), und tödteten ihn als solchen (18, 30.); er war aber der δίκαιος (1. Joh. 2, 1. 29. 3, 7. vrgl. Act. 3, 14. 7, 52. 1. Petr. 3, 18.), und ward als solcher durch das Zeugniß des Paraklet, vermöge dessen die Apostel die Erhebung Christi zum Vater (vrgl. Act. 2, 33 ff.) predigten, dargethan, und somit die Welt περὶ δικαιοσύνης, deren Gegentheil die Ungläubigen bei Christo annahmen und durch das σκάνδαλον seines Kreuzes bestätigt fanden, als schuldfällig überführt. So im Wesentlichen *Chrys.* u. seine Nachfolger, *Beza*, *Maldon.*, *Beng.*, *Morus*, *Tittm.* und *M.* auch *Lücke*, *Klee*, *Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Maier*, *Godet*, *Baeuml.* Da nach Analogie der übrigen Stücke *Christus* das Subject der δικαιοσύνη sein muss, so ist schon aus diesem Grunde nicht allein die Fassung von *Grot.* von der ausgleichenden *Gerechtigkeit Gottes***) und die der *Socinianer* und *Kuinoel's*; *quod jus et fas est* (Matth. 3, 15.),

*) Der Sinn wäre nämlich: in Bezug auf Sünde wird er sie überführen, dass der Unglaube das wahre Wesen der Sünde ist. Wie leicht hätte denn Jesus wirklich sagen können! etwa durch: περὶ ἁμαρτίας, ὅτι ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀπιστία. Und ein solcher Ausdruck des angenommenen Gedankens wäre ganz Johanneisch gewesen, 1. Joh. 3, 4.

**) „Deum aequum esse rectorem, ut qui me extra omnem injuriae contactum in suae majestatis consortium receperit.“ Vrgl. auch *Ewald* Jahrb. VIII. p. 199. u. *Johann. Schr.* I. p. 381.

sondern auch die von *Augustin.*, *Erasm.*, *Luther* *), *Melanth.*, *Calvin*, *Calov.*, *Jansen*, *Lampe*, *Storr*, *Hengstenb.* u. M. abzuweisen, es sei die *Gerechtigkeit des Menschen durch den Glauben* im Paulinischen Sinne gemeint **), welche auch *de Wette* (mit der Modification, dass von ihrer siegreichen Macht in der Welt die Rede sei) unpassend mit einmischt. Die Gestaltung, welche *Luthardt* der Fassung *Augustin's* u. s. w. giebt, die Stelle besage zwar nicht, dass Christus durch seinen Hingang Gerechtigkeit *erworben*, wohl aber dass er Gerechtigkeit, weil Glauben an sich als Unsichtbaren, *ermöglicht* habe, hat ebenfalls wider sich, dass nicht Christus das Subject wäre, welchem *δικαιοσύνη* zukomme, und enthält überdiess eine zu künstliche Reflexion, welche nicht einmal zutreffend ist, da der Glaube an Christum nicht durch Unsichtbarkeit desselben bedingt sein kann, wenngleich der Glaube trotz der Unsichtbarkeit Christi statt finden muss (20, 29.). Der Gedanke ist vielmehr: „Dass ich zum Vater gehe und ich dann euren Augen entrückt sein werde, wird dem Geiste bei seiner *ἐλεγξίς* der Welt zum Beweisgrund dafür dienen, dass ich *δίκαιος* bin ***).“ Dabei ist der keinesweges müssige, sondern zarte und mitleidsvolle Ausdruck *κ. οὐκέτι θεωρεῖτέ με*, als Bezeichnung der Versetzung in die unsichtbare Welt, ein Ausfluss der gefühlsinnigen *Theilnahme* Jesu an dem nahen *Trennungsschmerz der Jünger*, denen dieser Schmerz für den höhern Zweck jener *ἐλεγξίς* der Welt nicht erspart werden konnte. Eine Beziehung auf den zu erwartenden *Spott der Welt* über die Entfernung Jesu, als stelle er sich durch selbige als Betrüger dar (*Linder* in d. Stud. u. Krit.

*) „denn die Christen sollen keine andere Gerechtigkeit wissen, damit sie für Gott bestehen — —, denn diesen Gang Christi zum Vater, welcher ist nichts Anders, denn dass er unsere Sünde auf seinen Hals genommen“ u. s. w.

**) Hieher gehört auch *Ebrard*, welcher zwar den Paulinischen Sinn der *δικαιοσύνη* fern hält, aber erklärt: von der Gerechtigkeit, welche die Welt haben sollte und nicht hat, da sie den Herrn ausgestossen und genöthigt habe, zum Vater zu gehen und nur unsichtbar mit den Seinigen zu verkehren. Diese Fassung ist schon deshalb unrichtig, weil nach ihr die *ἐλεγξίς περὶ δικαιοσύνης* im Wesentlichen mit der *ἐλεγξίς περὶ ἀμαρτίας* zusammenfielen. Ueberdiess wird die *Ausstossung* Christi und dessen unsichtbarer *Verkehr* mit seiner Gemeinde *hineingelesen*.

***) Was *Wetzel* noch ausserdem in den Worten findet: dass in Christo „alle Gerechtigkeit ruht und aus ihm wieder alle Gerechtigkeit hervorgeht“, ist zwar ein richtiger dogmatischer Weiterschluss aus d. St., liegt aber nicht in den Worten selbst als deren Sinn.

1867. p. 514 ff.), liegt dem Zusammenhange fern. Unrichtig *de Wette*: man erwarte eher: z. *ὑμεῖς θεωρεῖτέ με*. Das müsste man erwarten, wenn man mit *Tholuck* von der nur in Christo zu findenden *sittlichen Reinheit* (= *ζωή*) zu erklären hätte, deren Offenbarung durch die Geistesmittheilung des Erhöheten, welcher nun statt leiblich *geistig* geschaut werde, sich vollziehe. Aber so würden alle wesentlichen Punkte zwischen den Zeilen gelesen.

V. 11. Ueberführt der Paraklet durch sein Zeugniß die Welt von ihres Unglaubens Sünde und von Christi Rechtbeschaffenheit, so kann auch die *dritte ἐλεγκτις* nicht fehlen, welche sich auf *den* beziehen muss, welcher die ungläubige Welt beherrscht und der Urfeind Christi und seines Reiches ist, auf den *Teufel*. Der ist *gerichtet*, d. i. *thatsächlich verurtheilt* dadurch, dass Christus sein Welterlösungswerk vollbracht hat, wodurch eben jeder, welcher gläubig wird, dem Regimente des Teufels entzogen ist, so dass dessen Sache in und mit der Vollziehung des Erlösungswerkes objectiv *verloren* dasteht. Vrgl. z. 12, 30 f. *Davon* wird der Paraklet die der Teufelsherrschaft anhangende Welt strafend überführen, damit sie in Erkenntniß der Sündlichkeit ihres Unglaubens (V. 9.) und der heiligen Gerechtigkeit des von ihr verworfenen Christus (V. 10.) dem Weltfürsten, über welchen bereits der Stab gebrochen ist (V. 10.) in Bussfertigkeit den Rücken kehre. So vollzieht sich durch die apostolische Predigt an dem *κόσμος* das *officium Spiritus s. elenchiticum*.

Anmerk.: Die drei Näherbestimmungen mit *ὅτι* (V. 9. 10. 11.) drücken die Verhältnisse vom Standpunkte der *Gegenwart des Sprechenden* aus. Daher V. 9. das *Praes. πιστεύουσιν* (welches man schon sehr früh — so auch *Vulg.* u. *It.* — in *ἐπίστευσαν* umsetzte); daher auch V. 10. das *Praes. ἰπάγω* und die *zweite Person θεωρεῖτε*, weil Jesus zu den *Jüngern* spricht und eben sein Scheiden von *ihnen* sein Gemüth erfüllt, welche lebendige Unmittelbarkeit *de Wette* mit Unrecht als auffallende Unzweckmässigkeit beurtheilt; daher endlich V. 11. das *Perf. ἔτεταται*, weil sich Jesus am Ende seines Werks, und somit die faktische Verurtheilung Satans schon als vollendet und fertig sieht. Vrgl. V. 33.

V. 12. Jesus bricht ab und giebt den Grund an. — *πολλά*) Vieles, was zum Ganzen der göttlichen *ἀλήθεια* gehört (V. 13.). Dass er nur *weitere Entwicklungen* (*Luther, Melanth.* u. V. auch *Lücke, de Wette*) meine, ist nicht aus 15, 15. vrgl. 14, 26. zu folgern (s. z. dd. St.). Gleich-

wohl sind die Lehrstücke selbst, die zu den πολλοῖς gehören können, obwohl sie im Allgemeinen in den Briefen und Reden der Apostel zu suchen sind, nicht völlig zu bestimmen, aber auch nicht mit *Grot.* (vgl. *Beza*) auf die „cognitio eorum, quae ad ecclesias constituendas pertinent“ (Geistigkeit des Reichs Christi, Abschaffung des Gesetzes, apostolisches Decret), zu beschränken, weil wir die Belehrungen Jesu an seine Jünger nicht vollständig kennen. Im Allgemeinen ist gewiss, dass Aufschlüsse über die weitere Entwicklung seines Werks, insonders Erkenntnisse, welche geschichtlich bezeugter Maassen erst noch besondere Offenbarung nöthig gemacht haben, wie die unmittelbare Berufung der Heiden Act. 10. und endgeschichtliche Aufschlüsse wie 1. Kor. 15, 51. Rom. 11, 25. 1. Thess. 4, 15 ff. mit dazu gehören. Die nichtapostolische Apokalypse (gegen *Hengstenb.* u. A.), desgleichen die an christliche Propheten im N. T. ergangenen ἀποκαλύψεις bleiben hier, wo es Jesus mit dem Apostelkreis zu thun hat, ausser Betracht. Richtig übrigens im Allgemeinen schon *Augustin.*: „cum Christus ipse ea tacuerit, quis nostrum dicat: illa vel illa sunt?“ Da wir aber auch den mündlichen Unterricht der Apostel nicht als vollständig in ihren Schriften (zumal unzweifelhaft Briefe verloren sind, die wenigsten Urapostel aber etwas Schriftliches hinterlassen haben) niedergelegt nachweisen können, so kann die Tradition an und für sich (*in thesi*) nicht verworfen werden, wenngleich ihre Wirklichkeit für gegebene Fälle (*in hypothesisi*) nie erwiesen werden kann, und sie also überhaupt ohne normative Geltung bleiben muss. Vrgl. z. 1. Kor. 11, 34. Im Gegensatz gegen die Tradition beschränkte *Luther* πολλά ganz contextwidrig auf die zu erduldenen Leiden. — ἔχω) ich habe bereit; 8, 6. 2. Joh. 12. 3. Joh. 13. βασιτάζειν) Was für die geistige Kraft, für Verständniss, Gemüth, Willensstärke zu schwer ist, kann sie nicht tragen. Vrgl. *Kypke* I. p. 404 f. Zur Sache: 2. Kor. 3, 2. Beachte übrigens die treffende Note *Bengel's* dass die Römischen Traditionen am wenigsten von denen, welche den Geist haben, getragen werden können. — ἄρτι) am Ende wie 13, 33.

V. 13. τὸ πν. τ. ἀλ.) S. z. 14, 17. — ὁδηγ. ὑμ. εἰς τ. ἀλ. πᾶσαν) so wird er euch Wegführer sein in die ganze Wahrheit. Vrgl. V. 23.; πᾶσαν nach seiner Stellung hinter τ. ἀλ. (s. d. krit. Anm.) gehört nicht zum Verbum, als drücke es die völlige Einführung aus (*Lücke*), sondern ist wie 5, 22., die göttliche Wahrheit nach ihrer Ganzheit, ihrem gesammten Bestande nach bezeichnend. Vrgl. 5, 22.:

τ. κρίσιν πᾶσαν, Plat. Theaet. p. 147. E. τὸν ἀριθμὸν πάντα δίχα διελάβομεν; *Krüger* §. 50, 11, 11. Sachlich nicht verschieden wäre πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν Mark. 5, 33. (*Krüger* z. Thuc. 6, 87, 1.); nur ist an u. St. die ἀλήθεια der *zunächst hervortretende Begriff*. — οὐ γὰρ etc.) Grund aus dem Ursprunge und Umfange seiner Mittheilungen. — ἀφ' ἑαυτοῦ) αὐτοκέλευστος, ἀνήκοος, *Nonn.* Diese negative Bestimmung ist zwar die Verneinung von etwas menschlicher Weise Gedachtem, welches gar nicht statt finden *kann* („spiritus enim, qui a semet ipso loquitur, non spiritus veritatis, sed spiritus est mendacii“, *Rupert.*, vrgl. schon Ignat. ad Eph. interpol. 9.), dient aber zur vollständigen Darstellung der Einheit des Lehrens des Geistes mit dem des Herrn *). Vrgl. 5, 19. — ὅσα ἂν ἀκούσῃ) *alles, was er irgend gehört haben wird* von Gott, so dass er euch nichts von dem göttlich von ihm Vernommenen vorenthalten wird **). Der Geist vernimmt aber von Gott nicht äusserlich als von Gott getrenntes Subject, sondern (vrgl. 1. Kor. 2, 11.) durch eine *interna acceptio*; denn er ist in Gott und geht von ihm aus 15, 26. Dass das Hören von *Gott*, nicht von *Christo* (*Olsh.*, *Kling*, *B. Crus.*; *Luthardt*, *Hengstenb.*, *Godet*: von Beiden) gemeint sei, ist schon wegen des *absoluten* ἀκούσῃ anzunehmen, und durch V. 15. gewiss. Ueber das ἀκούσῃ selbst vrgl. auch *Luther*: „der Glaube muss allhie über alle Creaturen hinfahren und nicht haften mit Gedanken an leiblichem Predigen zu hören, sondern ein *wesentlich* Predigen, Wort und Hören fassen.“ — τὰ ἐρχόμενα) so dass ihr durch die ἀποκάλυψις des Geistes auch das *Zukünftige* (ἀ δ' ἐρχόμενα μοῖρα, Soph. Trach. 846.), dessen Erkenntniss zur ganzen ἀλήθεια gehört (insonders die eschatologischen Entwicklungen), erfahren werdet. Vrgl. Jes. 41, 22 f. 44, 7. 45, 11.: τὰ ἐπερχόμενα. Uebrigens gehört auch τὰ ἐρχόμενα zu dem mit ὅσα ἂν ἀκούσῃ Bezeichneten und verhält sich dazu wie Species zum Genus, so dass καί vom Allgemeinen noch etwas Besonderes *hervorhebt*.

V. 14 f. Für *mich*, zu *meiner* Verherrlichung (ἐμέ mit

*) „Also setzt er dem heil. Geist selbst ein Ziel und Maass seiner Predigt, dass er nichts Neues noch Anders soll predigen, denn was Christus und sein Wort ist, auf dass wir ein gewiss Wahrzeichen und Prüfstein haben, die falschen Geister zu urtheilen“, *Luther*.

**) Wenn *Godet* z. V. 13. sagt: „La parole 14, 26. renfermait la formule de l'inspiration de nos évangiles; le V. 13. donne celle de l'inspiration des épîtres et de l'apocalypse“, so ist einfach hinzuzusetzen: „sofern und so weit diese Schriften wirklich *apostolische* sind“

Nachdruck) wird der Paraklet, wie V. 13. gesagt ist, wirken, zur Förderung *meiner* δόξα bei den Menschen, da er nichts Anderes, als was *mein* ist, euch verkünden wird, der Identität der Substanz nach *meine* Wahrheit, deren Inhaber und Verfüger *ich* bin *). Mit Recht bezeichne ich die göttliche Wahrheit, die er verkünden wird, als *mein* Eigenthum, da Alles was der *Vater* hat, d. i. nach dem Contexte *der gesammte Wahrheitsbesitz des Vaters* (Kol. 2, 3.), *mir* zu eigen gehört, als dem Sohne, der in intuitiver Gemeinschaft des Vaters gewesen (1, 18.), vom Vater ausgegangen (8, 42.), geheiligt (10, 36.) und gesandt ist zur Vollbringung seines Werks, dazu auch beständig im Vater lebt und webt und der Vater in ihm. Vrgl. 17, 10. Treffend *Calvin* gegen die *ontologische* Fassung: „de *injuncto sibi erga nos officio*“ rede Christus. Beachte noch das nachdrückliche allumfassende πάντα ὅσα etc. als Obersatz des Schlusses vom Allgemeinen auf das Besondere, daher um so weniger mit *Grot.* u. *Hengstenb.* V. 14. blos auf die Verkündigung des *Zukünftigen* zu beziehen ist. — λαμβάνει) als ständiges Verhältniss gedacht.

V. 16. *Bald*, nach kurzer Trennung, wird diese Ankunft des Paraklet, und in ihr unsere geistige Wiedervereinigung eintreten. Vrgl. 14. 19. — κ. ὁψεσθέ με) wie 14, 18. 19. nicht auf die *Auferstehung* (wie noch *Lange*, *Ebrard*, *Hengstenb.*, *Ewald*, *Weiss* wollen, trotz V. 23. vrgl. mit Act. 1, 5. 6.), noch auf die *Parusie* **), sondern auf das *geistige* Schauen Christi in der Wirksamkeit des Paraklet, die sie erfahren, und zwar ohne Doppelsinn zu beziehen. S. z. 14, 18. — Wäre ὅτι ὑπάγω πρὸς τ. πατ. ächt (aber s. d. krit. Anm.), so würde es die Verheissung ὁψεσθέ με begründen, da von dem Hingange zum Vater das hier gemeinte Wiedersehen *bedingt* ist (V. 7.).

V. 17 f. Jesus macht eine Pause; Einige seiner Jünger (ἐκ τ. μαθ. αὐτ. sc. τινές wie 7, 40.) äussern (leise) gegen einander, wie räthselhaft ihnen diese Rede V. 16. sei.

*) Jeder Anspruch, dass etwas zu demjenigen gehöre, was Christus τὰ ἑαυτοῦ nennt, muss nothwendig nach der Analogia fidei aus seinem und seiner Jünger aufbehaltenen Wort bemessen werden, daher u. St. ebenfalls wie V. 13. alles vermeintliche Recht der Fanatiker ausschliesst.

**) Das dieser Fassung entschieden widerstrebende, weil zum ersten μικρόν ganz unverhältnissmässige πάλιν μικρόν bestimmt *Luthardt* zu der Annahme, die Wiederkunft Christi werde hier den Jüngern so verheissen, dass sie in der vorübergehenden Wiederkehr des *Auferstandenen* ein Unterpand der zukünftigen *Parusie* sehen sollten. Aber davon sagt ja Jesus weder hier noch im Folgenden etwas.

Sie bezeichnen demnach (V. 18.) das gesagte *μικρόν* als die Pointe der Unverständlichkeit: „was soll *dieses sein*, was er mit dem *μικρόν* meint?“ Beachte das nachdrücklich vorangestellte *τοῦτο*, so wie den zurückweisenden Artikel vor *μικρόν*. — καὶ ὅτι ὑπάγω πρ. τ. πατ.) ὅτι ist recitativ. Da die Worte in V. 16. unächt sind, so ist anzunehmen, dass die Jünger das, was Jesus V. 10. gesprochen hat, mit diesen Räthselworten V. 16. in Verbindung setzen, und den *dort* beim Nichtmehrsehen geäußerten Punkt: ὑπάγω πρ. τ. πατ. hier mit hinzunehmen, um Erläuterung darüber zu empfangen, wohl fühlend, dass diese Erläuterung nothwendig zur Aufhellung des vorliegenden dunkeln Wortes dienen müsse.

V. 19. Jesus merkt, was sie fragen wollen (vrgl. 6, 61.), und nimmt ihnen (herzenskundig, 2, 25.; s. hernach V. 30.) das Fragen ab, *den* Punkt aber, welchen sie aus seiner frühern Rede mit hereingebracht hatten (ὑπάγω πρ. τ. π.), zwar nicht hinweglassend, aber zum feierlichen Abschluss seiner Belehrung V. 28. aufhebend.

V. 20—22. Er giebt keine Sinnerörterung, sondern schildert den *Wechsel von Schmerz und Freude*, welchen das Nichtsehen und Wiedersehen mit sich führen werde. So konnten sie mit der rechten *Fassung* und *Hoffnung* der nahen Entwicklung entgegengehen. — κλαύσετε κ. θρηνηήσ. ὑμεῖς) ὑμεῖς mit besonderem Nachdrucke an's Ende und unmittelbar vor εἰ δὲ κόσμ. gerückt. Das Jammern u. Wehklagen, dieses laute Ausbrechen der λύπη der Jünger über den Tod Jesu (nicht: „um die dem Tode preisgegebene Gemeinde Christi“, Luthardt), wird durch den Contrast der Freude der Welt noch tragischer. — εἰς χαρὰν γενήσεται) wird zu Freude werden, nämlich beim Eintreten jenes ὁψεσθέ με. — V. 21. ἡ γυνή) das Weib; der Artikel ist generisch, vrgl. ὁ δοῦλος 15, 15. — ὅταν τίξεῖ) wenn sie zu gebären im Begriffe ist. — ἡ ὥρα αὐτῆς) ihre Drangsalsstunde, ὥρα βαρυδίνου, Nonn. Vrgl. nachher τῆς θλίψεως, welches die Bedrängniss während des Geburtshergangs bezeichnet. — ἄνθρωπος) ein Mensch. Darin liegt ein Selbstgefühl der Mutterfreude. — εἰς τὸν κόσμ.) geboren und somit gekommen in die Welt (1, 9. 18, 37.). Einer Berufung auf das Rabbinische מְבִיחָהּ אֶת־בְּרִייתָהּ bedarf es nicht. — Das Bild des gebährenden Weibes zur Darstellung des Schmerzes, der zur Freude ausschlägt, ist auch im A. T. gangbar (Jes. 21, 3. 26, 17. 66, 7. Hos. 13, 13. Mich. 4, 9 f.). Die Bedeutung an u. St. giebt Jesus selbst V. 22.

bestimmt und klar, und darüber hinaus ist nicht auszulegen. Darnach ist *lediglich* der Schmerz und die Freude der *Jünger* das Abgebildete, nicht auch der Durchgang Christi durch Tod zum Leben (*Brückn.*) als die Geburt der neuen Gemeinschaft für die Jünger u. dergl. Viel willkürliche Deuterei bei *Chrys.*, *Apollinar.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.* u. M. auch *Olsh.*, nach welchem der *Tod Christi* als *schmerzvoller Geburtsact der Menschheit* erscheinen soll, aus dem der Gottmensch zur ewigen Freude des Ganzen verherrlicht hervorgehe; selbst bei *de Wette*: der lebendige Christus sei subjectiv ein Kind der geistigen Productivität der Jünger. Aehnlich *Tholuck*, auch *Lange* nach seiner Erklärung von Christi *Auferstehung*, diese als das Mitgeborensein der neuen Menschheit aus dem Geburtsschmerze der Theokratie auffassend; vgl. *Ebrard*, welcher die Auferstehung des Herrn als die Geburt der Gemeinde, die aus seinem himmlischen Leben gezeugt und gesäugt werde, abgebildet findet. Da ferner nicht von der *Parusie* die Rede ist und die *ὑμεῖς* V. 22. die *Jünger* sind, so darf man auch nicht mit *Luthardt* vom *Uebergang der Gemeinde in den Zustand der Verklärung* bei der Zukunft Christi (Apoc. 21, 4.) auslegen, so dass die Gemeinde als „in Todeswehen den neuen Stand der Dinge herausgebärend“ zu denken sei. — V. 22. Nach berichtigter Lesart (s. d. krit. Anm.): *Auch ihr werdet also* (dieser *παροίμια* entsprechend) *jetzt zwar* (über meinen Tod, welcher unmittelbar bevorsteht) *Traurigkeit haben; wieder aber werde ich euch sehen* u. s. w. Dass hier Christus nicht wieder *ἔψευθέ με* wie V. 19. sagt, ist nur Wechsel correlater Bezeichnung der nämlichen Thatsache (Künstelei bei *Godet*), welche, V. 19. u. 22. nach ihren beiden Seiten ausgedrückt, durch V. 23. u. 25. augenfällig weder als die *Parusie* *) noch als die Wiederkunft durch die *Auferstehung* oder mit dieser wenigstens anhebend (s. z. 14, 18.), sondern als die *Mittheilung des Paraklet* bezeichnet wird. Der erhöhte Christus, im heil. Geiste zu ihnen zurückkehrend, *sieht sie wieder*.

*) Bei der Deutung auf die *Parusie* wird man zu der Annahme getrieben, dass mit *ἀπὸν, ἀπὸν λέγω* etc. ein neuer Redetheil beginne, welcher auf die *Zwischenzeit* bis zur *Parusie* gehe. S. bes. *Luthardt* u. *Lechler* p. 225. Dem steht ja schon das V. 26. feierlich auf V. 23. zurückweisende wiederholte *ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμέρᾳ* entschieden entgegen. Und jene Annahme ist an und für sich ganz willkürlich. Vgl. das *ἀπὸν* etc. V. 20. Bei der Deutung auf die *Auferstehung* sieht sich *Ebrard* genöthigt, dem *οὐκ ἐγώ το. οὐδὲν* die Beschränkung zu geben: *in dem Sinne*, wie V. 19. Rein eingetragен.

— αἴρει) vergegenwärtigt das gewisse Zukünftige. Klimax der Darstellung. *Unentreissbar* ist dann eure Freude ob der erneuten Gemeinschaft wie diese selbst (Matth. 28, 20.).

V. 23 f. Glückliche Folge dieser geistigen Wiederverbindung in Bezug auf der Jünger amtliches Verhältniss: *Erleuchtung — Gebetsgewährung*. — ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμ.) an dem Tage, da ich euch (geistig) wiedersehen werde, nicht: „wenn die Jünger den lebendigen Christus geistig in sich werden geboren haben“ (*dē Wette*); nicht: an dem mit dem Ostertage in ihren Seelen beginnenden endlosen Tage (*Lange*), worauf wesentlich auch *Ebrard* u. *Hengstenb.* hinauskommen, vrgl. *Brückn.* — ἐμὲ οὐκ ἔρωτ. οὐδέν) weil nämlich die Erleuchtung durch den *Paraklet* eine so hohe Genüge göttlicher Erkenntniss euch gewähren wird, dass ihr *mich* (beachte das nachdrückliche ἐμὲ) um irgend etwas zu befragen (wie bisher so oft und noch eben V. 19.) kein Bedürfniss haben würdet. Die Rede des Petrus Act. 2, 14 ff. ist ein lebendiges Zeugnis dieser hier verheissenen an die Stelle des Verständnissmangels getretenen göttlichen Gewissheit *). Unrichtig *Chrys.*, *Grot.* u. M. auch *Weizsäcker* und *Weiss*: ἔρωτ. sei bitten. Vrgl. V. 19. 30. — ἀμὴν ἀμὴν etc.) Das weitere zu verheissende Gut wird im Bewusstsein seiner grossen Wichtigkeit mit nachdrücklicher Versicherung eingeleitet. — Bei der Lesart δώσει ἑμὶν ἐν τῇ ὀνόμ. μου (s. d. krit. Anm.) ist zu erklären: er wird's euch geben *vermöge meines Namens*, kraft desselben als *Bestimmungsgrundes* (*Winer* p. 362.), weil ihr dann nicht anders als in meinem Namen gebeten habet (s. z. 14, 13.). Die Fassung: *an meiner Statt* (*Weiss*) ergiebt eine paradoxe Vorstellung und hat V. 24. gegen sich. — ἕως ἄρτι etc.) weil euch nämlich die höhere Erleuchtung abging, welche dazu gehört, und welche euch erst der *Paraklet* nach meinem Hingange vermitteln wird. Es fehlt euch bis jetzt die geistige Reife und Mündigkeit zu solchem Bitten, als der höchsten Stufe des erhörlichen Gebets. Dieser Grund ergiebt sich textmässig aus der Wechselbeziehung von ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμέρᾳ und ἕως ἄρτι, unter Beachtung dessen, dass durch ἐμὲ οὐκ ἔρωτ. οὐδέν eben die göttliche Klarheit und Gewissheit ausgesagt ist, die ihnen ἕως ἄρτι noch mangelt. Darum ist nicht der Grund dahin zu bestimmen, dass Christus noch nicht verklärt (*Luthardt*) und also auch den Jüngern noch nicht geworden sei, was

*) Enthusiastisches Missverständniss *Scholten's*: dieser Spruch stürze das ganze protestantische Schriftprincip um.

er werden sollte (*Hofm.* Schriftbew. II. 2. p. 358., vrgl. *Hengstenb.*). — ἵνα) göttlich geordneter Zweck des λήψε-σθε. — ἡ χάρις ὑμ.) V. 22. Sie soll *erfüllt*, d. i. vollständig sein, dass nichts daran fehle. Vrgl. 15, 11. So *vollendet* sich also nach dem Geistesempfang an den Jüngern durch Gewährung ihrer Gebete das trostreiche Bild der Gebährerin in ihrer Freude nach überstandenen Schmerze. Auch *Luthardt* verlegt V. 23. 24. in die Zeit *vor* der letzten Zukunft; aber hierzu genöthiget, hätte er eben V. 16 ff. *nicht* auf die Parusie beziehen sollen.

V25. Ταῦτα) nämlich wornach die Jünger V. 17 f. gefragt, und was er selbst V. 20 ff. weiter ausgeführt hatte, also das vom Weggang und Wiedersehen und deren Umständen und Folgen Geredete. Er hat dies in uneigentlichen, allegorischen Ausdrücken (ἐν παροιμ., vrgl. z. 10, 6. und zum generischen Plur. Mark. 12, 1.) ihrer Fassungskraft gemäss geredet; aber wenn die Stunde der Erfüllung der Parakletverheissung gekommen sein wird, so wird er dann, und zwar durch den Paraklet, nicht mehr in solchen sinnlichen Verhüllungen zu ihnen reden, sondern unumwunden und geradezu, frank und frei (παρρησια, adverbialer Dativ. instrum. wie 11, 14.) vom Vater ihnen Kunde geben. Gegen *Luthardt*, welcher ταῦτα auf alles vorher Gesprochene mit Einschluss der Weinstocksrede bezieht (vrgl. auch *Godet*), entscheidet schon 16, 1., und dass vor V. 19. die *Jünger* geredet haben.

V. 26 f. Ἐν ἑκ τ. ἡμ. ἐν τῷ ὄν. μ. αἰτήσ.) weil durch den Paraklet erleuchtet. Vrgl. V. 24. Treffend *Beng.*: „Cognitio parit orationem“, und zwar das erhörliche Bitten im Namen Jesu *). — καὶ οὐ λέγω etc.) *und ich sage nicht* u. s. w.; ich würde damit etwas für jene kommende Zeit Entbehrliches verheissen. Denn meinerseits (ἐγώ) wird es dann einer Fürbitte für euch um Erhörung dieser eurer Gebete gar nicht bedürfen, weil es nämlich eben Gebete *in meinem Namen* sind (s. z. 14, 14.). Den entgegengesetzten Sinn bringen *Aret.*, *Grot.*, *Wolf*, *Rosenm.*, *Kuinoel* heraus: οὐ λέγω ὑμ. sei: *ich will gar nicht erwähnen*, so dass also das Fürbitten als sich von selbst verstehend bezeichnet werde. Dagegen entscheidet das folgende αὐτὸς γὰρ etc. Ein Widerspruch mit 14, 16. 17, 9.

*) „Denn du kommst nicht auf dein eigen Namen, Werk oder Verdienst, sondern darauf, dass dir durch den heil. Geist verkündigt wird, was Gottes Wille und Befehl ist, den er durch Christum ausgerichtet“, *Luther*.

aber findet nicht statt, da an diesen Stellen das Fürbitten Christi der Zeit *vor* Mittheilung des Paraklet angehört. — *αὐτός*) *ipse*, aus eigenem göttlichen Liebestrieb, ohne dass es meiner fürbittenden Vermittelung dazu bedürfte. — *φιλεῖ*) „*amat vos*, adeoque vos exaudit“, *Beng.* Das Praes. bezeichnet die vergegenwärtigte Zukunft. Sie haben dann das *πνεῦμα υἰοθεσίας* Rom. 8, 15. Gal. 4, 6.; womit aber die 1. Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25. Rom. 8, 34. gemeinte Vertretung Seitens des erhöhten Jesus nicht ausgeschlossen ist. Dieser Vertretung bedarf es nicht zur Erhörung des Gebets, wenn es vermöge des Geistes im Namen Jesu geschieht, wohl aber überhaupt zur fortdauernden Wirksamkeit der Versöhnung für die Gläubigen. — Grund jenes *αὐτός* — *φιλεῖ ὑμᾶς* ist: *ὅτι ὑμεῖς* etc.; „denn er will sich nicht also aus dem Mittel thun, dass sie sollten ohne und ausser ihm beten“, *Luther.* Beachte *ὑμεῖς ἐμέ*: weil *ihr* es seid, die *mich* geliebt haben. *πεφιλ.* ist *vorangestellt* als Correlat von *φιλεῖ*; und logisch richtig, da der Glaube in dieser entwickelten Bestimmtheit (*ὅτι — ἐξηλθον*) bei den Jüngern nur allmählig in ihrem Liebesbunde mit Christus durch die Uebung und Erfahrung dieser Liebe sich fortschreitend entfalten konnte. Ueber die *Perfecta*, als die Praesentia der vollendeten Handlung, sagt *Beng.* richtig: „*amore et fide prehensum habetis.*“ Unrichtig erklärt sie *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 543. vom Standpunkte der Parusie, von welchem auf das zum Abschluss geführte Lieben zurückgesehen werde. Die ganze Verheissung hat mit der Parusie nichts zu thun; s. z. V. 16. 22. 14, 18. — *ἐξηλθον*) s. z. 8, 42.

V. 28. Mit *ἐξηλθον* feierlich und unter noch näherer Bestimmtheit durch *ἐκ τοῦ πατρός* wieder anhebende Bestätigung dieses Grundinhaltes des Glaubens, und Hinzufügung der Rückkehr zum Vater, — somit Abschluss mit dem nämlichen, jetzt jedoch durch die erläuternden Zwischenglieder dem Verständniss der Jünger näher gebrachten Gedanken, von welchem die ganze Verhandlung V. 16 f. anhub. Ein einfach grosses Summarium seines ganzen persönlichen Lebens.

V. 29 f. Die Jünger, angeregt, ja überrascht (*ἰδε*) durch die Klarheit des letzten grossartigen Ausspruchs, finden jetzt die V. 20—28. erhaltenen Belehrungen ihrem Verständnisse so aufgethan und damit die Räthselhaftigkeit von V. 16 f. so erledigt, dass sie urtheilen, schon *jetzt*, in dieser eben erteilten Belehrung, rede er so offen und klar, so ganz ohne allegorische Verhüllung, dass er ihnen dasje-

nige, womit er sie V. 25. auf eine *künftige* Stunde angewiesen habe, schon *gegenwärtig* leiste (nicht blos ein *Vorspiel* davon, wie *Hengstenb.* mildernd einlegt). Da er aber mit dieser Belehrung V. 20—28. den *Fragen*, die sie nach V. 16 f. auf dem Herzen hatten, zuvorgekommen war (V. 19.), so sind sie auch in dieser Beziehung so überrascht, dass sie zugleich die Gewissheit fühlen, er wisse Alles und brauche nicht erst gefragt zu werden, da er ungefragt beantworte, worüber man Aufschluss begehre, daher das mit *ἐν ἐκείνῃ* bis *οὐδὲν* V. 23. von ihm verheissene *Zukünftige* ebenfalls bereits *gegenwärtig* wegen seines unbeschränkten Wissens statt finden könne. „Exultant ergo ante tempus perinde acsi quis nummo uno aureo divitem se putaret“ (*Calvin*); aber so unvollkommen auch ihr Verständniss noch gewesen, es war ihnen hinreichend, einen tiefen und lebhaften Eindruck davon zu erfahren und bis zu dem entschiedenen Glaubensbekenntniss *ἐν τούτῳ πιστεύομεν* etc. zu äussern. Uebertreibend *Augustin.*: „Illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem se non intelligere intelligant. Parvuli enim erant.“ Sehr willkürlich hat *Schweizer* V. 30. für unächt erklärt, *Lange* aber behauptet, die Jünger hätten einen Lichtstrahl des Geistes, welchen sie jetzt empfangen, für den Anfang einer ununterbrochenen Geistesfeier gehalten. Diess ist am wenigsten durch *ἐν τούτῳ* etc. zu begründen. — V. 29. *νῦν*) *jetzt*, was du erst als *künftig* verheissen hast, V. 25. — V. 30. *νῦν*) was wir nach deiner Aeusserung V. 23. erst *künftig* gewahr werden sollen. Die augenfällige, in den gebrauchten Worten selbst gegebene Rückbeziehung von V. 29. auf V. 25. und von V. 30. auf V. 23. ist weder zu verdecken noch in Abrede zu nehmen. — *ἵνα*) wie 2, 25. — *ἐν τούτῳ*) *propter hoc*. Act. 24, 16. Vrgl. *ἐν ᾧ quoniam* (*Fritzsche* ad Rom. II. p. 93.). *ἐν* bezeichnet das ursächliche Beruhen in (*Bernhardy* p. 211.). Nicht jetzt erst tritt ihr Glaube ein, dass (*ὅτι*) Christus von Gott ausgegangen (s. V. 27.), und nicht erst aus *dem* Grunde glauben sie's, weil er Alles wisse; sondern für ihren *vorhandenen* Glauben an die göttliche Herkunft Christi bekennen sie einen neuen und besondern *Gewissheitsgrund* in dem, was sie V. 30. gesagt, gefunden zu haben, vrgl. z. 2, 11. Unrichtig *Lange*: *ὅτι* heisse *weil*; „darin wurzelt unser Glaube, *weil* du“ u. s. w. Der Ausgang Christi aus seinem vormenschlichen Sein bei Gott war ja nicht der *Glaubensgrund* (der waren seine Worte und Werke 14, 10 f. 10, 38.), sondern der grosse *Glaubensinhalt* (V. 27. 17, 8. 20, 31.). Vrgl. 1. Joh. 4, 2 f. 2. Joh. 7. Nach *Ewald* soll

ἐν τούτῳ besagen, *woran* sie glauben, nämlich daran, *dass* (ὅτι) u. s. w. Aber Joh. bezeichnet den Gegenstand des Glaubens nie durch ἐν (Mark. 1, 15.); er würde etwa τοῦτο πιστ. (11, 26.) geschrieben haben.

V. 31 f. Da ἄρτι den Nachdruck haben muss, und da Jesus den *jetzigen* Glauben der Jünger nicht bezweifeln *) konnte und wollte, so ist ἄρτι πιστ. nicht mit *Euth. Zig., Calvin, Wetst.* u. M. auch *Kuinoel, Olsh., de Wette, B. Crus., Tisch., Hengstenb., Ewald* fragend zu fassen (nach Analogie von 1, 51. 13, 38. 20, 29.), sondern *zugestehend*: „Jetzt, jetzt eben glaubet ihr, aber wie bald werdet ihr wankend werden!“ οἱ λέγοντες πιστεύειν φεύξεσθε μικρὸν ὕστερον, κινήσεως ὑμῶν ἐπὶ τοῦ φόβου τῆς πίστεως, *Apollinar.* Der Glaube selbst schwand nicht (daher kein Widerspruch mit V. 27., vrgl. Luk. 22, 32.), aber er bestand die Probe der Selbstverleugnung und des Heroismus nicht. Diess musste erst in der Schule der Anfechtung und Erfahrung kommen. — καὶ ἐλήλυθεν) so unmittelbar nahe ist sie! — ἵνα) s. z. V. 2. — εἰς τὰ ἴδια) *in sein Eigenes*, d. i. seine eigene Aufenthaltsstätte (19, 27. Plat. Pol. 8. p. 543. B.). Gegensatz der κοινωνία, welche so gesprengt wird; ἀπόσσυτος ἄλλος ἀπ' ἄλλου, *Nonnus.* Vrgl. Plat. Gorg. p. 502. E.: ἐνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν ὀλιγωροῦντες τοῦ κοινοῦ. Zur Vorhersagung selbst vrgl. Matth. 26, 31. und zur Erfüllung 26, 56. — καί) das nachdrückliche *und* — —, welches (mit einer Pause zu denken) unerwartet das Gegentheil einführt. S. z. 7, 28. — οὐκ εἰμι μόνος etc.) das ruhige, klare, über alle menschliche Verlassenheit erhabene Selbstbewusstsein des väterlichen Schutzes. Vrgl. 8, 29. Das *momentane* Gefühl, welches Matth. 27, 46. eintritt, streitet damit nicht.

V. 33. „Das ist die Letzte gegeben und in die Hand geschlagen zu guter Nacht. Er beschleusst aber sehr gewaltiglich mit dem, darum er die ganze Predigt gethan hat“, *Luther.* — ταῦτα) am Schlusse der ganzen seit 14, 31. wieder angehobenen Reden auf Kap. 15. 16. zurückweisend. — ἐν ἐμοὶ εἰρήνην — ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν)

*) „Er will sie nicht strafen noch für den Kopf stossen, als die noch schwach und unverständlich sind, sondern antwortet ihnen aufs allerfreundlichst, als sollt er sagen: ihr seid gute fromme Kinder, lasset euch wohl dünken, ihr versteht's und gläubet's, und ist ja wahr, dass ihr jetzt gläubet, wie sie ja von Herzen bekennen, dass er von Gott ausgegangen (welches ist je der rechte Glaube), aber ihr wisset nicht, wie es gehen wird und wie euer Glaube so schwach ist“ u. s. w., *Luther.*

genaue Correlate: *in mir* (lebend und webend), d. i. in der Lebensgemeinschaft mit mir: *Friede*, Seelenruhe, Herzensfriede (vgl. 14, 27.); *in der Welt*, d. i. unter den Ungläubigen verkehrend; *Bedrängniss* (16, 21. u. s. 15, 18 ff.). — ἐγὰ) Treffend *Luther*: „er spricht nicht: seid getrost, *ihr* habt die Welt überwunden, sondern das ist euer Trost, dass *Ich*, *Ich* die Welt überwunden habe; *mein* Sieg ist euer Heil.“ Und auf *diesem* Sieger ruht die Unvergänglichkeit der Kirche. — νενίχ. τ. κίσμ.) Das Perf. setzt den unmittelbar bevorstehenden, durch sein Verherrlichtwerden mittelst des Todes davonzutragenden Sieg als schon vollendet. Prolepsis des sichern Ueberwinders an der Gränze seines Werks. Vgl. 12, 31. 13, 31. Hat *Er* aber die antimesianische Macht der Welt überwunden, wie könnten die *Seinigen* trotz aller θλίψις muthlos werden, als werde er sein durch sie fortzusetzendes Werk preis geben und seinen Sieg fallen lassen? Vgl. vielmehr 1. Joh. 5, 4 f. 4, 4. Darum θαρσεῖτε. Ein lebendiger Kommentar dieses θαρσεῖν ist besonders *Paulus*. S. z. B. Rom. 8, 37. 2. Kor. 2, 14. 4, 7 ff. 6, 4 ff. 12, 9., sein Reden vor Felix u. Festus u. s. w. Vgl. *Luther's* triumphirende Auslegung.

Kap. XVII.

V. 1. ἐπῆρε) B. C* D. L. X. Sin. Minusk. Or. Cyr.: ἐπάρας ohne das folgende καί. So *Lachm*, *Tisch*. Häufige stylistische Besserung. Eben so ist die Lesart τελειώσας V. 4. statt ἐτελείωσα zu beurtheilen. — ἵνα καί) καί ist durch entscheidende Zeugen verurtheilt. — V. 3. γνώσκωσι) *Tisch*: γινώσκουσιν, nach A. D. G. L. Y. A. A. Schreibfehler, statt dessen *Lachm*. nach B. C. E. Sin. etc. mit Recht den Conjunct. beibehalten hat. — V. 4. Zwischen den Formen δέδωκα und ἔδωκα schwanken die Codd. in diesem Kap. vielfach. — V. 7. ἐστίν) *Tisch*: εἰσίν, nach überwieg. Zeugen. Die Rec. ist bessernd. — V. 11. Statt ᾧ hat *Elz*. οὓς, gegen entscheidende Zeugen. Auch die zu schwach beglaubigte Lesart ὃ (D.* U. X.), welche eine Auflösung der Attraction ist, zeugt mit für ᾧ. — V. 12. ἐν τῷ κόσμῳ) nach αὐτῶν fehlt bei überwieg. Zeugen; getilgt von *Lachm*, und *Tisch*. Zusatz nach V. 11. — Statt οὓς hat *Tisch*. ᾧ nach B. C* L. Mechanische Wiederholung aus V. 11. — V. 16. Die Stellung von οὐκ εἰμι nach ἐγώ (*Lachm*., *Tisch*.) ist entschieden bezeugt. V. 17. Nach ἀληθεῖα haben die Edd. ausser *Lachm*. σου, welches auf das entscheidende Zeugniß von

A. B. C.* D. L. 1. Vulg. It. Goth. Sahid. Cyr. Did. Ambr. Aug. zu tilgen ist. Exegetische Näherbestimmung nach dem Folgenden. Treffend *Beng. Appar.*: „persaepe dicitur *veritas* apud Joh. — —, nunquam additur *Dei*.“ — V. 19. Die Stellung *ὧσιν καὶ αὐτοί* (*Lachm.*, *Tisch.*) ist entschieden beglaubiget. — V. 20. Statt *πιστευόντων* hat *Elz.* *πιστευσόντων*. Gegen entscheidende Zeugen. — V. 21. *ἐν ἡμῖν ἐν ὧσιν*) *Blos* *ἐν ἡμῖν ὧσιν* haben B. C.* D. Codd. It. Sahid. Arm. Ath. Hil. Vig., *Tisch.* Eingeklammert hat *ἐν* *Lachm.* Diess *ἐν* ist glossematischer Zusatz. — V. 23. *καὶ ἵνα*) *Blos* *ἵνα* haben B. C. D. L. X. Minusk. Verss. Väter. Mit Recht ist *καί* getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.* Ungehörig zur Verbindung eingeschoben, ohne Beachtung der Structur von V. 21. — V. 24. *οὕς*) B. D. Sin. Copt. Goth. Vulg. ms.: *ὅ*. So *Tisch.* Bei der erheblichen Bezeugung, und da *οὕς* sehr leicht als Besserung sich darbot, ist *ὅ* für ursprünglich zu halten. Vrgl. z. V. 11.

V. 1 f. *). Die Abschiedsreden an die Jünger sind, und zwar mit dem siegesgewissen Worte *ἐγὼ νενίχ. τ. κόσμ.*, beendigt. Nun aber, ehe Jesus hinaustritt in die verhängnissvolle Nacht, drängt ihn seine Gemeinschaft mit dem Vater im scheidenden Hinblicke auf seine zum Aufbruch (14, 31.) dastehenden Jünger und auf die ganze Zukunft seines jetzt für die Erde zu vollendenden Werks zum Gebete. Er betet laut (V. 13.) und lange, für sich (V. 1—5.), für seine Jünger (V. 6—19.) und für seine späteren Gläubigen (V. 20 ff.), mit aller Tiefe, Innigkeit, Klarheit und Ruhe des sittlichen Bedürfnisses und der kindlichen Hingabe des Vollenders. Weil er mit diesem Gebete zum hohepriesterlichen Acte des sühnenden Selbstopfers sich bereitet (s. bes. V. 19.), heisst es mit Recht die *precatio summi sacerdotis* (*Chytraeus*), welche Benennung willkürlich von *Hengstenb.* aus dem Aaronischen Segen (Lev. 9, 22. Num. 6, 22 ff.) erklärt wird. Treffend *Luther*: „auf dass er sein Amt als unser einiger Hohepriester gar ausrichtete.“ — *ταῦτα ἐλάλησεν — καὶ — καί*) nicht Nachlässigkeit des Styls (*de Wette*), sondern feierliche Umständlichkeit. — *εἰς τ. οὐρ.*) dient nicht zur Bestätigung dessen, dass Jesus im Freien geredet habe (s. z. 14, 31.; so *Rupert.*, *Grot.*,

*) *Luther's* Auslegung von Kap. 17. ist aus d. J. 1534.

Ebrard, Hengstenb. u. V.), bedarf auch nicht der Vermittelung (Gerhard), dass durch die Fenster des Zimmers der Himmel dem Blicke zugänglich gewesen, sondern das Auge des Betenden hebt sich *überall* gen Himmel. Vrgl. Act. 7, 55. — ἡ ὥρα) die Stunde κατ' ἐξοχήν, d. i. die Stunde meines Todes als des Uebergangs zu dir, 13, 1. 12, 23. — δόξασον — δοξάσῃ) Ersteres durch die *Erhebung in die himmlische Glorie* (vrgl. V. 5.), Letzteres durch die *Offenbarung der Herrlichkeit Gottes*, sofern nämlich an die himmlische Verklärung und Wirksamkeit Christi der Sieg des Evangel. in der Welt und die ganze Fortführung und Vollendung des göttlichen Erlösungswerks geknüpft war. δόξασον auf die irdische, sittliche Verklärung Christi in der Anerkennung seiner Person und Sache zu beziehen (Didym., Nösselt, Kuinoel, de Wette, Reuss), oder auf die *Mittheilung des wahren Gottesbewusstseins an die Menschheit* (Baur), ist contextwidrig, weil Christus seine Verherrlichung durch seinen Tod meint, diese aber beständig bei Joh. die *persönliche himmlische* Verklärung ist. Beachte noch σου τὸν υἱόν und ὁ υἱός σου; der Nachdruck des vorangerückten σου verhält sich zur Bitte *motivirend*; es ist ja *Dein* Sohn, welchen du verherrlichen sollst. — V. 2. hält dem Vater den *Bestimmungsgrund* zur Erfüllung des Gebetenen vor, und zwar so, dass καθὼς — σαρκός dem vorherigen δόξασον σου τὸν υἱόν entspricht, und ἵνα πᾶν etc., die Absicht des ἐδώκας αὐτῷ ἐξουσιᾶς π. σ. enthaltend, dem ἵνα ὁ υἱός σ. δοξ. σε correlat ist *). — καθὼς bezeichnet das in dem Verhältnisse der *Angemessenheit* liegende Motiv, *inmaassen, wie denn*. Vrgl. z. 13, 34. — *Vollmacht über alle Menschen* hat der Vater dem Sohne bei dessen Sendung gegeben (13, 3.), denn er hat diesen als den einigen Erlöser und Heiland zur Ausführung des Heilsrathschlusses ermächtigt, der sich über Alle erstreckt; Keiner ist von seiner Messianischen Befugniss ausgenommen. Diese ἐξουσία aber kann er nicht vollziehen, ohne dass er zur himmlischen δόξα zurückkehrt, von welcher aus er sein Werk fortführen und vollenden muss. Mit πάσης σαρκός aber ist die *ganze Menschheit*, und zwar nach ihrer der ewigen ζωῇ entbehrenden, eben durch die σάρξ 3,

*) Ewald fängt mit καθὼς einen neuen Satz an, welcher sich erst V. 4. vollende, so dass V. 3. Parenthese sei: „So wie du ihm Vollmacht gabst — —, verherrlichte ich dich auf der Erde.“ Allein die *periodische* Gestaltung, welche so herauskommt, ist der Weise dieses Gebetes weniger entsprechend; auch verräth der Personenwechsel in V. 2. u. 4. die Nichtzusammengehörigkeit.

6. bedingten Unvollkommenheit (s. z. Act. 2, 17.), mit einer gewissen Feierlichkeit des alttestamentlichen Typus (כל בשר) bezeichnet. Johannes hat sonst den Ausdruck nicht, welcher aber grade dieser gehobenen Gebetsstimmung entspricht. — ἵνα πᾶν etc.) nicht bloße Inhalts- und Umfangsangabe der ἐξουσία (Ebrard): nein, in der Erreichung der beseligenden Absicht jener Ermächtigung (vgl. 5, 26 f.) liegt grade die Verherrlichung des Vaters V. 1. Nicht Alle ohne Unterschied aber können durch Christum das ewige Leben empfangen, sondern (vgl. V. 6.) die der Vater dem Sohne gegeben hat (durch den Zug der Gnade, 6, 37. 39. 44. 65.), das sind, von Seiten der göttlichen Wirksamkeit bezeichnet, die Nämlichen, welche ihrerseits die Glaubenden sind (1, 12. 3, 15. al.), nicht „die geistigen überweltlichen Naturen“, welche Hilgenf. hier findet. Uebrigens vgl. z. 6, 37. 39. — αὐτοῖς) auf die Subjecte des absoluten (Buttm. neut. Gr. p. 325.) collectiven πᾶν bezüglich (Bremi ad Isocr. I. Exc. X.). Beachte noch die gewichtige Parallelstellung δέωκας αὐτῷ, δώσῃ αὐτοῖς. Ueber die Form δάσῃ s. Buttm. neut. Gr. p. 31. Nicht Futur. Conj. (Bengel, Baeuml.), sondern schlechte Aoristform.

V. 3. Das weiterführende δέ bringt eine zusammenhangsmässige Näherbestimmung *) der ζωὴ αἰώνιος (nicht eine Umsetzung ihres Begriffs, wie Weiss urtheilt), und zwar im Rückblicke auf die Verherrlichung des Vaters V. 1. Zu ἐστὶν vgl. z. Rom. 14, 17. Joh. 3, 19. — Darin besteht das ewige Leben: erkennen sollen sie (ἵνα vgl. z. 6, 29.) Dich als den einzigen wahren Gott (als den, welcher allein die Realität der Gottesidee ist, vgl. 1. Kor. 8, 4.) und Deinen Gesandten Jesum als Messias. Diese von Gott gewollte Erkenntniss (welche daher die glaubensvolle, lebendige, praktische ist, καθὼς δεῖ γινῶναι 1. Kor. 8, 2.) ist die ζωὴ αἰώνιος, sofern sie das wesentliche diese ζωὴ aus sich entfaltende subjective Princip derselben ist, ihr fortwährender, ewig sich entwickelnder lebendiger Keim und Trieb (vgl. Sap. 15, 1. 3.), schon jetzt in der zeitlichen Ausgestaltung des ewigen Lebens und einst noch nach Errichtung des Reichs, in welchem Glaube, Hoffnung u. Liebe bleiben (1. Kor. 13.); deren Grundwesen ist ja eben nichts Anderes als jene Erkenntniss, die im künftigen αἰὼν die vollendete sein wird (1. Kor. 13, 12.), vgl. 1. Joh. 3, 2. Der Inhalt der Erkenntniss ist mit confessioneller Bestimm-

*) keine förmliche Definition. S. die treffenden Bemerkungen von Riehm in d. Stud. u. Krit. 1864. p. 539 f.

heit angegeben, — ein Summarium des Glaubens, im Gegensatz *) gegen den *polytheistischen* (τ. μόνον ἄληθ. θεόν, vrgl. 5, 44. Deut. 6, 4. 1. Kor. 8, 5. 1. Thess. 1, 9.) und *Jüdischen κόσμος*, welcher letztere *Jesum* als Messias verwarf, obgleich in diesem doch eben die höchste Offenbarung des alleinigen wahren Gottes gegeben war. In der *dritten Person* aber spricht der Betende von V. 1. an von sich, dem Vater gegenüber sich selbst in der ersten Ergriffenheit von dieser festlichen Stimmung objectivirend und erst V. 4. in dem vertrauten ἐγὼ fortbetend; ja seinen *Namen* nennt er V. 3., weil dieser hier, im Zusammenhange der Selbstbezeichnung durch die dritte Person, *specifisch* sich darbot, dem *confessionellen* Gedanken entsprechend. — Χριστόν) ist appellatives Prädicat: *als Messias*, vrgl. 9, 22. Es als Nom. propr. mit Ἰησ. zu verbinden (*Jesum Christum*, vrgl. 1, 17.), dem Evangel. einen Verstoss gegen das geschichtliche Decorum beizumessen (*Bretschn.*, *Lücke*, *de Wette*), und hierin einen Beweis der späten Reproduction zu sehen (vrgl. *Tholuck* u. *Weizsäck.* p. 286., auch *Scholten* p. 238.), würde den Verf., zumal bei der Wiedergabe eines solchen Gebets, einer auffälligen Unbedachtheit zeihen. Auch *Luthardt* nimmt Χριστόν als Nom. propr., welches hier in diesem ausserordentlichen Momente zum ersten Male von Jesu gebraucht und dadurch zugleich bestimmend geworden sei für den apostolischen Gebrauch (Act. 2, 38.). So auch *Godet*, vrgl. *Ebrard*. Aber Jesus hat Hebräisch gebetet und ohne Zweifel ישוע המשיח gesagt, woraus ein Nom. propr. nicht einmal erkennbar war. Die prädicative Fassung von τ. μόν. ἄλ. θεόν und von Χριστόν hat mit Recht auch *Ewald*. — Wenngleich τ. μόνον ἄληθ. θεόν lediglich auf den *Vater* geht, so wird doch damit das wahre göttliche Wesen *Christi* (gegen die Arianer und Socinianer, welche u. St. missbrauchten) nicht ausgeschlossen, um so weniger als dieses nach seinem von der Gottheit des Vaters abhängigen (Logos-)Verhältniss bei οὐν ἀπέσπειλας die Voraussetzung bildet, wie aus dem ganzen Zusammenhange der Johann. Christologie und aus V. 5. gewiss ist. Vrgl. *Weihs.* u. *Gess* Pers. Chr. p. 162. Ganz entbehrlich, aber auch

*) ein Gegensatz, welcher sich dem weltumfassenden Blicke des Betenden an der Gränzscheide seines die ganze Menschheit einschliessenden Werks ungesucht und von selbst nahe genug legen konnte. Hatte er doch eben noch der ἐξουσία πάσης σαρκός gedacht, die ihm gegeben sei. Diess zugleich gegen *Weiss* Lehrbegr. p. 56., der den Gegensatz fremdartig findet.

contort und dem strengen Monotheismus des Joh. zuwiderlaufend, war es daher, wenn *Augustin.*, *Ambros.*, *Hilar.*, *Beda*, *Thomas*, *Aret.* u. M. so erklärten, als ob stände: *ut te et quem misisti J. Ch. cognoscant solum verum Deum.* Nur Einer, der *Vater*, kann schlechthin der *μόνος ἀληθ. Θεός* heissen (vgl. ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός Rom. 9, 5.), nicht zugleich Christus (welcher auch nicht 1. Joh. 5, 20. der ἀληθινὸς Θεός ist), da dessen göttliche Wesenheit im *genetischen* Subsistenzverhältnisse zum Vater steht, 1, 18., obgleich er in Einheit mit dem Vater als dessen Beauftragter wirkt, 10, 30. und dessen Vertreter ist, 14, 9 f.

V. 4 f. Noch einmal die Bitte V. 1. *δόξασόν σου τὸν υἱόν*, aber anders motivirt („ostendit, non iniquum se petere“, *Grot.*), und die *δόξα* selbst näher darlegend. — *ἐγώ σε ἐδόξ. ἐπὶ τ. γ.)* wodurch, sagt der folgende Parallelsatz, welcher mit asyndetischer Lebhaftigkeit hinzutritt. Das Messianische Werk verherrlichte *Gott*, auf dessen höchste Offenbarung, somit auf dessen Erkenntniss, Preis und Verehrung es sich bezog. Vgl. V. 6. — Die *Aor. ἐδόξ.* u. *ἐτελεί.*: weil Jesus am Ziele seiner irdischen Thätigkeit steht, wo er auch bereits die sein Erdenwerk abschliessende That, die That seines Todes, wie schon geschehen in diese Rechenschaft mit einschliesst. Nicht leidentlich ist Christus in seinem Leiden. Seine obedientia *passiva* ist *activ*, die höchste Spitze seines Thuns. — *καὶ νῦν* und jetzt, wo ich von dieser meiner irdischen Wirksamkeit abtrete. — Im Folgenden beachte die Correlation von *με σί* mit *ἐγώ σε*, in welcher der Gedanke der *Vergeltung* (vgl. das *διό* Phil. 2, 9.) sich ausdrückt. Der Nachdruck liegt auf *ἐγώ* und *σύ*, daher nach *με* kein Komma zu stehen hat. — *παρὰ σεαυτῇ*) so dass ich mit *dir selbst* in himmlischer Gemeinschaft vereinigt sein werde (Kol. 3, 3.), dem *ἐπὶ τ. γῆς* entsprechend. Vgl. z. 13, 32. — Die *δόξα*, welche Jesus vor der Weltschöpfung, also in der vorzeitlichen Ewigkeit besass (*εἶχον*, welches *realiter*, nicht aber mit den Socinianern, *Grot.*, *Wetst.*, *Nösselt*, *Löffler*, *Eckerm.*, *Stolz*, *Gabl.*, vgl. *B. Crus.*, *Schleierm.* L. J. p. 286 f., *Scholten*, *ideal* von der *destinatio divina* zu fassen ist), war die göttliche Glorie, d. i. die wesentlich herrliche Erscheinung der göttlichen Gesamtvollkommenheit und Seligkeit, die *μορφή Θεοῦ* (Phil. 2, 6.) in seiner Präexistenz (Joh. 1, 1.), deren er sich entäusserte, als er Mensch wurde, und deren Wiederempfang er nun im Bewusstsein ihres einst gehab-

ten Besitzes *) von Gott erbittet. Hätte sich Christus als das ewige Urbild der Menschheit in dessen vorgeschichtlicher Einheit mit dem eigenen Personleben Gottes angeschaut und sich in *diesem* Sinne die vorweltliche δόξα beigelegt (*Beyschl.* p. 87 f.), so stände damit sein Ausdruck εἶχον παρὰ σοί in Widerspruch, weil dieser das besessen habende Subject von dem göttlichen Subject dermaassen scheidet, dass jenes *neben* diesem war und die Glorie besass, wie denn auch die *wiedererbetene* Glorie der bereits früher *besessenen* nicht *adäquat* wäre; denn das Wesen der erstern ist das σύνθρονον εἶναι θεοῦ, welches daher auch das der letztern gewesen sein muss. Vrgl. z. 6, 62. — Die Erfüllung dieser Bitte: Phil. 2, 9. 1. Tim. 3, 16. Hebr. 1, 8. 13. Act. 2, 34. 1. Petr. 3, 22. al. Die δόξα aber, welche seine Gläubigen an ihm in seinem *irdischen Wirken* schaueten (1, 14.), war nicht die himmlische Majestät in ihrer gottgleichen absoluten Wesenheit und Erscheinung — die hatte er als λόγος ἄσαρκος und bekam sie in gottmenschlicher Vollendung wieder nach seiner Himmelfahrt —, sondern seine zeitlich gottmenschliche Glorie, die in irdisch leiblicher Beschränkung befindliche Gottesherrlichkeit, welche er im Zustande der κένωσις hatte und durch Gnade und Wahrheit wie durch sein ganzes Wirken kund gab. Vrgl. z. 1, 14., s. auch *Liebner* Christol. I. p. 323 f.

V. 6—8. Bis jetzt hat Jesus *für sich selbst* gebetet. Nun aber leitet er seine V. 9. beginnende *Fürbitte für seine Jünger* dadurch ein, dass er sie als dieser Fürbitte *Würdige* darstellt. — σου) mit Nachdruck τοῖς ἀνθρώπ. gegenüber, im Hochgefühl der Heiligkeit und Grösse der gelösten Aufgabe. — Was der *Name Gottes* in sich fasst und besagt (s. z. Matth. 6, 9.), war vorher den Jüngern nur in so weit kund, als es ihre alttestamentl. Vorbildung mit sich brachte; aber die specifischen Aufschlüsse über Gott und seinen in Christo beruhenden Heilsrath und sein ganzes Erlösungsverhältniss zu den Menschen, welche ihnen Christus durch sein prophetisches Amt gegeben hatte (also der *christliche*

*) nicht blos in augenblicklicher Ahnung, in welcher sie vor sein Geistesauge trete (*Weizsäcker*). Vrgl. z. 8, 58. Es ist eine Umkehrung des exegetisch klaren sichern Verhältnisses, wenn *Weizsäcker*, statt des in den vormenschlichen Zustand zurückreichenden Selbstbewusstseins Jesu an solchen Stellen nur „die Spitze einer fortschreitenden Selbsterkenntniss“ findet. Dass aber hier u. V. 25. verschiedene Auffassungsweisen der Person Christi sich kund geben (*Weizsäcker* in d. Jahrb. f. D. Th. 1862. p. 645 ff.), ist nicht exegetisch zu begründen. S. z. V. 25.

Inhalt des göttlichen Namens) berechtigten ihn zu beten: ἐφ' αὐτῷ ὀνόματι σου τ. ὄν. etc. Vrgl. Kol. 1, 26 f. Eine Beziehung auf die *Jüdische Geheimhaltung* des *Jehovah*-Namens (*Hilgenf.*) liegt gänzlich fern. — οἱς δέδωκε μοι ἐκ τ. κόσμου) nothwendige Bestimmung zu τοῖς ἀνθρώποις (daher nicht zu σοὶ ἦσαν zu verbinden); *welche du aus der Welt* (aus den Ungläubigen ausgesondert 15, 19. und) *mir gegeben hast*, das sind die *Jünger* (s. V. 8. 11.), als Gegenstände des göttlichen Heilsrathes. *Gegeben* hat sie Gott durch seinen Gnadenzug; s. z. 6, 37. — σοί) Pronom. possess. wie V. 9.: *Dir* angehörig waren sie, *Deinige*, „per fidem V. T.“, *Bengel*. Vrgl. 1, 37. 42. 46. 48. und überh. 8, 47. 6, 37. 44. Daher nicht im Sinne der Prädestination (*Beza*, *Calvin*), aber *Beweggrund*, aus welchem Gott, dem sie ja schon innerlich angehörten, sie Christo zugeführt hat. Gott kennt die Seinen. Die nicht ethische Fassung vom *Eigenthum überhaupt* (*Cyrill.*: ἴδια γὰρ πάντα θεῷ) oder „als deine Geschöpfe“ (*Hengstenb.*) ergiebt kein besonderes motivirendes Moment. — καὶ τὸν λόγον σου τετηρ.) und mit welchem Erfolg gabst du sie mir! Zu τ. λόγ. σου vrgl. 7, 16. 12, 48 f., und zu τετηρ., sie haben dein Wort *gehalten* (durch Glauben und That), 8, 51. 14, 23. — νῦν ἔγνωσαν etc.) Fortschritt der Schilderung dieses Erfolgs, welcher *jetzt* so weit gediehen ist, dass sie Alles, was der Vater Christo mitgetheilt hat, als das, was es ist, als von Gott herrührend, erkannt haben (und erkennen, *Perf.*). *Alles was du mir gegeben hast*, geht nicht blos auf die *Lehre* (*de Wette*), sondern auf das *ganze Wirken* Jesu (*Luthardt*), zu welchem er vom Vater Auftrag, Anweisung, Kraft, Erfolg u. s. w. empfangen hat. Vrgl. V. 4. 12, 49. 5, 36. Eine bestimmtere Beschränkung ist willkürlich, weil durch das Folgende nicht gefordert, welches vielmehr das Allgemeine (V. 7.) durch das Besondere (τὰ ῥήματα) begründet. — V. 8. giebt den causativen (ὅτι, *denn*) Nachweis, *wie sie zu der Erkenntniss V. 7. gelangt seien* *), nämlich 1) *von Seiten Jesu* dadurch, dass er ihnen *die ihm von Gott gegebenen Worte*, d. h. was er als Dolmetscher Gottes zu verkünden gehabt (nichts Anderes), mitgetheilt habe, und 2)

*) *Ewald* fängt mit ὅτι (*weil*) einen Vordersatz an, dessen Nachsatz V. 9. (*so flehe ich*) folge, so jedoch, dass von οὐ περὶ τοῦ κόσμου bis ἐρχομαι V. 11. eine Parenthese eintrete, und dann erst mit πέτηρ ἔγχε das mit ἐρωτῶ gemeinte Flehen komme. Aber diese complicirte Zurechtlegung ist weder nöthig noch dem klaren ruhigen Gange grade dieser Gebetsrede angemessen.

ihrerseits (αὐτοί) dadurch, dass sie diess angenommen *), und wirklich erkannt haben (7, 26.) u. s. w. So ist bei ihnen jenes ἔγνωσαν V. 7. zu Stande gekommen. — καὶ αὐτοί) ist nur durch ein Komma vom Vorherigen zu trennen, und hängt noch mit ὅτι zusammen. Das dem ἔγνωσαν ἀληθῶς etc. parallele καὶ ἐπίστευσαν etc., der Erkenntniss den *Glauben* hinzufügend (s. z. 6, 69.) und jenes ἐξηλθον (vrgl. z. 8, 42.) auf das väterliche *Geheiss* zurückführend, wodurch es geschehen ist, *vollendet* den Ausdruck des an den Jüngern erreichten *glücklichen Ergebnisses*. — Beachte noch die historischen *Aoristen* ἔλαβ. und ἐπίστ. in ihrer Sinnverschiedenheit von den Perfectis.

V. 9. *Ich bitte für sie!* Sowohl in ἐγώ als auch in περὶ αὐτῶν liegt ein *bewegliches* Moment für Gott. Das in περὶ αὐτῶν liegende wird dann noch besonders hervorgehoben, zuerst negativ (οὐ π. τ. κόσμ. ἐρ.), und dann positiv (ἀλλὰ περὶ etc.). — οὐ περὶ τοῦ κόσμου hat kein *dogmatisches* Gewicht, und ist daher nicht im Sinne der Verdammung der Welt (*Melanth.*) oder der absoluten Prädestination (*Calvin, Jansen, Lampe*) oder der *Negation solcher Fürbitte überhaupt* (*Hengstenb.*) zu deuten, sondern bezieht sich eben nur auf *diese gegenwärtige Fürbitte*, die ja keine Gott Fremde, sondern die Seinigen, die er Jesu gegeben habe, betreffe, — was ihn *bewegen* soll, die Bitte um so mehr zu erfüllen. Für die Ungläubigen zu bitten, hat Jesus selbst geboten (Matth. 5, 44.), und hat's selbst noch am Kreuze gethan (Luc. 23, 34.), und ist für sie gestorben, vrgl. auch V. 20.; aber hier hat er nur die Jünger im Auge, und legt sie durch den Gegensatz οὐ περὶ τ. κόσμου dem Vater desto angelegentlicher an's Herz. Gut *Luther*: „Sonst soll man für die Welt bitten, dass sie *bekehret* werde.“ Vrgl. V. 21. — ὅτι σοί εἰσι) Grund der Fürbitte: *weil sie* — obgleich mir gegeben — *Dein sind*, Dir gehörig als meine Gläubigen, nachdem sie schon vordem, als du sie mir gabst, *Dein waren* (V. 6.).

V. 10. Καὶ τὰ ἐμὰ πάντα — ἐμὰ) ist parenthetisch (über das καὶ parentheticum s. *Fritzsche* ad Rom. 1, 13. p. 35.), und καὶ δεδόξ. ἐν αὐτοῖς hängt noch mit ὅτι V. 9. zusammen, einen zweiten Grund der Fürbitte enthaltend. — Was jene Parenthese betrifft, so hat sich, als Jesus ὅτι σοί εἰσι V. 9. gebetet, sein Blick von diesem concreten Ver-

*) d. i. die ὁήματα nicht zurückgewiesen, sondern sie haben auf sich einwirken lassen. Diess die nothwendige Vorbedingung der Erkenntniss und des Glaubens. Vrgl. *Weiss* Lehrbegr. p. 28.

hältniss auf die Kategorie, auf die *allgemeine wechselseitige Eigenthumsgemeinschaft* erweitert, welche in Sachen seines Werks zwischen ihm, dem Sohne und Bevollmächtigten des Vaters, und dem Vater statt finde. Beide haben dasselbe Werk, denselben Zweck, dieselben Mittel, dieselbe Macht, dieselbe Gnade und Wahrheit u. s. w. gemein; Keiner hat und wirkt geschieden vom Andern und für sich; Gott in Christo und Er in Gott. Vrgl. z. 16, 15. Treffend *Luther*: „Es wäre noch nicht so viel, wenn er schlecht sagte: Alles was mein ist, das ist dein; denn das kann Jedermann sagen — —; aber das ist viel grösser, dass er es umkehret und spricht: Alles was dein ist, das ist mein; das kann keine Creatur für Gott sagen.“ — δεδόξ., ἐν αὐτ.) *verherrlicht bin ich in ihnen*, in ihrer Person und Wirksamkeit, sofern sie Träger und Förderer meiner Ehre und Anerkennung auf Erden sind, so werth und wichtig also, dass ich für sie bitte. Was bereits begonnen hat und sicher in naher Zukunft weiter geschehen soll, schaut Jesus im *Perfect* redend mit prophetischer Prolepsis als vollendet und bestehend (*Kühner* II. p. 72.), und ἐν bezeichnet das in ihnen beruhende, enthaltene Verhältniss wie 13, 31 f. 14, 13.

V. 11. Ehe er nun das zu Bittende selbst ausspricht (πάτερ ἅγιε, τήρησον etc.), schickt er erst noch den besondern *Bedürftigkeitsgrund* voraus, dessen einzelne Glieder in tiefer Bewegtheit unperiodisch durch καὶ verbindend. — οὐκέτι εἰμὶ etc.) so redet er „nunc quasi provincia sua defunctus“, *Calvin*. — καὶ οὗτοι etc.) „hos relinquam in tantis fluctibus“, *Grot.* — ἅγιε) Wie V. 25. δίκαιε, so ist hier ἅγιε bedeutsam zugefügt; denn zu gewähren, was Jesus jetzt beten will (τήρησον etc.), entspricht der ihm grade vollkommen geoffenbarten *Heiligkeit* seines Vaters, welche der absolute Gegensatz des ungöttlichen Wesens der profanen Welt ist *). In diesen unheiligen κόσμος hineingestellt mit ihrem Berufe, sollen sie von dem heiligen Gott bewahrt werden treu zu bleiben in seinem Namen. Entsprechend diesem Gegensatze der Heiligkeit Gottes gegen das Weltwesen steht die Bitte „geheiliget werde dein Name“ an der Spitze des Herrgebets. Vrgl. auch 1. Joh. 2, 20.

*) Nach *Diestel* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1859. p. 45. ist hier Gott als ἅγιος τοῦ Χριστοῦ gedacht, was die Vollendung des neutestamentl. ἅγιος τοῦ Ἰσραὴλ sei. Allein hiervon ist weder eine Andeutung im Contexte, noch findet sich überhaupt die Vorstellung Gottes als des ἅγιος τοῦ Χριστοῦ ausgedrückt. *Hengstenb.* bezieht zu ausschliesslich auf die *Macht* des heil. Gottes.

Hebr. 12, 10. 1. Petr. 1, 16. Apoc. 6, 10. So thut der Vater sich selbst Genüge, wenn er die Jünger des Sohnes in seinem Namen bewahrt. — ἐν τῷ ὀνόμ. σ.) spezifische *Sphäre*, in welcher sie durch die Bewahrung bleiben sollen; der Name des Vaters ist ihnen kund gethan (V. 6. 26.), und mit glücklichem Erfolg (V. 6 – 8.); so sollen sie *in dessen* lebendiger *Erkenntniss* und gläubigem *Bekenntniss* verharren, nicht heraustreten aus diesem heiligen Elemente ihres Lebens. — ὃ δέδωκ. μοι) ᾧ attrahirt für ὃ, was aber nicht statt οὗς steht (Beng., vrgl. Ewald und Godet, welche ἔ lesen wollen, s. d. krit. Anm.), sondern: Gott hat seinen Namen und zwar nicht in dem Sinne des in die Erscheinung tretenden *göttlichen Wesens*, wie Hengstenb. aus Ex. 23, 21. hier hereinträgt, wohl aber im Sinne von V. 6. zur Offenbarung an die Jünger Christo gegeben; er hat zu solchem Zwecke seinen Namen wie den Gegenstand eines heiligen Auftrags ihm überantwortet. Dem gemäss, bittet der Herr, solle Gott sie *bewahren* in diesem seinen Namen, *damit* sie vermöge des Einen, eben in dem Namen Gottes beruhenden gemeinsamen Glaubens und Bekenntnisses *Eins seien* (in der geistlichen Gemeinschaft gleicher Gesinnung und Liebe, vrgl. V. 22 f.) nach dem Urbilde *) der ethischen Einheit des Vaters und des Sohnes (vrgl. das Paulinische εἰς Θεὸς κ. πατὴρ πάντων etc. Eph. 4, 6.). Daher ist ἵνα Zweck von τήρησον etc., nicht von δέδωκ. μοι.

V. 12 f. Nähere Herzensergiessung über V. 11. — ὅτε ἤμην etc.) wie V. 11. οὐκέτι εἰμὶ ἐν τ. κόσμῳ, redet Jesus, als ob er schon geschieden wäre aus der Welt. „Jam in exitu mundi pedem irrevocabilem posuerat“, Rupert. z. V. 11. — ἐγώ) was Du nun thun mögest, V. 11. — οὗς δέδωκ. μοι ἐφύλ. etc.) nicht Parenthese, sondern weiterer Ausdruck der eben bezeichneten *τήρησις*, wobei sich eine wehmüthige, aber telisch klar bewusste Erwähnung des Judas aufdrängt. — ἐφύλαξα) durch das φυλάσσειν (*custodire*) ist das τηρεῖν (*conservare*) geschehen. Vrgl. Sap. 10, 5. Dem. 317. ult. Die Jünger waren ihm zu *Schutz und Obhut* übergeben, *ut eos salvos tueretur*. Diess hat er vollzogen, und *Keiner von ihnen ist in's Verderben gerathen* (d. i. in das ewige Verderben durch Abfall, welcher der ζωή verlustig macht), *ausser dem dem Verderben Angehörigen* (Matth. 23, 15.), d. i. der zum Verderben *bestimmt* ist. Vrgl. 6, 64. 70. Nicht *nennen* mag Jesus den Judas,

*) Beng.: „Illa unitas est ex natura. haec ex gratia; igitur illi haec similis est, non aequalis.“

der diese tragische *Ausnahme* bildet (εἰ μὴ nicht gleich ἀλλά, wie *Scholten* will), dessen Untergang aber — und darin spricht sich die Reinheit des Bewusstseins Jesu dabei aus — *nichts Zufälliges*, Abzuwendendes, sondern als göttliches Verhängniss in der Schrift geweissagt ist, und *zur Erfüllung derselben eintreten musste*. Wegen 13, 18. ist es unbefugt, an ein anderes Schriftwort als mit *Luther*, *Lücke* u. M. an Ps. 41, 10. zu denken (*Kuinoel*: die Weissagungen vom Tode Jesu überhaupt seien gemeint; *Lange* I. J. II. p. 1412.: Jes. 57, 12 f.; *Euth. Zig.*, *Calov.* u. V. Ps. 109, 8., welche Stelle aber Act. 1, 20. ihre Beziehung hat). Die Bezeichnung des *Antichrist* durch ὁ υἱὸς τ. ἀπωλ. 2. Thess. 2, 3. ist *formell* parallel. Im Evang. Nikod. 20. (s. dazu *Thilo* p. 708.) heisst der *Teufel* so. — V. 13. *Jetzt aber komme ich zu Dir*, und da ich sie nun nicht mehr persönlich wie bisher bewahren kann, *rede ich dieses* (diess Gebet um Deine Obhut V. 11.) *in der Welt* („jam, ante discessum meum“, *Beng.*), *damit sie*, als Zeugen und Gegenstände dieser meiner Fürbitte sich Deiner Obhut versichert wissend, *meine Freudigkeit* (wie 15, 11., nicht 14, 27.) *vollendet in sich tragen*. Zu dieser Gebetsäusserung über den Einfluss, welchen die *Anhörung* des Gebets auf die *Hörenden* haben solle, vgl. 11, 42. Gut *Luther*: „dass sie durch das Wort, mit den Ohren gefasst und im Herzen behalten, getröstet werden und fröhlich darauf trotzen und sagen können: siehe, das hat mein Herr Christus gesagt, so traulich und herzlich hat er für mich gebeten“ u. s. w.

V. 14 f. Die Fürbitte wendet sich zu einer *besondern Bestimmtheit* der gebetenen τήρησις, nämlich ἐκ τοῦ πονηροῦ V. 15., und diese wird V. 14. von Seiten des *Bedürfnisses* eingeleitet. — ἐγὼ Gegensatz: ὁ κόσμος. — ἐμίσ. αὐτούς) *hat Hass gegen sie gefasst* (*Aor.*, s. *Lobeck* ad Phryn. p. 197. *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 1, 18.). Diesen Hass nennt *Luther* „die rechte Hoffarbe der Christen, so sie tragen auf Erden.“ Uebrigens s. z. 15, 18 f. — Die Näherbestimmung der τήρησις folgt V. 15. negativ und positiv. Sie sollen („denn ich habe noch mehr durch sie auszurichten“, *Luther*) *nicht entnommen werden aus der* sie hassenden ungläubigen *Welt* (was durch den Tod, wie jetzt bei Jesu selbst, geschehen würde, V. 11.), sondern *bewahrt sollen sie werden* von Gott, so dass sie stets *aus der sie umgebenden Macht des Satans*, des Fürsten der Welt, sittlich unversehrt hervorgehen. ἐκ τ. πονηροῦ ist nicht mit *Luther*, *Calvin* u. V. auch *Olsh.*, *B. Crus.*, *Hengstenberg*,

Godet als *Neutr.* zu fassen, sondern vrgl. 1. Joh. 2, 13 ff. 3, 12. 5, 18 f. 4, 4. Matth. 6, 13. 2. Thess. 3, 3. Vrgl. z. *τηρεῖν ἐκ* Apoc. 3, 10., auch *φυλάσσειν ἐκ ἐπιβουλῆς* b. Themist. 181, 19. (Dind.). *Nonnus*: δαίμονος ἀρχεκάκοιο *δυσαντήτων ἀπὸ θεσμῶν*.

V. 16 f. Von dem bisher gebetenen *τηρεῖν* geht nun die Fürbitte vorwärts zum positiven *ἀγιάζειν*, V. 17.; und auch dieser Theil derselben wird erst V. 16. *eingeleitet*, und zwar durch nachdrückliche Wiederaufnahme des V. 14. Gesagten von Seiten der *geeigneten Beschaffenheit* zum *ἀγιάζειν*. — *ἀγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀλήθ.*) Die Jünger waren *in der Wahrheit*; denn da sie das von Christo ihnen gegebene Wort Gottes gläubig angenommen und bewahrt hatten (V. 6. 12.), so war die göttliche Wahrheit, deren Ausdruck jenes Wort ist, das *Lebenselement*, in welchem sie, der Welt entnommen und Christo gegeben, sich befanden. Jetzt bittet er, Gott wolle sie nicht bloß bewahren (das hat er vorher gebeten), sondern mehr noch: er wolle sie *mit heiliger Weihe versehen* (vrgl. z. 10, 36.) in dieser ihrer Lebenssphäre, womit zwar nicht die Versetzung in „den rechten Stand des Seins“ (*Luthardt*), aber die Ausrüstung mit göttlicher Erleuchtung, Kraft, Muth, Freudigkeit, Liebe, Begeisterung u. s. w. für ihr amtliches Wirken (V. 18.) gemeint ist, welche durch den heil. Geist erfolgen sollte und erfolgte, 14, 17. 15, 26. 16, 7 ff. Vrgl. zu *ἐν* Sir. 45, 4. Gewöhnlich fasst man es *instrumental*, kraft, mittelst (*Chrys.*, *Nonnus*, *Theophyl.*, *Calvin* und V. auch *Lücke*, *Tholuck*, *Godet*), aber willkürlich die Analogie des correlaten *τηρεῖν ἐν* V. 11 f. verlassend, während *de Wette*, *B. Crus*, *Baeuml.* eben so willkürlich den Begriff des *τηρεῖν* hier wieder mit einmischen: „so dass sie in der Wahrheit *bleiben*“, wobei das *klimaktische* Verhältniss von *τηρεῖν* und *ἀγιάζειν* verkannt wird. Hat man mit *Luther* („*rechtschaffen heilig machen*“) *ἐν τ. ἀλήθ.* gleich *ἀληθῶς* genommen von der *vollkommenen* Heiligung im Gegensatz gegen die bisherige *mangelhafte* (*Hengstenb.*), so entscheidet dagegen zwar nicht der Artikel (vrgl. Xen. Anab. 6, 2, 10.), wohl aber das folgende *ὁ λόγος* etc. Die Lesart *ἐν τ. ἀλ. σου* ist eine *richtige* glossematische Näherbestimmung. — *ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθ. ἐστὶ*) Unterstützung der Bitte, wobei *ὁ σὸς* besonderes Gewicht hat: *Dein Wort* (14, 24. 12, 49. 7, 16.) keines Andern Wort, *ist Wahrheit*. Wie solltest du also das gebetene *ἀγιάζειν* nicht gewähren? Die *Artikkellosigkeit* von *ἀλήθ.* beruht nicht darauf, dass es Prädicat ist, sondern auf der Vorstellung, dass das *Wesen* des

λίγος Wahrheit sei, so dass ἀλήθ. *abstract*, nicht Gattungsname ist. Vrgl. 4, 24. 1. Joh. 4, 16.

V. 18 f. Für das Gebet um das ἀγιάζειν der Jünger nun noch zwei *Beweggründe der Gewährung*, hergenommen 1) von der Sendung der Jünger in die Welt, weshalb sie der Weihe bedürfen; und 2) von Christi selbsteigener Weihe zum Zwecke ihres ἀγιασμός, welchen Zweck Gott nicht werde unerreicht lassen wollen. — καὶ ὥς ἐμὲ etc.) mit pragmatischem Gewicht vorangestellt; denn wie Er nicht ohne die göttliche Weihe (10, 36.) seiner Sendung nachkommen konnte, so auch die von Ihm Gesendeten nicht. — καὶ γὰρ) nicht statt οὕτως ἐγώ (*de Wette*), sondern einfach: habe *auch ich* gesandt. Vrgl. 15, 9. 20, 21. al. — ἀπέστειλα) Die Sendung war zwar noch nicht objectiv geschehen (20, 21. Matth. 28, 19.), aber in der Verordnung und Instruction zum apostol. Amte (Matth. 10, 5 ff.) bereits der Idee nach begriffen. Vrgl. z. 4, 38. — V. 19. Beachte die nachdrückliche *Correlation* von αὐτῶν — ἐγὼ ἐμαυτὸν — καὶ αὐτοί. — Das nicht das ganze Leben des Herrn mit einschliessende (*Calvin, Hengstenb., Godet*), sondern jetzt, wo die Stunde gekommen ist, zu thuende ἀγιάζω ἐμαυτὸν ist die *thatsächliche Weihe, welche Christus, indem er sich durch seinen Tod Gott zum Opfer darbringt, an sich selbst vollzieht* *), so dass ἀγιάζω wesentlich gleich προσφέρω σοὶ θυσίαν (*Chrys.*) ist, vrgl. 4. Makk. 17, 19.; ἀγιάζειν, וְשִׁבְּחֵהּ, ist sollennes Wort vom *Opfern* im A. T., s. Ex. 13, 2. Deut. 15, 19 ff. 2. Sam. 8, 11. Esr. 5, 52. Rom. 15, 16. vrgl. auch Soph. Oed. Col. 1491. Dion. H. 7, 2. Christus ist der Priester und das Opfer zugleich (Brief an d. Hebr.); und *für* (ὑπέρ, *in commodum*, 15, 13.) die Jünger verrichtet er diese obwohl für Alle geschehende Opferung **), sofern dieselbe in Betreff der Jünger den *besondern Zweck* hat: *dass auch sie Geweihte in Wahrheit seien*, nämlich vermöge des *Empfangs des Paraklet* (πνευματικῇ πρὸς γνῶα λελουμένοι, *Nonn.*), welcher Empfang durch den Tod Jesu bedingt war, 16, 7. Das καί hat sein logisches Recht in dem den beiden Versgliedern gemeinsamen Be-

*) Vrgl. überh. *Ritschl* in d. Jahrb. f. D. Theol. 1863. p. 240 f.

**) Schon dieses sollenne ὑπέρ (6, 51. 10, 11. 11, 50. 15, 13. 18, 14. 1. Joh. 3, 16.) hätte abhalten sollen, das ἀγιάζω ἐμ. im *ethischen* Sinne von der *Heranreifung zur sittlichen Vollkommenheit* durch treuen Liebesgehorsam gegen den Vater zu fassen (so *Wörner* Verhältn. d. Geistes z. Sohne Gottes p. 41 f.). Einfach richtig *Euth. Zig.*: ἐγὼ ἐκουσίως θυσιάζω ἐμαυτὸν.

griffe der *Weihe*, wenngleich der *besondere* Sinn der letztern in beiden verschieden ist; denn die *Jünger* sollen durch das Opfer Jesu Gottgeweihte *im Sinne der heiligen Reinheit, Begabung und Ausrüstung* für ihren Beruf sein, dahingegen die Selbstweihe Christi die *sacrificielle* ist, jenes aber wie dieses die Weihe im Dienste Gottes und seines Reichs. Vrgl. zur Selbstweihe Christi, der sich freiwillig zum Opfer giebt (10, 18. 15, 13.) Eph. 5, 2.: *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν* etc.; das ist die Idee u. St., nicht aber das, dass er sich der sterblichen *σάρξ* begab und völlig in die göttliche Seinsweise und Gemeinschaft einging (*Luthardt*). S. auch Hebr. 9, 14. — *ἐν ἀληθείᾳ*) Modalbestimmung zu *ἡγιασμένοι*: wahrhaft Geweihte, Matth. 22, 16. 2. Kor. 7, 14. Kol. 1, 6. 1. Joh. 3, 18. 2. Joh. 1. 3. Joh. 1. S. z. 2. Kor. 1. l. LXX. 2. Reg. 19, 17. (wo jedoch *ἐν* zweifelhaft ist) Sir. 7, 20. Pind. Ol. 7, 126. Bei den Classikern ist der bloße Dativ und *ἐπ' ἀληθείας* gangbar. Die *wahrhafte* Weihe ist nicht grade Gegensatz gegen die *Jüdische sanctimonia ceremonialis* (*Godet* u. Aeltere), auf welche nichts im Contexte führt, sondern stellt eben *den eminenten Charakter des Verhältnisses überhaupt* dar; jeder andern *ἀγιότης* in menschlichen Verhältnissen gegenüber ist die durch den Paraklet die *wahrhafte* Weihe. Vrgl. *Luther*: „wider aller Welt und menschliche Heiligkeit.“ So im Wesentlichen *) *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Beza*, *Calvin*, *Beng.* u. M. auch *Hengstenb.*, *Godet*. Die neuerlich nach *Erasm.*, *Bucer* u. M. gangbar gewordene Fassung von *Lücke*, *Tholuck* (?), *Olsh.*, *de Wette*, *B. Crus.*, *Luthardt*, *Lange*, *Brückn.*, *Ewald*: *ἐν ἀληθ.* sei nicht verschieden von *ἐν τῇ ἀληθείᾳ* V. 17. ist irrig, weil der Artikel fehlt, welcher hier bei der Zurückbeziehung auf die bereits artikulierte bestimmte Wahrheit durchaus nothwendig war; denn von einem Gegensatze „zu dem Stande des Seins, in welchem sich die Jünger ausserdem befinden würden“ (*Luthardt*), bietet der Text nichts dar, auch abgesehen davon, dass ein *Geheiligtsein* in einem solchen entgegengesetzten Stande ungedenkbar wäre. Mit Ungrund beruft man sich wegen der Artikellosigkeit auf 1, 14. 4, 24. wo Wahrheit als allgemeiner Begriff (vrgl. 8, 44.) ausgedrückt ist (Sir. 37, 15. Tob. 3, 5. 2. Tim. 2, 25. 3, 7.),

*) sofern sie *ἐν ἀληθ.* vom wahren *ἀγιώζεσθαι* fassen, wobei sie aber einen Gegensatz gegen die *typische* Heiligkeit der *alttestamentl.* Opfer finden, wie z. B. *Euth. Zig.*: *ἵνα καὶ αὐτοὶ ὡς ἡγιασμένοι ἐν ἀληθινῇ θυσίᾳ ἢ γὰρ νομικῇ θυσίᾳ τύπος ἦν, οὐκ ἀλήθεις εἰε.* Vrgl. *Theophyl.*; auch *Holtzm.* *Judenth.* u. *Christenth.* p. 421.

und auf 3. Joh. 3. (V. 4. ist mit *Lachm.* u. *Tisch.* ἐν τῇ ἀληθ. zu lesen), wo ἐν ἀληθ. gleich ἀληθῶς genommen werden muss *), also wie an u. St. und wie 3. Joh. 1.

V. 20 f. In sein Gebet für die *Jünger* um Bewahrung und Heiligung (V. 11—19.) schliesst Jesus nunmehr auch *Alle* ein, welche (vgl. Rom. 10, 14.) *durch der Apostel Wort* (διὰ τοῦ κηρύγματος αὐτῶν, *Euth. Zig.*) *an ihn glauben* werden (πιστεύοντων, vergegenwärtigend). Der *Zweck*, weshalb er auch diese mit einschliesst: *damit Alle* (meine sämtlichen Gläubigen, die Apostel und die Anderen) *Eins seien* (ethisch in Gleichheit der Gesinnung, des Strebens, der Liebe u. s. w. auf Grund des Glaubens, vgl. Eph. 4, 3 ff. Rom. 15, 5 f. Act. 4, 32.). — *Entsprechen* als ihrem Urtypus (καθώς) soll diese ethische Einheit aller Gläubigen, um die specifisch christliche zu sein **), *der wechselseitigen Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohne* (wornach der Vater im Sohne und der Sohn im Vater lebt und waltet, vgl. 10, 38. 14, 10. 11. 15, 5.), deren *Zweck* in Bezug auf die sämtlichen Gläubigen ist, *dass auch ihnen der Vater und der Sohn das Element sei, in welchem sie* (vermöge der durch den Geist vermittelten Unio mystica 1. Joh. 1, 3. 4, 13. 1. Petr. 1, 4.) *leben und weben* (ἵνα κ. αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν). — Diese ethische Einheit aller Gläubigen in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne aber (vgl. 13, 35.) *soll der ungläubigen Welt zum thatsächlichen Beweis und Ueberzeugungsgrund dienen, dass Christus, der Grund, Mittelpunkt und Halt dieser Einheit, nichts Anderes als Gottes Gesandter sei.* „Das ist die *Frucht*, die durch und aus solcher Einigkeit soll folgen, nämlich, dass Christi Wort weiter ausbreche und in der Welt angenommen werde als Gottes Wort, darin eine allmächtige, göttliche, unüberwindliche Kraft und ewiger Schatz aller Gnaden und Seligkeit steht“, *Luther*, wogegen *Calvin* mit

*) Die Stelle heisst: „ich freuete mich, als Brüder kamen und Zeugnisse gaben für deine *Wahrheit* (d. i. für deine sittlich wahre christliche Lebensverfassung), wie du *wahrhaft* (in der *That*) wandelst.“ καθώς etc. nämlich, nicht mit zu jenem Zeugnisse der Brüder gehörend, giebt diesem Zeugnisse die Bestätigung des Joh. selbst. Wie die Brüder für Cajus gezeugt haben, so wandelt derselbe *wirklich*. Das *weiss* Joh., und die Brüder haben ihm mit jenem Zeugnisse nichts Neues gesagt, so sehr er sich auch darüber gefreut hat, ein solches Zeugnis über seinen Cajus zu vernehmen. Darum setzt er mit liebevoller Anerkennung hinzu: *wie du wahrhaft wandelst*, jenes Zeugnis also nur der Wirklichkeit entspricht.

**) „Non vult concordiam coetus humani, ut est concors civitas Spartana contra Athenienses“, *Melanth.*

der Prädestinationslehre in's Gedränge kommt, und aus dem πιστεύειν ein widerwilliges agnoscere macht; so auch Scholten. — Sonach ist das dritte ἵνα dem ersten, als dessen weitem Zweck einführend, subordinirt; das zweite aber, weil die zweckliche Bestimmung des καθὰς etc. enthaltend, verhält sich zum ersten explicativ.

V. 22 f. Was Er seinerseits (ἐγώ) gethan habe, um diese Einheit seiner Gläubigen und ihren Zweck zu verwirklichen, — ein neu eintretender grosser Gedanke seiner Reichsgewalt, nicht noch von οὗτι abhängig (Ewald). — τὴν δόξαν) die himmlische Glorie. Vrgl. V. 1. 5. 24. Diese, einst schon vor der Menschwerdung von ihm besessen, hat ihm der Vater gegeben, zwar noch nicht objectiv, aber als sichern Besitz der nächsten Zukunft; er hat sie von Gott als Eigenthum überwiesen erhalten, und die wirkliche Besitzergreifung steht ihm jetzt bevor. Eben so hat Er diese seine δόξα, in welcher sich die ewige ζωὴ V. 2 f. vollendet, seinen Gläubigen (αὐτοῖς) gegeben, welche in den realen Besitz bei der Parusie eintreten werden, wo sie συνδοξάζονται (Rom. 8, 17.), nachdem sie bis dahin τῇ ἐλπίδι ἐσώθησαν (Rom. 8, 24.). Vrgl. z. Rom. 8, 30. Sie sind in Christo bereits seine συγκληρονόμοι, und der zu empfangende Geist wird ihnen der ἀράβων τῆς κληρονομίας sein (Eph. 1, 14. 2. Kor. 1, 22. 5, 5.), aber der thatsächliche Antritt der Erbschaft vollzieht sich erst bei der Parusie (14, 2 f. Rom. 8, 11. Kol. 3, 4.). Diess Verhältniss berechtigt aber nicht διδόναι destinare (Gabler, B. Crus.) oder wenigstens δέδωκα constitui dare (Grot.) zu fassen, wie auch die Erklärungen der δόξα von der Herrlichkeit des apostol. Amtes im Lehren und Wunderthun (Chrys., Theophyl., doch noch Anderes einmischend, Euth. Zig., Erasm., Vatabl., Grot. u. M. auch Paulus und Klee), oder von der innern Herrlichkeit des christlichen Lebens (Olsh., vrgl. Gess p. 244.), von dem Leben Christi in den Gläubigen nach Gal. 2, 20. (Hengstenb.), von der Kindschaft (Bengel, vrgl. Godet, welcher sich auf Rom. 8, 29. bezieht), von der Liebe (Calov., Maldon.), von der Gnade und Wahrheit 1, 14. (Luthardt, Ebrard, auch von Tholuck u. Brückn. mit gemeint) contextwidrig sind *). S. gleich V. 24. — ἵνα ὥσιν ἐν etc.) denn welches starke Band der Einheit musste in der sichern Gewähr der gemeinschaftlichen ewigen δόξα

*) Hinwegdeutung der δόξα auch bei Weizsäcker in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1857. p. 181. Sie soll im Wesentlichen gleich sein mit dem λόγος V. 14.

liegen! Vrgl. Eph. 4, 4. — ἐγὼ ἐν αὐτοῖς κ. σὺ ἐν ἐμοί) nicht ausser Verbindung mit der Structur (*de Wette*), da es in dieselbe passt: auch nicht einen neuen Satz anhebend und durch εἰμί (*Augustin.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Beda*, *Beza*, *Beng.* u. M. auch *Luthardt*) zu ergänzen, da so die Rede von der δόξα contextwidrig (s. V. 24.) unterbrochen würde; sondern *appositionelle Auseinanderlegung von ἡμεῖς*, von welchem es daher mit *Lachm.* u. *Tisch.* nur durch ein Komma zu trennen ist. In ἡμεῖς nämlich liegt: ἐγὼ καὶ σὺ, und Beides wird pragmatisch, d. i. zum Nachweis des specifischen innern Verhältnisses des ἐν εἶναι der Gläubigen zum Einssein des Vaters und des Sohnes, so exponirt: *ich in ihnen* waltend und *Du in mir* waltend. Nach dieser appositionellen Näherbestimmung wird dann das ἵνα ὥσιν ἐν lebhaft und gewichtig wieder aufgenommen („siehe, wie ihm der Mund übergeht mit einerlei Worten“, *Luther*), und zwar in dem die *höchste Verstärkung* enthaltenden Ausdruck: ἵνα ὥσι τετελειωμένοι εἰς ἓν, damit sie *vollendet* seien zu Einem (zu einer Einheit), in *vollendetem Grade* geeinigt seien. εἰς im Sinne des *Ergebnisses*. Vrgl. Stellen wie Plat. Phileb. p. 18. B. τελευτῶν τε ἐκ πάντων εἰς ἓν. Dem. p. 358. 14.: εἰς ἓν ψήφισμα ταῦτα πάντα συνεσκέασαν. — ἵνα γινάσκη ὁ κόσμος etc.) parallel dem ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ V. 21., dem Glauben das damit verbundene *Erkennen* hinzufügend (umgekehrt V. 8.) und dann den Ausdruck des zu erreichenden glücklichen Resultats vollendend durch die Bezeichnung der höchsten *göttlichen Liebe*, deren sich der Gläubige in jener Erkenntniss bewusst ist. An die „*conviction forcée des rebelles*“ (*Godet*) ist nicht entfernt zu denken; dagegen ist schon V. 2 f. und hier der ganze Context. Beachte vielmehr, wie der Blick des Betenden V. 21—23. bis zum höchsten Ziel seines Werks auf Erden sich erhebt, wo nämlich der κόσμος gläubig sein und Christus selbst thatsächlich ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (4, 42. vrgl. 10, 16.) geworden sein wird. Diess zugleich gegen die Annahme des *metaphysischen Dualismus* bei *Hilgenf.* — κ. ἡγάπησας etc.) und *habest sie geliebt* (thatsächlich, durch diese meine Sendung), *wie du mich geliebt hast*, also mit derselben väterlichen Liebe, welche ich von Dir erfahren habe. Vrgl. 3, 16. Eph. 1, 6. Rom. 5, 5. 8, 32.

V. 24. Was er ihnen bereits verliehen hat, aber noch als Hoffungsbesitz (V. 22.), — er *will* (θέλω), dass es ihnen auch wirklich zu Theil werde; er *wünscht* es nicht blos (gegen *Beza*, *Calvin*, *B. Crus.*, *Tholuck*, *Ewald*), sondern

der Sohn betet im Bewusstsein der ihm laut V. 2. vom Vater verliehenen ἐξουσία zur Mittheilung des ewigen Lebens an die Seinen. Diess Bewusstsein ist das der innigsten Vertrautheit und klarsten Uebereinstimmung mit dem Vater. Vorher hatte er ἐρωτῶ gesagt; „nunc incrementum sumit oratio“, Beng. Aber die Vorstellung des letzten Willens (Godet) ist nicht hinzuzutragen. — Mit Nachdruck, weil das θέλω seinem Inhalte nach rechtfertigend, ist die Relativbestimmung vorangestellt. Diese ist *neutral* (δ, s. d. krit. Anm.), wodurch die Personen (ἐκεῖνοι, d. i. die Jünger und alle Gläubigen V. 20.) in abstracto, der Kategorie nach bezeichnet werden (vgl. V. 2. 6, 37.), und das zur Gewährung bewegende Moment des δέδωκάς μοι mehr *an und für sich* hervortritt. — ἵνα) Absicht des θέλω (sie sollen u. s. w.), und somit dessen Inhalt; s. z. Luk. 6, 31. — ὅπου εἰμὶ ἐγὼ, κἀκεῖνοι etc.) soll bei der Parusie *) verwirklicht werden. S. z. 14, 3., auch z. ἀναστήσω αὐτὸ etc. 6, 39. — θεωρῶσι) schauen, erfahrungsmässig und unter eigener Mittheilhabung, als συνοδοξασθέντες Rom. 8, 17. 29. und συμβασιλεύοντες 2. Tim. 2, 12. Das Gegentheil: den Tod schauen 8, 51. **). Gegen die Auffassung, dass das Anschauen der δόξα Christi *an sich* (gleichsam ihr Abglanz) die Seligkeit ausmache (Olsh., vgl. Chrys. u. Euth. Zig.), zeugt V. 22., obwohl es wesentlich mit dazu gehört, 1. Joh. 3, 2. Hebr. 12, 14. — ἣν ἔδωκάς μοι, ὅτι etc.) im kindlichen Dankgeföhle zu τὴν ἐμὴν noch zugefügt, und zwar (vgl. εἰμὶ), weil der Herr im Begriffe ist in diese δόξα einzugehen (V. 1.), *proleptisch*, als hätte er sie schon empfangen (vgl. V. 22.): *die du mir gabst, weil* (Motiv des ἔδωκ.) *du mich liebtest vor Gründung der Welt* (πρὸ κατ. κ. nicht zu ἔδωκ. μ. gehörig, wie Paulus u. B. Crus. wollen). Die δόξα Christi, als des λόγος ἁσαρκος (V. 5.), war nach der Anschauung und Ausdrucksweise des N. T. nicht eine aus Liebe ihm *mitgetheilte*, sondern vermöge des ontologisch tri-

*) Der Phil. 1, 23. bezeichnete Mittelzustand (s. z. d. St.) ist nicht gemeint (Hengstenb.) oder mit gemeint (Godet), sondern wie das Folgende zeigt, die vollendete Gemeinschaft der Herrlichkeit. Vgl. 1. Joh. 3, 2.

**) Baur deutet den historischen Sinn so hinweg: „Sie schauen diese Herrlichkeit, sehen sie in der Wirklichkeit vor sich, wenn in ihnen durch die Mittheilung des wahren Gottesbewusstseins und des dadurch bedingten ewigen Lebens, wodurch sie mit Jesu und dem Vater so Eins geworden sind, wie er mit dem Vater Eins ist, das göttliche Princip (darauf geht nach Baur δέδωκα V. 22.) sich als das realisirt hat, was es an sich ist.“

nitarischen Verhältnisses zum Vater *) die metaphysisch nothwendig dem Sohne in der Einheit des göttlichen Wesens eignende, die *μορφή Θεοῦ*, welche er als *Θεὸς λόγος* 1, 1. in ewiger Weise bei dem Vater seiend von Ewigkeit *hatte* (V. 5.); aber die *hier* gemeinte *δόξα* in seiner Erhöhung nach Vollendung seines Werks ist, da sie seine ganze Person, auch deren menschliche Seite betraf, die ihm vom Vater aus Liebe *gegebene* (Phil. 2, 9.), aus *der* Liebe aber, welche nicht erst zeitlich entstanden, sondern vom Vater zum Sohne schon vor der Weltgründung gehegt war. Jene vor seiner Menschwerdung von Jesu besessene *δόξα*, auf welche man meistens (wie noch *Luthardt*, *Ebrard*, *Hengstenb.*) mit Unrecht bezieht, wobei nach V. 5. *ἔδωκας* als durch die Zeugung des *μονογενίς* vermittelt zu denken wäre, war die *rein göttliche*; die durch seine Erhöhung ihm gegebene ist zwar die nämliche, in welche er nun wieder eingetreten ist, aber, weil sie die Glorie des *λόγος ἑνσαρκος* ist, *gottmenschlich* in ewiger Vollendung (Phil. 2, 9.). Vrgl. z. V. 5. 1, 14. *Nirgends* im N. T. wird die *vorweltliche* *δόξα* des Sohnes als ihm *gegeben* bezeichnet (Phil. 2, 6. Kol. 1, 15. 2. Kor. 8, 9.), wenngleich diess als ewige Selbstmittheilung der väterlichen Liebe (vrgl. *Brückn.* u. *Ebrard*) an und für sich vorstellbar sein würde **). Uebrigens ist es wunderlich unrichtig, dass man die *δόξα*, welche der Vater dem Sohne *gegeben*, hier anders als V. 22. erklärt hat. — Die *Liebe* des Vaters zum Sohne vor der Weltgründung setzt die *persönliche Präexistenz* des letztern bei Gott, verträgt sich aber nicht mit der Vorstellung des vorzeitlichen *idealen* Daseins, welches er als das Urbild der Menschheit in Gott gehabt habe. Diess gegen *Beyschlag* p. 87., welcher das Verhältniss analog der ewigen Gnadenwahl Eph. 1, 4. Rom. 8, 29. beurtheilt, was nicht passt, da die Gnadenwahl noch *gar nicht Vorhandene* betrifft, nämlich die *zukünftigen* Gläubigen, welche Gott als Künftige *προέγνω*. Der Sohn aber, den er liebte, musste persönlich da sein beim Vater, da in Christo schon das Motiv der Gnadenwahl lag (s. z. Eph. 1, 4.). Vrgl. auch z. V. 5. Soli Gott nach u. St. *sein eigenes Menschheitsideal* vor der Welt Gründung geliebt haben, also die Idee seines eigenen

*) Vrgl. *J. Müller* von der Sünde II. p. 183 f.

**) *Euth. Zig.*: τὴν δόξαν τῆς θεότητος, ἣν δέδωκός μοι, οὐχ ὡς ἐλάττωι ἢ ὑστερογενεῖ, ἀλλ' ὡς αἷτιος, ἔτιουν ὡς γεννήσας με. Aber im N. T. ist diese Vorstellungsweise unbezeugt; 5, 26., worauf sich *Johansson* beruft, geht ja *ἔδωκεν* erst auf die Zeit der Sendung in die Welt.

Denkens, so ist diess eine Vorstellung ohne alle Analogie im N. T., und man kommt damit auf eine anthropopathische *Selbstliebe* hinaus, wie Menschen sich ein Ideal bilden und es lieb gewinnen.

V. 25 f. Schluss des Gebetes: Anrufung der *Gerechtigkeit* Gottes, denn nach dem, was er hier von sich und den Jüngern im Gegensatz der Welt aussagt, steht es dem *gerechten* Vater zu, dasjenige, was Jesus eben V. 24. als seinen Willen (θέλω, ἵνα etc.) ausgesprochen hat, nicht ungewährt zu lassen. Sonst bliebe die endliche Vergeltung aus, die die göttliche *Gerechtigkeit* (1. Joh. 1, 9.) zu geben hat denen, welche sich so, wie V. 25. besagt, über die Welt erheben; das Werk der göttlichen *Heiligkeit* V. 11. bliebe ohne seine schliessliche *richterliche Vollendung und Offenbarung*. — καὶ ὁ κόσμος etc.) Die scheinbare Ungefügigkeit des καί, aus welcher auch dessen Weglassung bei D. Vulg. al. zu erklären ist, löst sich nicht dadurch, dass man mit *Grot.* und *Lachm.* nach V. 24. nur ein Komma setzt, und καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω mit dem Vorherigen fortlaufen lässt, da dieser Gedanke nicht in diese logische Verbindung passt, und die Anrede πάντες δίκαιε nach Analogie von V. 11. einen *anfangenden* Gebetssatz erkennen lässt. Nach *Bengel* u. *Ebrard* entsprechen sich καὶ — καί, et — et, was aber weder die Gegensätzlichkeit der Gedanken noch die offenbare Beziehung des zweiten καί auf ἐγὼ δέ erlaubt. Nach *Heum.* lassen *de Wette*, *Lücke*, *Tholuck* καὶ dem folgenden δέ entsprechen, so dass zwei *zugleich statt findende*, aber *entgegengesetzte* Verhältnisse *) bezeichnet würden: „während die Welt dich nicht erkannte, erkannte doch ich dich.“ Sprachlich nicht zu rechtfertigen; denn so wird zwar τέ — δέ (*Kühner* II. p. 418. *Hartung* Partikell. I. p. 92 f. *Klotz* ad Devar. p. 741 f.), niemals aber καί — δέ gebraucht, und die desfalls von *Lücke* angeführten Stellen aus Plato Menex. p. 235. E. (wo καὶ ἄλλους auch andere heisst) und Eryx. p. 393. E. (wo καὶ ἐλάχιστα ist: nur auch Geringstes) passen nicht; an anderen Stellen (wie Soph. Ant. 428.) ist καί das einfach anknüpfende *und*, ohne Beziehung zum nachfolgenden δέ. Das καί an u. St. ist vielmehr das *und* zur Anreihung eines *gegensätzlichen* Verhältnisses (*und gleichwohl*), wie es namentlich dem Joh. sehr gangbar ist, s. z. 7, 28. Hätte

*) daher auch die Lesart: εἰ καὶ ὁ κ. σ. οὐκ ἔγνω, ἀλλ' ἐγὼ etc. welche sich nicht blos h. Hippol., sondern auch in d. Constitt. ap. 8, 1, 1. findet.

Jesus gesagt: *πάτερ, δίκαιος εἶ, καὶ ὁ κόσμος* etc., so wäre *καὶ* ohne allen Anstoss. Gleichwohl ist der Zusammenhang und dessen Ausdruck der nämliche. Christus ist nämlich bei der Anrede *πάτερ δίκαιε* dem Gedanken an die jetzt von ihm in Anspruch genommene *Gerechtigkeit* Gottes, dem Gedanken also an diese so erkennbare Selbstoffenbarung Gottes (Rom. 1, 18 ff.), ungeachtet deren die Welt in ihrer verblendeten Sicherheit ihn nicht erkannt hat (vgl. Rom. 1, 28.), hingegeben, und spricht diess Letztere aus, im schmerzlich erregten Affecte (*Chrys.*: *δυσχεραίνων*) unmittelbar mit *καὶ* an die Anrede anschliessend. Man denke nach *πάτ. δίκαιε* eine Pause, einen Gedankenstrich: *Ge-rechter Vater* — (ja der bist du!) *und* (und gleichwohl) *die Welt erkannte dich nicht* *)! Auch *Luthardt* unter Beitritt *Brückner's* nimmt *καὶ* und *gleichwohl*, aber so dass es im Gegensatz zu der vorher (z. B. V. 22.) ausgeführten Offenbarung Gottes durch Christum stehe. Zu unbestimmt und das charakteristische *πάτερ δίκαιε* ohne Grund ausser Beziehung lassend. — *ἔγνων* nämlich aus deinen Erweisungen in meinen Reden und Thaten; *ἔγνων* hingegen (*Nonn.*: *σύμφυτος ἔγνων*) geht auf die unmittelbare Erkenntniss, welche der Sohn in seinem irdischen Leben von dem in ihm waltenden und durch ihn sich offenbarenden Vater hatte. Vgl. 8, 54 f. Nicht grundlos fügt Jesus sein *ἐγὼ δέ σε ἔγνων* zwischen dem *κόσμος* und den Jüngern ein, weil er will, dass die Jünger seien wo Er ist (V. 24.), was aber ein relatives Gleichheitsverhältniss zwischen ihm und ihnen, der Welt gegenüber, zur Voraussetzung hat. — *οὗτοι*) auf die Jünger blickend. — *ὅτι σὺ με ἀπέστ.*) das Specifiche, der Centralpunkt der Gotteserkenntniss, von welcher die Rede ist; *δείκνυσιν ἐνταῦθα, μηδένα εἰδότα θεόν, ἀλλ' ἢ μόνον τοὺς τὸν υἱὸν ἐπεγνωκότας*, *Chrys.* Vgl. V. 8. 23. 16, 27. al. — V. 26. Wodurch diess *ἔγνωσαν* bewirkt worden (vgl. V. 7.), und vollends werde bewirkt werden (*γνώσιω*, durch den Paraklet; *καὶ* — *καὶ*, sowohl — *als auch*), *damit* (Absicht des *γνώσιω*) *die Liebe, mit wel-*

*) Dieser Fassung folgt auch *Hengstenb.* Aber *Ewald* setzt *καὶ ὁ κόσμος* bis *γνώσιω* V. 26. in Parenthese und nimmt dann *ἵνα ἰ ἀγάπῃ* etc. noch als Inhalt des *θέλω* V. 24. Wie zerrissen wird so der ruhige klare Fluss des Gebets! Nach *Baeuml.* wären die parallelen Glieder eigentlich *καὶ ἐγὼ σὲ ἔγνων καὶ οὗτοι ἔγνωσαν*; es sei aber vor dem ersten Gliede ein entgegengesetztes Glied, das eigentlich *μέν* haben sollte, eingeschoben, so dass dann der Hauptgedanke mit *δέ* folge. An Willkür gleich aber noch contortierter ist die Zurechtlegung von *Godet.*

cher du mich geliebt hast (vgl. V. 24.), *in ihnen sei*, d. i. in ihren Herzen walte *), *und* somit — denn Christus, durch den Geist sich mittheilend, ist der Träger des göttlichen Lebens in den Gläubigen (14, 20 ff. Rom. 8, 10. Gal. 2, 20. Eph. 3, 17.) — *ich in ihnen*. Ueber ἀγάπην ἀγαπᾶν s. z. Eph. 2, 4. So verheissungsreich und erhebend mit dem einfach grossem „und ich in ihnen“ verhallt das betende Wort, und in der ganzen Wirksamkeit und Erfahrung der Apostel hat sich's erfüllt. Wie nichts sie scheiden konnte von der Liebe Gottes in Christo (Rom. 8, 39.), so ist Christus durch den Geist in ihnen geblieben, und sie haben weit überwunden durch Ihn, der sie geliebt hat.

Anmerkung. Die Ursprünglichkeit des hohepriesterlichen Gebets steht mit der der längeren Reden Jesu überhaupt im Evang. Joh. auf gleicher Stufe. Der wesentliche Inhalt ist ursprünglich, die Wiederhervorbringung und lebendige Wiedergestaltung aber so, wie sie aus der Johanneischen Individualität, mit welcher die Erinnerung verwachsen war, nicht anders als eben in Johanneischem Gepräge hervorgehen konnte, wobei jedoch in Bezug auf Inhalt und Form wegen des besonders tiefen Eindrucks, den das Gebet dieses feierlichen Momentes auf das Gemüth und Gedächtniss grade jenes Jüngers machen musste, ein vorzüglicher Grad der treuen Erinnerung und Wiedergabe anzunehmen ist. Wie oft mag Joh. diese letzten feierlichen Worte in seiner Seele bewegt haben! Dem entspricht auch das eben so kindliche wie einfach und klar erhabene Selbstbewusstsein, die Siegesruhe und der Friede dieses Gebets, welches die edelste und reinsten Perle der Andacht im ganzen N. T. ist; „denn so schlecht und einfältig es klingen, so tief, reich und weit ist es, dass Niemand ergründen kann“, *Luther*. *Spener* wagte nie darüber zu predigen, weil sein richtiges Verständniss das gewöhnliche Glaubensmaass übersteige, liess es sich aber am Abend vor seinem Tode dreimal vorlesen, s. dessen Lebensbeschr. von *Canstein* p. 145 ff. Die gegentheilige Ansicht, es sei eine spätere idealisirende Dichtung dogmatischer und metaphysischer Art (*Bretschn.*, *Strauss*, *Weisse*, *Baur*, *Scholten*), ist zwar ein nothwendiges Glied in der Kette der Bestreitung der Ursprünglichkeit der Johann. Geschichte überhaupt, aber um so un-

*) Vgl. Rom. 5, 5. Treffend *Beng.*: „ut cor ipsorum theatrum sit et palaestra hujus amoris“, nämlich διὰ πνεύματος ἀγίου, Rom. a. a. O. Nach *Hengstenb.* (vgl. auch *Weiss* p. 80.) will Jesus blos sagen: „damit du sie liebest mit der Liebe, womit du mich geliebt hast.“ Aber das passt nicht zum Ausdruck ἐν αὐτοῖς ἢ, weder an sich noch im parallelen Verhältniss zu καὶ ἐν αὐτοῖς. Eine innerliche wirksame Gegenwart muss damit gemeint sein.

haltbarer, je unerreichbarer die Tiefe, Zartheit, Innigkeit und Höhe, wie sie hier von Anfang bis zu Ende gehalten ist, für einen spätern Erfinder gewesen sein müsste. Die innere Wahrheit und Herrlichkeit des Gebetes aber zu leugnen (s. bes. *Weisse* II. p. 294.), ist Sache eines kritisch bestochenen Geschmacksurtheils. Der *Seelenkampf in Gethsemane*, so bald nach diesem Gebete der Weltüberwindung und des Friedens, ist zwar nicht als freiwillig übernommene Stellvertretung für alle Todesschrecken der Weltsünde (*Hengstenb.*), wohl aber aus dem Wechsel der Gefühle und Stimmungen im Angesichte des Todes, und eines *solchen* Todes, grade bei Jesu reiner Menschlichkeit (welche nicht stoisch bezwungen war) psychologisch zu begreiflich, um als geschichtlicher Widerspruch gegen Kap. 17. gelten zu können. S. z. Matth. Anm. nach 26, 46. Joh. selbst berichtet von der Krisis des Seelenkampfs nichts; diess hängt aber mit seiner Eigenthümlichkeit in der Auswahl des evangelischen Stoffes überhaupt zusammen, und er konnte dabei insonders durch den bereits gegebenen Bericht über die ähnliche Thatsache 12, 23 ff. bestimmt sein, welche nur Er aufführt, während jener Seelenkampf bereits ein Gemeingut der schriftlichen Ueberlieferung war (vgl. auch Hebr. 5, 7.). welches er so wenig wie die Abendmahlsstiftung und vieles Andere zu wiederholen brauchte. Dass jener Seelenkampf dem Joh. nicht die Bedeutung und historische Thatsächlichkeit gehabt habe, wie den Synoptikern, ist bei der freien Auswahl, welche er aus dem reichen Stoffe seiner Erinnerung getroffen hat, ein voreiliger Schluss (gegen *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 224.). Die geschichtliche Wirklichkeit der evangelischen Thatsachen, wenn ihr sonst nichts Wesentliches entgegensteht, wird durch das Schweigen des Joh. nicht berührt.

Kap. XVIII.

V. 1. Die Recepta *τῶν κέδρων* hat das Uebergewicht der Zeugen. *Griesb., Scholz, Lachm.* nach A. S. *Δ.* Verss. Hier. Ambr. haben *τοῦ κεδρών*; *Tisch.* nach D. Sin. 2 Codd. d. It. Sah. Copt.: *τοῦ κέδρου*. Die Lesart *τοῦ κεδρών* ist vorzuziehen, da nicht anzunehmen ist, dass Johannes den Namen *קדרון* irgendwie mit *κέδρος* oder *κέδρον* in Verbindung gebracht habe, wie es 2. Sam. 15, 23. und 1. Reg. 15, 13. LXX. geschehen. — V. 4. *ἐξελθὼν εἰπεν*) B. C.* D. Minusk. Verss. Or. Cyr. Chrys. Aug.: *ἐξῆλθεν καὶ λέγει*. So *Lachm.* u. *Tisch.* Richtig; die Recepta ist Aenderung nach V. 1., welche man machte, weil man das mit *ἐξῆλθεν* Gemeinte nicht von dem V. 1.

damit Gesagten unterschied. — V. 6. ὅτι) welches *Lachm.* und *Tisch.* getilgt, hat sehr erhebliche Zeugen für und gegen sich; aber wie leicht ward es nach V. 5. ausgelassen! — V. 10. ὅτιον) *Tisch.*: ὁτίον, nach B. C.* L. X. Sin., welches (vgl. auch z. Mark. 14, 47.) um so mehr vorzuziehen ist, als das bekanntere ὅτιον bei Matth. steht. — V. 11. Nach μάχαιρ. hat *Elz.* σου, gegen entscheidende Zeugen aus Matth. 26, 52. — V. 13. αὐτόν) hat so erhebliche Zeugen gegen sich, dass es *Lachm.* eingeklammert, *Tisch.* getilgt hat. Aber entbehrlich an sich, und nach dem ähnlichen Endklange des vorhergehenden Wortes, wie leicht konnte es übergangen werden! — V. 14. ἀπολέσθαι) *Lachm.*, *Tisch.*: ἀποθανεῖν. Die Zeugen sind sehr getheilt. ἀποθ. ist aus 11, 50. — V. 15. ἄλλος) *Elz.*, *Griesb.*, *Scholz*, *Tisch.*: ὁ ἄλλος. Der Artik. fehlt bei A. B. D. Sin. Minusk., behält aber immer noch ein grosses Zeugengewicht und ward leicht, da er hier keine Beziehung zu haben schien, ausgelassen. — V. 20. Statt des ersten ἐλάλησα ist λελάληκα (*Lachm.*, *Tisch.*) so entschieden bezeugt, dass der Aor. als nach den folgenden Aoristen eingekommen erscheint. — Der Artikel vor συναγ. ist durch die Zeugen (gegen *Elz.*) entschieden verurtheilt. — Statt des zweiten πάντοτε haben *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* πάντες, welches wegen überwiegender Bezeugung und weil πάντοτε leicht aus dem Vorherigen mechanisch wiederholt werden konnte, vorzuziehen ist; πάντοθεν (*Elz.*) beruht auf Conjectur (*Beza*) und Minusk. — V. 21. ἐπερωτ.; ἐπερώτ.) Die Simplicia (*Lachm.*, *Tisch.*) sind überwiegend beglaubt. Die Composita kamen leicht durch das Zusammentreten der beiden E (μEEρωτ.) in Erinnerung an V. 7. ein. — V. 22. lies mit *Lachm.*, *Tisch.* nach B. Sin. It. Vulg. Cyr. εἰς παρεστ. τῶν ὑπ. Verschiedene Umstellungen in d. Codd. — V. 24. Nach ἀπέστ. haben *Elz.*, *Lachm.*, *Tisch.* οὖν, welches bedeutende Zeugen für und gegen sich hat. Da aber andere Codd. δέ lesen, und mehrere Verss. καὶ ausdrücken, so ist jede Partikel als späterer Verbindungszusatz zu betrachten. — Dieselben verschiedenen Anknüpfungs-Partikeln finden sich in Codd. u. Verss. V. 25. nach ἠρνήσατο eingeschoben. — V. 28. πρῶτ) *Elz.*, *Scholz*: πρῶτα, gegen entscheidende Zeugen. Aber wie leicht ging das ganz entbehrliche ἵνα unter! — V. 29. Nach Πιλάτος haben *Lachm.*, *Tisch.* ἔξω (B. C.* L. X. Sin. Minusk. Verss.), welches andere Zeugen erst nach αὐτούς setzen. Diese verschiedene Stellung und die Erheblichkeit der auslassenden Zeugen lassen es als bestimmter bezeichnendes Einschießel erkennen. — κατὰ) ist von *Tisch.* nur nach B. Sin.* getilgt. Entbehrlich, ward's übergangen. — V. 34. αὐτῷ nach ἀπεκρ. bei *Elz.* ist durch die Zeugen entschieden verurtheilt. — V. 37. ἐγώ. Ἐγώ) Die Weglassung eines ἐγώ (*Lachm.* hat das zweite eingeklammert, *Tisch.* das erste getilgt) ist durch B. D. L. Y. Sin. Minusk. Verss. Väter nicht hinreichend gerechtfertigt,

da die Uebergangung beim Schreiben so nahe lag, wenn das Gewicht des doppelten *ἐγώ* nicht beachtet wurde.

V. 1 f. *Ἐξ ἡλθε* aus *Jerus.*, wo das Mahl 13, 2. gewesen war. Erst jetzt vollzog sich das *ἄγωμεν ἐντεῦθεν* 14, 31.; s. z. d. St.; *πέραν τοῦ χειμ.* sagt dann: *wohin* er ging; s. z. 6, 1. — *τοῦ Κεδρών*) Genit. appos. (2. Petr. 2, 6. vrgl. *πόλις Ἀθηνῶν* u. dergl.). Ueber den im Sommer trockenen Giessbach (*χείμαρρος*, Hom. II. 11, 493. Soph. Ant. 708. Plat. Legg. 5. p. 736. A.; Joseph. Antt. 8, 1, 5.) *יְרֵדָה*, d. i. *niger*, *Schwarzbach*, östlich von der Stadt durch das gleichnamige Thal fliessend, s. *Robins.* II. p. 31 ff. *Ritter* Erdk. XV. 1. p. 598 ff. Zum Namen vrgl. den sehr häufigen Griechischen Flussnamen *Μέλας* (Herod. 7, 58. 198. Strabo 8. p. 386. al.). — *κῆπος*) nach Matth. 26, 36. ein Garten des Landgutes Gethsemane. Der Besitzer ist als Jesu befreundet zu denken. — *ὅτι πολλάκις* etc.) weist auf frühere Festbesuche zurück und ist eine genauere Einzelangabe, deren Joh. viele in der Leidensgeschichte hat. Man sieht aus dem Inhalte, dass sich Jesus mit bewusster Freiheit der letzten Entscheidung darbot. Vrgl. V. 4. — *Typologische* Beziehungen (*Luthardt* nach Aelteren: auf *David*, welcher von Ahitophel verrathen, denselben Weg gegangen 2. Sam. 15, 23.; *Lampe*, *Hengstenb.* nach Vätern: auf *Adam*, welcher im Garten dem Tode verfiel) sind ohne alle Andeutung des Textes.

V. 3. Die *σπεῖρα* ist die *Römische Cohorte* (s. Matth. 27, 27. Act. 21, 31. Polyb. 11, 23. 1, 6. 24, 3 ff. *Valcken.* Schol. I. p. 458 f.), durch den Artikel als die *bekannte*, nämlich als Garnison der Burg Antonia dienende, bezeichnet, durch das Folgende von der Seitens des Sanhedrin gestellten Mannschaft an *Gerichtsdienern* unterschieden, und nicht von der *Levitischen Tempelwache* (*Michael.*, *Kuinoel*, *Gurlitt* Lect. in N. T. Spec. IV. 1805., *B. Crus.*, *Baeuml.*) zu erklären. Dass Judas mit der *ganzen* *σπεῖρα* gekommen, ist als unverhältnissmässig für den nächsten Zweck (gegen *Hengstenb.*) nicht wahrscheinlich, aber ein zu vorliegendem Behufe commandirter *Theil*, zumal der Chiliarch selbst dabei war (V. 12.), *repräsentirte* die Cohorte *).

*) Diess ist für die Ungenauigkeit des populären Berichts völlig

dieser Mitwirkung des Römischen Militärs, welches der Sanhedrin requirirt hatte, haben die Synoptiker nichts, obwohl sich *Hengstenb.* mühet, Andeutungen davon bei ihnen zu finden. Joh. berichtet *vollständiger*. — φανῶν κ. λαμπ.) mit *Fackeln* und *Lampen* (letztere in Laternen; Matth. 25, 1 ff.). Vrgl. Dion. H. 11, 40. Die möglichste Vorsicht macht diese Zurüstung auch beim Vollmonde begreiflich. — Die *Waffen* verstehen sich zwar beim Militär von selbst, aber nicht bei den ἐπιχρῆταις, und sind zur Vollständigkeit der Schilderung mit aufgeführt. — Die καί sind nicht *gehüft* (*Luthardt*), sondern keins ist entbehrlich.

V. 4 f. Dieses Heranrücken des Judas veranlasste (οὖν) Jesum herauszukommen, da er Alles, was über ihn zu kommen im Begriffe war, wusste, mithin weit entfernt davon war, sich seinem völlig klar bewussten Geschehnisse zu entziehen. — ἔρχεσθαι von *Geschicken*, glücklichen (Matth. 10, 13.) und unglücklichen (Matth. 23, 35. Aesch. Pers. 436. 439. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 686 f.), bei Classikern häufiger mit Dativ (Thuc. 8, 96, 1.) als mit ἐπί. — ἐξῆλθεν (s. d. krit. Anm.): *aus dem Garten*, V. 1. *Nonnus*: κῆπον ἑόσας. Nichts Anderes giebt der Context, und V. 26. ist nicht dagegen. Daher nicht: *aus dem Gartenhause* (*Rosenm., Ewald*), oder *aus der Tiefe* des Gartens (*Tholuck, Maier, de Wette, Luthardt*), oder *aus dem Jüngerkreise* (*Schweizer, Lange, Hengstenb.*). — εἰσπήκει δὲ καὶ Ἰούδας etc.) *tragisches* Moment in der *Schilderung* dieses Auftretts, ohne anderweite besondere Absichtlichkeit. Willkürlich *Tholuck*: Joh. wolle die *Frechheit* des Judas andeuten, u. *Hengstenb.*: er wolle die falsche Meinung abwehren, dass dass das ἐγὼ εἰμι den Häschern etwas ihnen Unbekanntes sagen sollte. *Das* hätte er ja mit wenig Worten *ausdrücken* können. — Der *Kuss* des Judas (Matth. 26, 47 ff.), statt dessen Joh. (wie freilich *Strauss* meint: zur *Verherrlichung* Jesu) jene Selbstangabe berichtet, wird hierdurch nicht ausgeschlossen, ist zu charakteristisch und bezeugt, um der Sage zugewiesen zu werden, und muss der Frage Jesu V. 4. nicht nachgefolgt (*Ewald*), sondern, weil die sofortige Wir-

hinreichend. Man hat daher weder einen *Manipulus* zu verstehen (d. i. der dritte Theil der Cohorte), weshalb man sich irrig auf Polyb. 11, 23, 1. beruft, noch überhaupt eine *Schaar*, eine Soldatenabtheilung (2. Makk. 8, 23. 12, 22. Judith. 14, 11.). Letzteres nicht, weil von *Römischem* Militär die Rede ist, Ersteres nicht, weil, wenn auch Polyb. σπεῖρα anderwärts gleich *manipulus* braucht (s. *Schweigh.* Lex. p. 559.), doch schon ein ganzer Manipel (also etwa 200 Mann) hier zu viel wäre.

kung des *ἐγὼ εἰμι* die Einschlebung des Kusses nicht gestattet, *vorangegangen* sein, so dass gleich beim Heraustreten Jesu aus dem Garten Judas vorgeschritten, ihn geküsst hat und sodann wieder zur Schaar zurückgetreten ist. Sonach hebt Joh., nachdem bereits der eine Factor der Kenntlichmachung, nämlich der *Kuss*, in der Ueberlieferung allverbreitet war, auch den andern, die *Selbstangabe* hervor; daher diese nicht bloß dem *Johanneischen* Jesus zuzuweisen ist (*Hilgenf., Scholten*).

V. 6. *Sie wichen zurück* (s. z. 6, 66.) *und fielen zur Erde* (*χαμαί* = *χαμᾶζε*, sehr oft auch bei Classikern); diess wird zuerst von *Oeder* in s. *Miscell. sacr.* p. 503 ff. und neuerlich von den Meisten (auch *Lücke, Tholuck, Olsh., de Wette, B. Crus., Ewald, Baeuml.*) als *natürlicher* Erfolg des Schreckens und der plötzlichen Ehrfurcht betrachtet, wobei man sich auf die (schwächeren) Analogieen aus der Geschichte des *M. Antonius* (Val. Max. 8, 9, 2.) und des *Marius* (Vellej. Pat. 2, 19, 3.), auch des *Coligny* bezieht, während *Brückn.* die Wirkung wenigstens „kaum als rein menschliche“ denken lässt, *Lange* aber ebenfalls sie aus Gewissensschreck herleitet und das Wunder nur darin findet, dass sie dem Herrn nicht unerwartet und von ihm nicht unbeabsichtigt gewesen. Aber schon das zu Boden Fallen an sich, und der Umstand, dass der Text die Hinfallenden allgemein und ohne eine Ausnahme bezeichnet, so dass auch die Römischen Soldaten mit zu verstehen sind, rechtfertigt die Ansicht der Alten, auch von *Strauss* (der aber wie auch *Scholten* die Sache als ungeschichtlich ansieht), *Ebrard, Maier, Luthardt, Hengstenb., Godet* angenommen, es sei ein *wunderbarer* Erfolg der *Macht Christi* (*Nonn.: οἰστορηθέντες ἀτευχέϊ λαίλαπι φωνῆς*). Dieser wollte vor seiner Hingabe seine Gewalt über seine Feinde, und so die Freiheit seiner Hingabe bekunden. Er *konnte* frei bleiben, aber *will* sich hingeben, weil er seine Stunde gekommen weiss 17, 1.

V. 8 f. Jesus *besorgte* die Mitergreifung der Jünger. Dass man schon *Hand an sie gelegt* (*Beng., B. Crus. u. M.*), sagt der Text nicht. Er sollte und wollte *allein* leiden. — *ἵνα πληρ.* etc.) göttlich bestimmter *Zweck* des *ἀπεκρίθῃ* hinsichtlich der Worte *εἰ οὖν* etc. Joh. findet in dem Ausspruch 17, 12. (dessen *nicht wörtliche* Anführung als Beleg der freien Citationsweise im N. T. zu beachten ist) eine prophetische Beziehung auf diese Bewahrung der Jünger vor der Mitgefängennahme, *sofern nämlich* der Herr, vermöge dieser Bewahrung, *Keinen von ihnen in's Verderben*

gebracht habe, nämlich durch Verursachung des Abfalls, in welchen mancher gerathen sein würde, wenn er mit gefangen worden wäre. Diese prophetische Beziehung (gegen *Schweizer's* und *Scholten's* hartes Urtheil) hat ihr Recht darin, dass Jesus 17, 12. ein *Schlussbekenntniss* seines Wirkens für die Jünger abgiebt, mithin auch das eben noch für sie zu Thuende jenem Ausspruche gemäss sein und als Erfüllung, als thatsächliche Vollendung des darin Ausgesagten erscheinen muss.

V. 10 f. Vrgl. Matth. 26, 51 ff. u. Parall. — οὖν) in Folge dieser Gefahr, die er jetzt für Jesum sah. Zur Stellung zwischen Σίμ. u. Πέτρο. vrgl. 21, 7. — Nur Joh. nennt hier den Petrus und auch den *Malchus* *). Persönliche Rücksichten, welche die Namen aus der frühesten Ueberlieferung so fern gehalten haben mögen, dass sie auch dem Luk. nicht zugeführt wurden, konnten jetzt nicht mehr obwalten. — δοῦλον) *Slaven*, also keiner von den Gerichtsdienern V. 3., aber auch nicht der Anführer der Tempelwache (*Ewald*). Der Slav war mitgelaufen und hatte sich vorgedrängt. — τὸ ὀπίσθιον) nicht *vorsichtig* (*Hengstenb.*), sondern der Hieb *traf schlecht*, war aber dem Kopf zgedacht. — *Wirf das Schwerdt in die Scheide!* gewiss ursprünglicher als die ruhigeren und umständlicheren Worte bei Matth. Zu θήκη, *Scheide*, s. Poll. 10, 144. Im Classischen κολεός. Vrgl. Hom. Od. 10, 333.: κολεῶ μὲν ἄορ θέο. — τὸ ποτήρι.) Vrgl. Matth. 20, 22. 26, 39. Das Todesleiden, welches er nach Gottes ihm klar bewussten Willen und Zweck (3, 14 f. 6, 51.) jetzt antreten soll, ist der zu trinkende Kelch, welchen ihm der Vater bereits (in die Hand) *gegeben hat*, δέδωκε. — αὐτό wie 15, 2.

V. 12—14. Οὖν) da keine Widersetzlichkeit weiter eintreten durfte. Der vollständigen Angabe: „*die Cohorte und der Tribun* (ὁ χιλίαρχος τῆς σπειρῆς, Act. 21, 31.) *und die Diener*“ ist eine besondere Absichtlichkeit (*Luthardt*: der Vorgang V. 6. habe noch nachgewirkt, dass nun *Alle* geholfen, um ihn sicher zu haben) nicht unterzulegen, da ἡ σπείρα etc. das Subject nicht blos von συνέλαβον und ἔδωσαν, sondern auch von ἀπήγαγον ist. Irrig aber *Tholuck*: die Soldaten hätten sich erst jetzt wieder (?) mit der Jüdischen Schaarwache vereinigt. — συνέλαβον etc.) unwesentliche Verschiedenheit von Matth. 26, 50., wo die Gefangennahme *vor* dem Vertheidigungsversuche des Petrus

*) ein häufiger vorkommender Name; s. *Wetst.* Bei Phot. Bibl. cod. 78. heisst ein Sophist so. Ausdeuterei b. *Hengstenb.*

geschieht. Wegen ἔδησαν s. z. Matth. 27, 2. — Ueber *Hannas* s. z. Luk. 3, 1 f. Zu ihm ward, was die Synoptiker übergehen, Jesus *zuerst* (πρῶτον), ehe er zum wirklichen Oberpriester Kaiaphas geführt wurde (V. 24.), gebracht. Ein aussergerichtliches *Vorverhör* sollte erst vorgenommen werden. Und den *Hannas* hatte man dazu aussersehen, weil er *Schwiegervater* des wirklichen Oberpriesters war (ἦν γὰρ πενθερός etc.); so glaubte man am sichersten zu sein, *der* werde dem Schwiegersohne, welcher dann die eigentliche Gerichtsverhandlung im Sanhedrin zu leiten hatte, zweckdienlich genug vorarbeiten *). Die Annahme *Ewald's* (Gesch. Chr. p. 562.), Hannas sei damals mit dem Amte des *obersten Verhörsrichters* (אבִּי בֵּית דִּין) bekleidet gewesen, entspricht der Grundangabe des Joh. nicht, welche bloß das *schwiegerväterliche* Verhältniss anführt, daher auch nicht mit *Wieseler* u. A. (s. auch *Lichtenst.* p. 418 f.) zu sagen ist, Hannas sei Präsident, Kaiaphas Vicepräsident des Sanhedrin gewesen; oder jener habe noch als der eigentliche legitime Oberpriester gegolten (*Lange*); oder gar Joh. habe sich einen *Jahreswechsel des Amts* zwischen Hannas und Kaiaphas gedacht (*Scholten*; vrgl. z. 11, 49.). Ganz willkürlich noch *Andere*: das Haus des Hannas habe *nahe am Thore* gelegen (*Augustin.*, *Grot.* u. V.), oder: man habe Jesum wie *im Triumphe* erst zu H. geführt (*Chrys.*, *Theophyl.* u. M.). — V. 14. weist auf 11, 50. zurück, wegen der prophetischen Natur dieses Ausspruchs, der jetzt seiner Erfüllung so nahe gekommen war. Daher ist auch das bedeutsame τοῦ ἐναντοῦ ἐκείνου V. 13. wiederholt.

V. 15. Ἠκολούθει dem ἀπήγαγον etc. V. 13. correlat, und das Imperf. ist *schildernd.* — ὁ ἄλλ. μαθ.) *der dem Leser bekannte andere Jünger*, den ich nicht nenne. *Selbstbezeichnung*; nicht ein Bürger Jerusalem's (*Grot.*), nicht Judas Ischar. (*Heum.*), nicht irgend ein Unbekannter (*Augustin.*, *Calvin.*, *Calov.*, *Gurlitt*). Nur Ersteres entspricht dem Artikel und der Eigenthümlichkeit des Joh. Aber eine tendenziöse Hervorhebung des Joh. über Petrus ist hier so wenig wie 20, 2 f. (*Weizsäck.* schliesst mit hieraus auf einen *Schüler* des Joh. als Verfasser), sondern einfache Wiedergabe des Geschichtsbestandes. — γνωστός) *woher und wie*, beruht auf sich. *Nonn.*: ἰχθυόλου παρὰ τέχνης, *Ewald*: weil er mit dem Priesterstamme *verwandt* gewesen (s. Einl. §. 1.); *Hengstenb.*: aus früherem religiösen Bedürfen. *Verwandt* heisst γνωστός nicht. — ταῖ

*) Vrgl. *Steinmeyer* Leidensgesch. p. 115 f.

ἀρχιερεῖ und dann τοῦ ἀρχιερέως kann nach ἀπὴγ. αὐτ. πρὸς Ἄνναν V. 13. und ἠκολούθει etc. V. 15. nicht auf *Kaiaphas*, sondern, wie auch *Ewald* annimmt, *Baeuml.* aber grundlos bestreitet, nur auf *Hannas* gehen, als auf den Hohenpriester (er war es *gewesen* und hatte den *Titel* noch, s. Luk. 3, 2. Act. 4, 6.), zu welchem Jesus geführt wurde. Die Bemerkung vom *fungirenden* ἀρχιερ. *Kaiaphas* (ὃς ἦν V. 13. bis V. 14.) war ja nur eine *Zwischenbemerkung*, welche die vom Geschichtsverlauf gebotene Beziehung von ἀρχιερ. auf *Hannas* nicht ändern kann. Sonach ist sowohl die folgende Verleugnung des Petrus (V. 16—18.), als auch das Verhör V. 19—21. und die Misshandlung V. 22. 23. in der Wohnung des *Hannas* geschehen. Von dem synoptischen Verhör vor *Kaiaphas* berichtet Joh. nichts, und deutet nur V. 24. die Absendung Jesu zu *Kaiaphas*, welche nach der Vernehmung bei *Hannas* erfolgt sei, kurz an, die Verhandlung vor *Kaiaphas*, welche nach dieser Hinsendung geschah, als bekannt voraussetzend. Ueber die zweite und dritte Verleugnung, welche ebenfalls in den Hof des *Hannas* zu setzen sind, s. z. V. 25. Diess exegetische Ergebniss, wornach Joh. das Verhör bei *Kaiaphas* gar nicht berichtet *), den drei Verleugnungen aber den Hof des *Hannas* als Oertlichkeit anweist (s. z. Matth. Anm. nach 26, 75.), widersteht der ältern und neuern Harmonistik (*Cyrill.*, *Erasm.*, *Luther*, *Beza*, *Calvin*, *Grot.*, *Wolf*, *Bengel* u. V. auch *Lücke*, *Tholuck*, *Klee*, *de Wette*, *Maier*, *Baeuml.* **)), nach welcher, wenn man nicht den Wohnun-

*) Bei der ihm bewussten *Bekanntheit* dieses Verhörs aus den älteren Evangelien, reichte es ihm völlig hin. durch die Bemerkung V. 24. nur eine *Erinnerung* daran einzufügen, — ein Beweis seiner Unabhängigkeit von den Synoptikern. *Andere* haben das Schweigen des Joh. vom Verhöre bei *Kaiaphas* anders, aber willkürlicher zu erklären gesucht, wie z. B. *Schweizer*: nach V. 14. habe dem Apostel dieses Verhör als bloße Förmlichkeit der Berücksichtigung nicht werth erschienen. Aber als das eigentlich *gerichtliche* war's doch das *Hauptverhör*. Nach *Brückn.* hat Joh. sein Hauptaugenmerk auf die Verleugnung des Petr. und auf die Verhandlung vor *Pilatus* gerichtet. Aber diess brauchte ihn doch nicht zu veranlassen, das Verhör vor *Kaiaphas* ganz zu verschweigen. Nach *Schenkel* hat Jesus zufolge uns. Evang. bei *Kaiaphas* gar *kein Verhör* bestanden. Aber warum berichtet Joh. doch, dass Jesus zu *Kaiaphas* geführt wurde? Nach *Scholten* hat Joh. das Verhör vor letzterem verschwiegen, um Jesum nicht das Bekenntniss ablegen zu lassen, dass er der (Jüdische) *Messias* sei, Matth. 26, 64. Als ob es dazu der Weglassung der ganzen Geschichte bedurft hätte! Und das Bekenntniss Jesu Matth. 26, 64. ist auch für *Johannes* erhaben genug.

**) auch *Brandes* *Annas* u. *Pilat.*, Lemgo 1860. S. dagegen *Weiss* in d. Lit. Bl. d. allg. K. Z. 1860. Nr. 39.

gen beider Hohenpriester Einen gemeinschaftlichen Hof zuweist (so besonders wieder *Hengstenb.*; vrgl. z. V. 24.), die Abführung zu Kaiaphas schon V. 15. vorausgesetzt und dann V. 24. theils kritisch theils exegetisch mit gewaltsamer Willkür abgefunden wird; s. z. V. 24. Selbst harmonistisch bestätigt, nämlich von Seiten des Verhörs, wird jenes exegetische Ergebniss dadurch, dass V. 19—21. mit dem synoptischen Verhöre vor Kaiaphas gar keine Aehnlichkeit hat, wie auch von einer *gerichtlichen* Verhandlung vor dem *Sanhedrin* bei Joh. keine Spur ist. Uebrigens ist aus dem Schweigen der Synoptiker vom Verhöre bei Hannas nicht zu schliessen, dass sie nichts davon gewusst hätten (*Schweizer*); wohl aber konnte es, weil es kein *gerichtliches* Verhör war, leicht im Kreise der von ihnen befolgten Ueberlieferung zurücktreten. Anderseits muss die Glaubwürdigkeit des Joh. (gegen *Weisse*) sowohl für die Geschichtlichkeit jenes Verhörs als auch für die im Hofe des *Hannas* geschehenen drei Verleugnungen den Ausschlag geben, ohne zu gestatten, dass man die synoptischen und Johanneischen Verleugnungen als eben so viel verschiedene zusammenzähle über die Dreizahl hinaus (*Paulus*). Wenn aber *Baur* den Bericht vom Verhöre bei Hannas aus der *Absichtlichkeit* hervorgehen lässt, das Zeugniß vom Unglauben der Juden durch das Verdammungsurtheil der *beiden* Hohenpriester zu verstärken und (s. in d. theol. Jahrb. 1854. p. 285.) die durch *beide* vermittelte Uebergabe Jesu von der Jüdischen Obrigkeit an die Römische hervorzuheben, so steht, abgesehen von der nur ganz beiläufigen Weise der Erwähnung des Kaiaphas V. 24. und von der Willkür solcher Erfindungen überhaupt, entgegen, dass Joh. einen abgegebenen *Spruch* des Hannas so wenig wie des Kaiaphas erwähnt, was doch V. 24. so äusserst nahe lag, und durch 11, 50. hinsichtlich des Kaiaphas keineswegs ersetzt wird.

V. 16—18. *Petrus*, dem die Bekanntschaft im Hause abging, war nicht mit in den Hof (αὐλή V. 15.) gelassen worden, sondern stand, nachdem Joh. mit dem Zuge eingegangen, *an der Thür ausserhalb* *), daher Joh. bei der Thürhüterin (Joseph. Antt. 7, 2, 1. Act. 12, 13.) vermittelt, dass er ihn hineinführen darf. Das εἰσήγαγε nämlich geht auf *Johannes*; von *Erasm.*, *Grot.*, *Ewald* u. M. auf die *Thürhüterin* bezogen, ergäbe es einen unnöthigen Subjectswechsel. Die Thürhüterin fragt inwendig im Hofe an der

*) Es war die Strassenthür des Hofes, die ἀνέκτα θύρα (s. *Dorvill.* ad Char. p. 31. Amst. *Dissen* ad Pind. Nem. 1, 19. p. 361.).

Thür den hereingelassenen Petrus: *doch nicht auch du u. s. w.?* Das *καί* hat die Voraussetzung, dass *Johannes*, den sie gleichwohl Bekanntschafts halber mit eingelassen hatte, ein Schüler Jesu sei; die *negative* Frage beruht auf dem Gefühle, dass sie ihn sonst wohl nicht hätte einlassen sollen. — τοῦ ἀνθρώπου τοῦτου) verächtlich, nicht mitleidig (*Chrys.*, *Theophyl.* u. M.). — Nach der Verleugnung befindet sich Petrus, den doch seine Liebe zum Herrn wenigstens noch am Platze hält, bei den Slaven (des Hannas) und den Gerichtsdienern (die Soldaten V. 3. scheinen als Bedeckung mit hinein in's Gebäude abgegangen zu sein), mit denen er am Kohlenfeuer im Hofe steht und sich wärmt. Abgesondert, wäre er aufgefallen. *Johannes* ist wohl vermittelt seiner Bekanntschaft mit *in das Innere des Hauses* gedrungen, nicht grade in das Verhörzimmer.

V. 19—21. Οὐν) die Erzählung an V. 13 f. nach der Episode von Petrus wieder anschliessend. — περὶ τ. μαθητ. αὐτοῦ καὶ π. τ. διδασχ. αὐτοῦ) Hannas *) that also allgemeine Fragen, einer solchen Privatvernehmung angemessen, aber wohlangelegt, um nach Maassgabe der eventuellen Beantwortung Weiteres anzuknüpfen. — Jesus, seine Jünger möglichst unbetheiligt zu lassen (V. 8. 9.), erwiedert zunächst (und weitere Befragung ward V. 22. abgebrochen) nur auf den zweiten Punkt der Befragung, und zwar als etwas ganz Zweckloses ihn abweisend, auf die Oeffentlichkeit sich berufend. — ἐγὼ παρρησίᾳ etc.) *ich* meines Theils *habe frank und frei* (vgl. 7, 4. 11, 54.) *zur Welt geredet*, παρρησ. ist *subjectiv* zu fassen, *ohne Rückhalt*, nicht: *öffentlich*, was es nicht heisst, und was erst in τῷ κόσμῳ liegt. Der κόσμος ist das *ganze Publicum* wie 7, 4. 12, 19. — ἐν συναγ. καὶ ἐν τ. ἱερῷ) *in Synagoge* (s. z. 6, 59.) *und im Tempel*. Er beruft sich auf sein Lehrwirken nicht blos in *Jerus.*, sondern wie er's *immer* getrieben, will aber mit πάντοτε sein öffentliches Reden an anderen Orten (im Freien u. s. w.) nicht leugnen, sondern nur ausdrücken, er habe sich niemals mit seiner Lehre von Synagogen und vom Tempel zurückgezogen. ὅπου πάντες etc.) geht auf den *Tempel*. — καὶ ἐν κρυπτῇ ἐλάλ. οὐδέν) womit natürlich die Privatbelehrungen an seine Jünger (vgl. auch Matth. 10, 27.) nicht verneint werden, da hier nur die Wirk-

*) nicht Kaiaphas. *Hengstenb.* fingirt die Situation: „Hannas präsidiert gleichsam (?) bei dem Verhöre, aber die eigentlich richterliche Function durfte ihm Kaiaphas nicht überlassen.“ So auch *Godet*.

samkeit des *Volkslehrers* in Frage ist, und ohnehin auch jene Privatbelehrungen nicht unter die Kategorie des *Heimlichen* fallen. — τί με ἐρωτ.) zu welchem Zwecke fragst du mich? Nicht μέ hat den Nachdruck; sonst müsste ἐμέ stehen. — Das zweite τί, quid, hängt von ἐρώτησον ab. — ἐρωτ. τ. ἀκηκ.) „Hoc jubet lex, a testibus incipi“, Grot. — οὗτοι die ἀκηκοότες, nicht auf Johannes und Petrus (*Ewald*) hinweisend.

V. 22 f. Ob ῥάπισμα *Backenstreich* sei (so gewöhnlich) oder *Ruthenschlag* (*Beza*, *Beng.*, *Godet*), ist nicht zu entscheiden. Vrgl. z. Matth. 26, 67. Doch ist Ersteres, weil der Schlag die Züchtigung für eine freche *Rede* sein sollte (vrgl. Act. 23, 2.), wahrscheinlicher, und δέξεις steht nicht entgegen (2. Kor. 11, 20.). Was sich hier von den Gerichtsdienern Einer, der zur Aufwartung dand (s. d. krit. Anm.), zur Ehre seines Gebieters („fortis percussor et mollis adulator“, *Rupert.*) herausnimmt, lässt sich kaum in einer ordentlichen Sitzung des Sanhedrin vor dem fungirenden Oberpriester denken (Act. 23, 2. geschieht es auf Befehl des Letztern), wohl aber bei einem aussergerichtlichen Auftritt. — οὕτως so unangemessen (*Fritzsche* ad Marc. p. 150 f. *Bremi* ad Lys. et Aesch. p. 124. 355.); vrgl. z. 1. Kor. 5, 3. — V. 23. wichtig für die Matth. 5, 39. ausgedrückte ethische Idee *). Vrgl. d. Anm. z. Matth. 5, 41. — μαρτύρησον) lege Zeugniß ab. Er müsste ja Ohrenzeuge gewesen sein.

V. 24. Mit dem Auftritte V. 22 f. war die Besprechung des Hannas mit Jesu abgebrochen, und jener *sendete ihn nun gebunden* (wie er seit V. 12. war) *zum Kaiaphas*, — also erst jetzt, nicht schon vor V. 15. Um den Verleugnungen die Oertlichkeit bei Kaiaphas zu verschaffen, hat man, so wenig auch Joh. die geringste Andeutung davon giebt, erfunden, Hannas und Kaiaphas hätten *Ein Haus mit gemeinschaftlichem Hofraum* bewohnt (*Euth. Zig.*, *Casaub.*, *Ebrard*, *Lange*, *Lichtenst.*, *Riggenb.*, *Hengstenberg*, *Godet*). Um aber auch das Verhör 19—21. dem Kaiaphas zuzueignen, hat man theils *kritisch* eingegriffen und V. 24. hinter V. 14. gesetzt (so *Cyrrill.*, welcher ihn aber auch zu

*) *Luther*: „Das sollst du also verstehen, dass ein grosser Unterschied sei zwischen diesen zweien; den andern Backen erhalten, und mit Worten strafen den, so uns schlägt. Christus soll leiden, aber gleichwohl ist ihm das Wort in den Mund gelegt, dass er rede und strafe, was unrecht ist. Darum soll ich den *Mund* und die *Hand* von einander scheiden.“

u. St., also doppelt liest, was *Beza* gestattet *)), oder schon hinter V. 13. heraufgerückt (einige unbedeutende kritische Zeugen, von *Rinck* gebilligt); theils hat man *exegetische* Gewalt gebraucht. Man betrachtete nämlich V. 24. entweder als *nachträgliche Geschichtsangabe zur Abwendung von Missverständniss*; so *Erasm.*, *Castal.*, *Calvin*, *Vatabl.*, *Calov.*, *Corn. a Lap.*, *Jansen* u. M., auch *Lücke*, *Tholuck*, *Krabbe*, *de Wette*, *Maier*, *Baeuml.* Oder man legte den Nachdruck auf *δεδεμένον*, welchem Worte *Grot.* ein die folgende Verleugnung, *Bengel* aber ein die vorherige Miss-handlung erklärendes Gewicht beimass. Uebereinstimmend sind diese exegetischen Versuche darin, dass man *ἀπέστειλεν* *plusquamperfectisch* fasst: *miserat*, und als *nachholend* betrachtet **). So wäre vielmehr der Aor.: es sandte ihn — um diess nachträglich noch beizubringen — Hannas u. s. w. Allein wo der Aor. wirklich *nachträglich berichtend* steht, giebt es der Zusammenhang selbst unabweislich an die Hand (der *plusquamperfectische* Gebrauch desselben in *Relativsätzen*, *Kühner* II. p. 79. *Winer* p. 258., gehört nicht hieher), wie Matth. 14, 3 f. (nicht Matth. 16, 5. 26, 48. 27, 27. auch nicht Joh. 1, 24. 28. 6, 59.). Hier aber ist diess gänzlich nicht der Fall (s. vielmehr den Geschichtsfortschritt V. 13. 24. 28.), und nur die Harmonistik hat die Fassung aufgedrungen, wozu man bei Joh. am wenigsten berechtigt ist. Dem Joh. hätte das *Plusquamperfect* eben so gut zu Gebote gestanden, wie der Aor., und durch die Wahl des letztern im Sinne des erstern hätte er, da den Leser im Zusammenhange nichts zurecht weist, eben so irre führend sich ausgedrückt, wie er durch die ganze nachträgliche Bemerkung seinem seit V. 15. bis hierher laufenden Berichte das Gepräge grössten Ungeschicks gegeben hätte. Die Nachhülfen von *Grot.* u. *Bengel* aber sind um so untauglicher, je offener *δεδεμένον* einfach nur auf V. 12. *ἔδησον αὐτόν* zurückblickt. Die einzig wortgetreue Geschichtsfolge giebt schon *Chrys.*: *εἶτα, μηδὲ οὕτως εἰσίσχοντές τι πλέον, πέμπουσιν αὐτὸν δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν.*

V. 25—27. Als Jesus zu Kaiaphas gesandt wurde, befand sich Petrus noch in der V. 18. angegebenen Lage, dastehend und sich wärmend. Da erfolgt seine *zweite und dritte Verleugnung*, welche also nach dem die Verleugnung

*) Vrgl. *Luther*, welcher nach V. 14. glossirt: „Hier sollt stehen der 24. Vers. Ist vom Schreiber versetzt im Unwerfen des Blatts, wie oft geschieht.“

**) So auch *Brandes* Annas u. Pilat. p. 18 f. unter Beibringung vieler unpassender Belegstellen.

gen überhaupt genauer kurz und richtig erzählenden Joh. ebenfalls im Hofe des *Hannas* geschehen sind. Davon, dass Petr. Jesu in das Haus des Kaiaphas gefolgt sei, deutet der Text nichts an. Vrgl. *Olsh.*, *Baur*, *Bleek*. Wie Luk. in der *Oertlichkeit* der Verleugnungen mit Joh. stimme, nicht aber in der nähern zeitlichen Bestimmung, s. z. Luk. 22, 54—62. — εἶπον) die mit dastehenden V. 18. — Der Einzelne V. 26. greift mit seiner eigenen Augenzeugenschaft ihn an. — ἐγώ) ich meines Theils. — ἐν τῷ κήπῳ) sc. ὄντα. Der Slave, *ausserhalb* des Gartens (denn s. z. V. 4.), hat über die Befriedigung oder durch die Thür des Gartens den Petrus *im Garten* bei Jesu sehen können. Beim Schwerdtstreiche muss er ihn (in der Verwirrung der Festnahme Jesu) nicht in's Auge gefasst haben, sonst hätte er ihm gewiss *dieses* Moment vorgehalten. — ἀλέκτωρ) ein *Hahn*. S. z. Matth. 26, 74. Die *Reue* des Petr. erzählt hier Joh. in seinem kurzgefassten Berichte nicht; aber desto sinniger und rührender kommt diese allbekannte psychologische Thatsache noch im Anhang Kap. 21. zum geschichtlichen Ausdruck *).

V. 28. Εἰς τὸ πραιτώριον) in die *Statthalterei*, wo der Procurator wohnte, mag's nun der Palast des Herodes (so gewöhnlich) oder wahrscheinlicher ein Gebäude in der Burg Antonia (so *Ewald*) gewesen sein. Vrgl. z. Matth. 27, 27. Mark. 15, 16. — πρῶτ' d. i. in der vierten Nachtwache (s. z. Matth. 14, 25.), also gegen Anbruch des Tages. Pilatus konnte sie so früh erwarten, da er ja die σπείρα V. 3. gestellt hatte. — αὐτοί) selbst gingen sie nicht hinein, sondern liessen nur *Jesum* wohl durch Soldaten V. 3. hineinbringen. — ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγ. τὸ πάσχα) Zum nachdrücklich wiederholten ἵνα vrgl. Apoc. 9, 5. Xen. Mem. 1, 2, 48. Der Eintritt in das heidnische, vom Gesäuerten nicht gereinigte Haus würde sie levitisch verunreinigen (μιαίνω, das sollenne Wort von Profanation, Plat. Legg. 9. p. 868. A. Tim. p. 69. D. Soph. Ant. 1031. LXX. b. *Schleusssn.* III. p. 559.) und sie dadurch verhindert haben das Passah am gesetzlichen Tage (sie hätten es nach Analogie von Num. 9, 6 ff. bis zum 14. des folgenden Monats verschieben müssen) zu essen. Da φαγεῖν τὸ πάσχα durchgängig im N. T. (Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. 14. Luk. 22, 11. 15. vrgl. εἰτοιμάζειν τὸ πάσχα

*) was man freilich (s. *Scholten* p. 382.) für einen *Fehler* des Anhangs ausgiebt, dessen Verf. die (antipetrinische) Tendenz des Evang. nicht durchschaut habe.

Matth. 26, 19. Mark. 14, 16. Luk. 22, 8., θύειν τὸ πάσχα 1. Kor. 5, 7. Luk. 22, 7. Mark. 14, 12.; s. auch Ex. 12, 21. 2. Chron. 35, 13.) nichts Anderes bezeichnet als *das Passahlamm essen*, wie אֲכַל הַפֶּסַח 2. Chron. 30, 18., vrgl. 3. Esr. 1, 6. 12. 7, 12., so erhellt, dass an dem Tage, in dessen Frühe man Jesum zum Procurator führte, das Passahlamm noch nicht *gegessen war*, sondern *gegessen werden sollte*, dass mithin Jesus am Tage *vor dem Feste* gekreuzigt wurde. Unzweifelhaft bestätigt wird diess Ergebniss des Johann. Berichts durch 13, 1., wornach πρὸ τῆς ἑορτῆς für die ganze Leidensgeschichte maassgebend ist und zwar so, dass das Jüdische Osterfest nothwendig noch *zukünftig* war, als Jesus sein letztes Mahl mit den Jüngern hielt, an welches sich dann Gefangennehmung, Verurtheilung und Hinrichtung ununterbrochen anschloss; ferner durch 13, 29., wornach die Johanneische letzte Mahlzeit nicht das Passahmahl gewesen sein kann; endlich durch 19, 14. u. 31. (s. z. d. Stellen), wie denn auch die Anschauung, dass der getödtete Jesus der Antitypus des geschlachteten Passahlamms sei (19, 36.), nur zu demjenigen Tage als seinem Todestage passt, an welchem das Passahlamm geschlachtet wurde, d. i. zum 14. Nisan *). Da aber, wie nach den Synoptikern, so auch nach Joh. (19, 31.) Jesus am *Freitage* gestorben ist, nachdem er Abends vorher sein letztes Mahl Joh. 13. gehalten, so ergibt sich die Verschiedenheit, dass nach den *Synoptikern* das Fest *Donnerstag* Abends beginnt und Jesus das wirkliche Jüdische *Passahmahl* hält, am *ersten Festtage* aber (Freitags) gekreuzigt wird, wogegen nach *Joh.* das Fest *Freitag* Abends anfängt, die letzte Mahlzeit Jesu (Donnerstag Abends) ein *gewöhnliches Mahl* ist (s. *Winer* Progr.: δεῖπνον, de quo Joh. 13. etc. Lps. 1847.) und sein Tod am *Vortage* des Festes (Freitags) erfolgt. Nach den *Synoptikern* war also der Freitag des Todes Jesu der 15. *Nisan*, nach *Joh.* aber der 14. *Nisan*. Es ist kaum ein unzweifelhafteres exegetisches Resultat zu denken, anerkannt auch von *Lücke* ed. 2. und 3., *Neand.*, *Krabbe*, *Theile*, *Sieffert*, *Usteri*, *Ideler*, *Bleek*, *de Wette*, *Brückn.*, *Ebrard* Krit. d. evang. Gesch. ed. 2. (nicht z. *Olsh.* Leidensgesch. p. 43 f.), *Ewald*, *Baur*, *Hilgenf.*, *Hase*, *Weisse*, *Rück.* Abendm. p. 28 ff., *Steitz*, *J. Müller*, *Koessing* (kathol.) de suprema Chr. coena, 1858. p. 57 ff., *Kahn* Dogm. I. p. 417., *Pressensé*, *Keim* u. M. Gleich-

*) Tertull. adv. Jud. 8.: „Passio perfecta est die azymorum, quo agnum occiderent ad vesperam a Mose fuerat praeceptum.“

wohl hat auch hier die Harmonistik das Mögliche gethan, um Uebereinstimmung nachzuweisen, *entweder* der Synoptiker mit Joh. (so meist die alte Harmonistik, s. *Weitzel* Passahfeier p. 305 f., — neuerlich bes. *Movers* in d. Zeitschrift f. Phil. u. kathol. Theol. 1833. 7. p. 58 ff. 8. p. 62 ff., *Maier* Aechth. d. Ev. Joh. 1854. p. 429 ff. *Weitzel*, *Isenberg* d. Todestag des Herrn 1868. p. 31 ff. u. M.) *oder* des Joh. mit den Synoptikern (so die meisten neueren Harmonisten *)). Die Versuche der ersten Art scheitern schon daran, dass bei den Synoptikern das letzte Mahl das *ordentliche* **) *gesetzliche* des 14. Nisan ist, mit dem noth-

*) *Chrys.* lässt zwischen beiden Vereinigungsversuchen die Wahl. *Entweder* meine Joh. mit τὸ πάσχα: τὴν ἑορτὴν τὴν πᾶσαν, *oder* Christus habe am Tage vor dem Passah der Juden die Feier anticipirt, τηρῶν τὴν ἑαυτοῦ σφαγὴν τῇ παρασκευῇ, an welcher das alttestamentliche Passahmahl gefeiert worden. So schreibt schon *Chrys.* das Programm für sämtliche spätere Untersuchungen über diesen Punkt bis auf den heutigen Tag. Das Geschichtliche über die Streitfrage s. b. *Wichelhaus* Kommentar über d. Leidensgesch. p. 191 ff.

**) Die zur Zeit der Reformation und nachher unter den älteren Theologen, besonders durch *Casaub.* u. *Scaliger* gangbar gewordene Ansicht, die Juden hätten das Passah um einen Tag verschoben, war völlig aus der Luft gegriffen, fand aber um so leichter Eingang, weil dabei auf Seiten Jesu die völlig gesetzmässige Zeit der Haltung des Passahmahls blieb. Nach dieser Ansicht, welcher neuerlich wieder *Philippi* (Glaubensl. I. p. 266 f. ed. 2.) beigetreten ist, haben die Juden, um nicht zwei Tage hinter einander an die Strenge der Sabbathsfeier gebunden zu sein, den ersten Festtag, welcher damals auf den Freitag gefallen sei, auf den Sabbath verlegt; Christus aber sei dem gesetzlichen Termin treu geblieben; nach dieser gesetzlichen Bestimmung richte sich der synoptische Bericht, nach jener arbiträren der Johanneische. Aus εἶδε Luk. 22, 7. folgt für diese harmonistische Nothhülfe, die ohne jeden geschichtlichen Anhalt ist, gar nichts. Eigenthümlich hat *Serno* (d. Tag d. letzten Passahmahls, Berl. 1859.) die Richtigkeit beider Berichte durch die Verdoppelung der Festtage in der Diaspora zu begründen gesucht. Nach dieser habe es kommen können, dass für die Galiläer in Jerus. bereits erster Ostertag gewesen, was für die Jerusalemer erst Vortag des Festes war. So habe sich die doppelte Vorstellung ausgeprägt. Dagegen entscheidet schon, dass die Galiläer nicht zur Diaspora gehörten. S. ausserdem *Weiss* im Lit. Bl. d. allg. K. Z. 1860. Nr. 42. *Wieseler* u. *Reuter's* Repert. 1860. p. 132 ff. *Ewald* Jahrb. XI. p. 253 f. Ueber jene Verdoppelung der Festtage s. *Ideler* Handb. d. Chronol. I. p. 513 ff. Nach *Isenberg* a. a. O. haben „viele tausend Fremdlinge“, um mit der Bereitung des Ostermahls nicht in den Sabbath hineinzukommen, schon am 13. Nisan dieses Mahl gehalten. So habe auch Jesus gethan, um das Abendmahl als Erfüllung des Ostermahls einzusetzen und als Antitypus des Osterlammes zu sterben. Jene Voraussetzung aber ist ungeschichtlich. Ein Passahlamm des 13. Nisan ist dem Jüdischen Bewusstsein eine Unmöglichkeit.

wendig am *selbigen* Tage zwischen den beiden Abenden im Vorhofe geschlachteten Osterlamm (vrgl. *Lightf.* p. 470 f. 651.), — nicht aber ein von Jesu gegen das Gesetz *anticipiertes* (ja die Gesetzbestimmung abrogirendes, s. *Weitzel*) Passahmahl, wie *Grot.*, *Hammond*, *Clericus* u. M. wollten, auch *Kahn's* Abendm. p. 14., *Krafft* p. 130., *Godet* p. 629 ff., welcher sich besonders wieder auf Matth. 26, 17 f. beruft, *Märcker* Uebereinst. d. Matth. und Joh. p. 20 ff., welcher den nichtgesetzlichen Charakter des Mahls bei den Synoptikern *verschwiegen* sein lässt. Die Versuche aber, nach denen Johannes den Synoptikern gleich gemacht wird (*Bynaeus* de morte J. Ch. III. p. 13 ff., *Lightf.* p. 1121 ff., *Reland*, *Bengel* u. M., neuerlich bes. *Tholuck*, *Guericke*, *Olsh.*, *B. Crus.*, *Hengstenb.* z. St. u. in d. evang. K.-Zeit. 1838. Nr. 98 ff. *Wieseler* Synopse p. 333 ff. u. in *Herzog's* Encyklop. XXI. p. 550 ff. *Luthardt*, *Wichelhaus*, *Hofm.* in d. Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1853. p. 260 ff., *Lichtenst.*, *Friedlieb* Gesch. d. Lebens J. Chr. p. 140 ff., *Lange*, *Riggenb.*, v. *Gumpach*, *Röpe* d. Mahl d. Fusswaschens, Hamb. 1856. *Ebrard* z. *Olsh.*, *Baeuml.*, *Langen* letzte Lebenstage Jesu 1864. p. 136.), erledigen sich durch die richtige Erklärung von 13, 1. 29. 19, 14. 31. und hinsichtlich uns. Stelle durch folgende Bemerkungen: a) τὸ πάσχα kann nicht von den Festopferspeisen mit Ausschluss des Lammes, namentlich auch nicht von der *Chagiga* (חַגִּיגָה, die freiwilligen Osteropfer, aus Klein- und Rindvieh nach Deut. 16, 2. bestehend, von denen Opfermahlzeiten gehalten wurden; s. *Lightf.*) verstanden werden, wie diess hier die gangbare Harmonistik annimmt *), da es vielmehr mit φαγεῖν beständig das *Osterlamm* bezeichnet (vrgl. überh. *Gesen.* Thes. II. p. 1115.), auch bei Joseph. und im Talmud (אכל הפסח), und mithin kein Leser an etwas Anderes dabei denken konnte **); Deut. 16, 2 f. aber heisst פסח nicht

*) obgleich das Essen der *Chagigah* an den 15. Nisan nicht nothwendig gebunden war, sondern an jedem der folgenden Osterfesttage noch genug geschehen konnte; daher keinesweges für den 15. Nisan eine religiöse Nöthigung vorlag, das heidnische Haus nicht zu betreten, um die *Chagigah* essen zu können. Aber der Genuss des *Passahlammes* war an seinen bestimmten Tag, den 14. Nisan, gebunden.

**) Vom Essen des Osterlammes erklärt auch *Paul* in d. Stud. u. Krit. 1866. p. 367 ff. u. 1867. p. 535 ff., meint aber, man habe an dem dem πρωὶ vorangegangenen Abend nicht zum Essen gelangen können und nun „beim ersten Morgengrauen“ das im Drange der Eile Unterlassene noch nachholen wollen. Welche Abnormität gegen

„als Passah“ (*Hengstenb.* vrgl. *Schultz* z. Deut. p. 471.), sondern ebenfalls nichts Anderes als *agnus paschalis*, von welchem dann צאן יִבְקֶר als sonstige Opfer u. Opfermahls-thiere unterschieden werden (vrgl. V. 6. 7.), wobei mit עלִי V. 3. auf das *gesammte* Festessen zurückgewiesen wird. Auch 2. Chron. 35, 7—9. (vrgl. vielmehr V. 11. u. 13.) ist für die angenommene Beziehung von πάσχα auf die Osteropfer überhaupt eben so völlig nichtbeweisend wie Ex. 12, 48. dafür, dass das Passah *essen* die Festfeier im Allgem. bedeute, da ja an d. St. das allgemeine ποιῆσαι τὸ π. (*veranstalten*) mit dem besondern ἔδεσται ἀπ’ αὐτοῦ keinesweges gleich ist *). b) Die Einwendung, dass die Betretung des heidnischen Hauses nur die Verunreinigung *für denselben Tag* (טביל יום) bewirkt haben würde **), welche noch vor Abends, also vor Anfang des neuen Tages, durch Abwaschung hätte entfernt werden können, und dass mithin die Juden doch noch das erst Abends zu geniessende Passahlamm zu essen vermocht haben würden (s. bes. *Hengstenb.*, *Wieseler* und *Wichelh.* nach *Bynaeus* und *Lightf.*), ist aus *Maimonid.* (Pesach. 3, 1. 6, 1.) nicht nachzuweisen, muss vielmehr, der grossen Heiligkeit der Passahfeier gegenüber (vrgl. 11, 55.) grade von uns. Stelle aus als unbegründet (jedenfalls *in Betreff der Zeit Jesu*) betrachtet werden, auch abgesehen davon, dass eine solche Verunreinigung an der eigenen *Schlachtung* der Lämmer behindert haben würde, und gewiss grade von den Hierarchen am meisten vermieden ward, 2. Chron. 30, 17 f. c) Ueber die ganze unzulässige Einrede, welche man aus der Geschichte der Oster-

Gesetz (Lev. 23. 5. Deut. 16, 7. *Saalschütz* M. R. p. 407 f.) und Herkommen wird so ohne die geringste Andeutung des Textes gedacht! Und den Gedanken eines solchen völlig exceptionellen Frühessens konnten die Juden auch deshalb nicht hegen, weil sie ja bei ihrem Delinquenten bleiben mussten und blieben, ihn nicht aber im Stiche lassen und davon gehen konnten, um noch das versäumte Passah zu essen. — *Aberle* in d. Tüb. Quartalschr. 1863. p. 537 ff. gesteht zwar die Differenz der Darstellung des Joh. von den Synoptikern zu, meint aber, der Johanneische Todestag Jesu blicke bei ihnen durch (an sich richtig), und sie hätten sich absichtlich zweideutig ausgedrückt (unrichtig). S. gegen *Aberle*: *Hilgenf.* in s. Zeitschr. 1865. p. 94 ff.

*) 2. Chron. 30, 22., wo vom Essen der Festopfer überhaupt (המיועד) die Rede ist, beweist für den besondern Ausdruck „das Passah essen“ gar nichts, *unterscheidet* sich vielmehr davon.

**) Nichts beweisend für u. St. ist in dieser Hinsicht Judith 12. 7—9. (gegen *Hengstenb.*), wo das abendliche Baden der Judith höchstens (vrgl. *Grot.*) unter den Gesichtspunkt von Mark. 7, 4. fällt, weil von keinem heiligen, festlichen Essen die Rede ist.

streitigkeiten dagegen erhoben hat, dass Joh. den Tod Jesu auf den 14. Nisan setze, s. Einl. §. 2. d) Man hat sogar, um den Bericht des Joh. den synoptischen Zeitbestimmungen anzupassen, behauptet, die Zeit des Passahmahls sei gar nicht der Abend des 14. Nisan, sondern der Abend des 13. Nisan (mithin der *Anfang* des 14.) gewesen (so nach *Frisch* neuerlich *Rauch* in d. Stud. u. Krit. 1832. p. 537 ff.), wobei man unser φαγεῖν τ. πάσχα vom Essen der ἄζυμα verstand. Allein der Abend des 14. (mithin der Anfang des 15.) steht auf Grund des Gesetzes nach der Jüdischen Ueberlieferung und nach Joseph. so unantastbar fest (s. *de Wette* in d. Stud. u. Krit. 1834. 4. *Lücke* II. p. 727 ff.), dass jener Versuch nur noch geschichtlich zu bemerken ist, wie auch der von *Schneckenb.* (Beitr. p. 4 ff.), welcher auf dem Irrthume beruht, dass 19, 14. die παρασκευή die *auf das Garbenfest* sei. e) Hätte Joh. das letzte Mahl als Passahmahl gedacht, so würden in den Abschiedsreden sinnige Beziehungen auf das Passah gewiss nicht fehlen *); sie fehlen aber völlig, und auch die allgemeine Bezeichnung des Mahles selbst δείπνον γινόμενον 13, 2. (vgl. 12, 2.) vereinigt sich damit, beim unbefangenen Leser den Gedanken an das Festmahl fern zu halten. — Ist aber die Verschiedenheit zwischen Joh. und den Synoptikern unausgleichbar, so fragt sich, *auf welcher Seite die geschichtliche Richtigkeit sei.* Die Bestreiter der Authentie des Evang. konnten hierüber nicht im Zweifel sein. Anders aber vom Standpunkte dieser Authentie, und zwar nicht der mittelbaren der zweiten Hand (bei deren Annahme *Weizsäck.* den synoptischen Bericht bevorzugt), sondern der unmittelbaren apostolischen. Wenn nämlich dem Joh. als dem einzigen unmittelbaren Zeugen, dessen Schrift unverändert aufbehalten ist, bei unausgleichbaren Abweichungen von der synoptischen Ueberlieferung, im Allgemeinen schon der Vorrang einzuräumen ist; wenn ferner auch die Vorstellung des Ap. Paulus von Christo als dem Osterlamme nur zur Johann. Bestimmung seines Todestages passt (s. z. 1. Kor. 5, 7.) und wenn darneben der Bericht des P. von der Abendmahlsstiftung dieser Johanneischen Bestimmung nicht zuwiderläuft (gegen *Keim*); wenn ferner selbst die Angabe des Judenthums ausserhalb der Kirche, dass Jesus *vespera*

*) Dieser Umstand ist auch gegen die Erfindung eines *anticipierten* Passah schlagend. Denn grade eine so *exceptionelle* Osterfeier würde bei Joh. die sie motivirenden Passahgedanken nicht fern gelassen, sondern in den Vordergrund gebracht haben.

paschatis (ערב הפסח), d. i. am 14. Nisan hingerichtet sei, dem Berichte des Joh. zur Seite steht (s. *Sanhedr.* 6, 2. f. 43. 1. b. *Lightf.* ad Act. 1, 3.), wobei das Fabelhafte in der talmudischen Anführung der *Umstände* der Hinrichtung das einfache *Zeit-Datum* nicht berührt; wenn eine Hegung des peinlichen Gerichtes *) und Hinrichtung am ersten Festtage auch nach den neuesten Versuchen, sie als gestattet nachzuweisen (s. bes. *Wieseler* p. 361 ff.), wenigstens höchst unwahrscheinlich ist (s. *Bleek* p. 139 ff. *Ewald* Alterth. p. 415.) und Act. 12, 3 ff. wider sich hat, auch in vorliegendem Falle als Ausnahme von der Regel betrachtet **), in der That unklug und mit der vom Sanhedrin wohlerrkannten grossen Gefahr (Matth. 26, 5.) unvereinbar wäre; wenn überhaupt der 15. Nisan mit seinem Sabbathcharakter und als der gesetzliche Tag der Festversammlung im Tempel zu alle den Vornahmen und Um- und Aufzügen, welche von den Hierarchen und vom Volke am Todestage Jesu geschehen sind, so wie zur Kreuzesabnahme und Bestattung gänzlich nicht passt; wenn hingegen die Sitte der Freigebung eines Gefangenen (V. 39.) der Idee und somit dem Tage des Passahlammes, der Idee und dem Tage der *Verschonung*, am natürlichsten entspricht; wenn endlich sogar bei den Synoptikern selbst noch Spuren des wahren geschichtlichen Verhältnisses, nach welchem der Tag des Todes Jesu kein erster Festtag, sondern ein Tag des Verkehrs und der Arbeit gewesen sein muss, sich vorfinden (Matth. 27, 59 f. Mark. 15, 21. 42. 46. Luk. 23, 26. 54. 56.), wie denn auch die Meinung des Sanhedrin Matth. 26, 5. Mark. 14, 1.: *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ!* dem Johanneischen Berichte und der Eile, mit welcher nach diesem die Sache wirklich noch vor dem Feste abgethan wird, entspricht: so sind alle diese Momente eben so viel Gründe, deren Gesamtgewicht für Johannes entscheidet ***), ohne dass man der unsichern

*) Diese Schwierigkeit treibt *Hilgenf.* (Paschastr. d. alten Kirche p. 154. auch in s. Zeitschr. 1863. p. 338 ff.), nach dem Vorgange von *Jost* Gesch. d. Judenth. I. p. 407 ff., zu der desperaten Annahme, dass gar keine wirklichen Gerichtsverhandlungen statt gefunden; weder Matth. 26, 3. noch 26, 57. u. 27, 1. sei ein wirkliches Synedrium gemeint, sondern nur vom Hohenpriester herbeigezogene Räte.

**) Auch den Hellenen galt eine Hinrichtung an einem Festtage als Entweihung und Verunreinigung und war, wenn sie ausnahmsweise geschah, wie an Phocion (Plut. Phoc. 37.), ein grosses Aerger-niss; s. *Herm.* gottesd. Alterth. §. 43, 12.

***) Dabei bedarf es nicht einmal der von *Movers* geltend gemachten Berufung auf *Tr. Sanhedr.* f. 63. 1., wornach die Mitglie-

Berufung auf den jetzigen Festkalender, nach welchem der 15. Nisan auf keinen Freitag fallen darf (s. gegen dessen Anwendung für *jene Zeit Wieseler* p. 437 f.), und auf das Verbot Ex. 12, 22., nach der Ostermahlzeit Haus u. Stadt zu verlassen (s. z. Matth. 26, 30. und *Wetst.* zu Mark. 14, 26.), ausserdem noch bedarf. — Die Frage, *wie das richtige Zeitverhältniss in der synoptischen Ueberlieferung um einen Tag verschoben werden konnte*, entzieht sich einer *historisch* nachweislichen Lösung. Am natürlichsten aber bietet die Abendmahlsstiftung den Anknüpfungspunkt dar, sowohl durch die Beziehungen, welche Jesus selbst in seinen damit zusammenhängenden Reden dem Abendmahl auf das Passahmahl gab, von dessen Idee er bewegt war (Luk. 22, 15.), als auch durch die Anschauung vom Abendmahl als dem antitypischen Passahmahl, welche Anschauung nothwendig aus der apostolischen Auffassung Christi als des Passahlamms (19, 36. 1. Kor. 5, 7.) sich entwickeln musste, so fern er im Abendmahl sich selbst, sich das vollendete Osterlamm, was er eben durch seinen Tod zu werden im Begriffe gewesen, zum Genusse gegeben hätte. So ward der Stiftungstag des Abendmahls in der antitypischen Betrachtungsweise desselben ein *idealer* 14. Nisan, und in der Ueberlieferung vermöge der Rückwirkung der Idee auf dieselbe allmählich ein *wirklicher*, und folgeweise die *παρασκευή*, welche als der Sterbetag feststand, aus dem Rüsttage auf Ostern (14. Nisan), wie ihn Joh. wieder festgestellt hat, der Rüsttag auf den *Sabbath* *), diesen Sabbath aber nicht als den ersten Festtag, wie bei Joh., mithin nicht als den 15. Nisan, sondern als den zweiten Festtag (16. Nisan) betrachtet. — Uebrigens ist die Abweichung des Joh. von den Synoptikern als Grund gegen die Aechtheit

der des Sanhedrin an dem Tage, wo sie ein Todesurtheil gefällt hatten, nichts essen durften. Hiernach hätten sie die Absicht, die *Chagiga* zu essen, gar nicht haben *können*.

*) Uebrigens hätte auch das Ostermahl am Freitag Abend keinesweges durch den anbrechenden Sabbath derangirt werden können. Denn das Schlachten und Braten des Lammes geschah *vor* Anbruch des Sabbaths, und die Pilger pflegten früh genug in Jerusalem einzutreffen (vgl. 11, 55.). Das Verbrennen der Ueberbleibsel des Lammes aber ward durch den Sabbath nicht gehindert (*Schoettg.* Hor. I. p. 121.), und überhaupt galt die Regel: „Si quis unum praeceptum observat, ille ab observatione alterius praecepti liber est“, *Sohar* Deut. princ. f. 107. c. 427. Diess auch gegen *Isenberg* a. a. O. Zudem war das Passahlamm ein *Opfer*, dessen Verrichtungen also der Sabbath nicht hinderte, auch wenn der 14. Nisan selbst ein Sabbath war.

des Erstern um so weniger zu brauchen, je unwahrscheinlicher an sich das Wagniss eines spätern Erfinders, welcher gleichwohl apostolische Geltung suchte, gewesen sein würde, in einer so äusserst wichtigen Bestimmung mit der herrschenden Ueberlieferung in Widerspruch zu treten, und im Dienste der Idee von Christo als dem vollendeten Paschahlamm (s. bes. *Baur* p. 272 ff. und in d. theol. Jahrb. 1854. p. 267 f. *Hilgenf.* Paschastreit d. alten K. p. 221 ff. *Schenkel* p. 362 f., *Keim* Gesch. J. I. p. 132., *Scholten* p. 282 ff.) die Hinrichtung Christi um einen Tag zurückzudatiren. Wäre die in so fern wesentlich ungeschichtliche Johanneische Geschichte ein Erzeugniss der Idee des Paschahlamms, so würde gewiss auch diese Idee selbst weit geflissentlicher und ausdrücklicher (namentlich auch in den Abschiedsreden) hervorgetreten und nicht blos bei Gelegenheit des Seitenstichs 19, 36. nach einem einzelnen Merkmal zu einer Andeutung gekommen sein, — es wäre denn, dass man mit *Weisse* Evangelienfrage p. 130. ein Recht zu haben glaubte, den Verf. des Evang. zu beschuldigen, dass er sich den Verlauf der Ereignisse nach gewissen Voraussetzungen zum Theil *zufällig* und willkürlich zusammengesetzt habe.

V. 29 f. In Römisch staatskluger Nachgiebigkeit gegen die Juden im Punkte der Religion kommt Pilatus*) zu ihnen heraus, und verlangt vor Allem *processmässig* eine *bestimmte Anklage*, obgleich er sie wusste V. 33.; „sed se scire dissimulabat“, *Rupert.* Der hierarchische Trotz aber im bösen Gewissen muthet ihm wider alle Form Rechtens zu, er solle die *Ueberlieferung selbst* schon als Gewähr des Verbrechens annehmen. Wer nicht ein Missethäter sei, repliciren sie, *den würden sie nicht dem Procurator überliefern haben.* Sie hatten ja selbst noch Strafgewalt genug, wenngleich nicht bis zur Hinrichtung. Uebersteige also das

*) Das ganze Benehmen des Pilatus in allen folgenden Verhandlungen ist so psychologisch wahr geschildert, dass die Meinung sein Interesse für Jesum sei ihm nur vom Evangelisten geliehen (*Strauss*, *Baur*, *Schenkel*), nur als Folge von Voraussetzungen erscheinen kann, welche eben ausserhalb der Geschichte liegen. Beachte insonders, wie gerecht sein *Verdacht* gegen die *Juden* durch deren eigenes Benehmen von vorne herein sein musste, und wie anderseits durch *Jesu* eigenes Verhalten die *Theilnahme* für ihn sich entwickeln und wachsen musste, so dass beim Procurator nur die Charakter- und Gewissensstärke fehlte, um nicht nach verkehrten Maassnahmen und Concessionen endlich schnachvoll zu unterliegen. S. auch *Steinmeyer* Leidensgesch. p. 143 ff.

Vergehen diese ihre Strafgewalt, so dass die Ueberantwortung an den Procurator eintrete, so sei diese Ueberantwortung Beweises genug, dass der Mensch ein Verbrecher sei. Die *Art und Weise* des Verbrechens (*Tholuck*: bürgerliches Criminalverbrechen) wird durch ihre Worte noch nicht bestimmt. Der Gedanke: „eine Hand wäscht die andere“ (*Lange*) liegt gänzlich fern. — κατὰ τοῦ ἀνθρ. τοῦτου ist noch *gleichgültig* gesprochen, nicht: „wider solchen frommen berühmten Mann“ (*Luther*).

V. 31. Da sie keine bestimmte Klage einbringen, weist sie Pilatus an ihr eigenes Gericht (den Sanhedrin). Wie er ohne eine solche Klage, aus welcher sich erst seine Zuständigkeit ergeben musste, nicht anders als zunächst mit Verweisung an die ordentliche Jüdische Instanz verfahren konnte, so verfuhr er damit auch *ungefährlich*, weil, wenn das κρίνειν, d. i. das gerichtliche Verfahren gegen Jesum, auf Lebensstrafe hinauslaufen würde, sie ihm doch wiederkommen mussten, und zugleich *klug* (φρόνον ὁξὶ νόσας, *Nonn.*), weil sie, wenn sie nicht unverrichteter Sache abziehen wollten, voraussetzlich ihren Trotz zu brechen und mit einer Klage noch herauszurücken genöthiget waren. Fasst man das hiernach keinesweges zweideutige (*Hengstenb.*) κρίνειν verurtheilen, oder gar hinrichten (*Lücke, de Wette*, welcher wie schon *Calvin* u. M. einen *Hohn* darin findet), was es aber an sich nicht heisst, und welchen Sinn es durch das folgende ἀποκτεῖναι nicht bekommen kann, so legt man dem Procurator etwas sehr *Vorgreifliches* und beziehungsweise *Ungehöriges* in den Mund. — ὑμεῖς mit Nachdruck. — Die Antwort der Juden beruht auf dem Gedanken, dass diess κρίνειν ihrerseits schon geschehen sei und zum Erkenntniss auf Hinrichtung geführt habe, die sie aber nicht zu vollziehen befugt seien. Sie haben also das κρίνειν nicht gleich ἀποκτεῖναι verstanden, sondern letzteres als das ausgemachte *Ergebniss* des erstern betrachtet. Jede *Beschränkung* aber des ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν etc. (auf die *Kreuzesstrafe*, wie *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Calov.* u. M. wollen; oder auf den *Festtag*, wie *Sembl.* u. *Kuinoel* meinen; oder auf *Staatsverbrechen*, so *Krebs*) ist eingelegt; die Juden hatten seit der Herrschaft der Römer (nach dem Talmud erst 40 Jahre vor der Zerstörung Jerus., s. *Lightf.* p. 455. 1123 ff.) das Jus vitae et necis überhaupt verloren; sie konnten zwar auf Todesstrafe erkennen, aber die Bestätigung und Vollziehung gehörte der Römischen Oberbehörde. S. überh. *Iken* Diss. II. p. 517 ff. *Friedlieb* Archäol. p. 96 f. Die Steinigung des Stephanus, so wie auch

späterhin die des Herrnbruders Jakobus (Joseph. Antt. 20, 9, 1.), war ein *tumultuarischer* Act. Vrgl. auch *Keil* Archäol. II. p. 259.

V. 32. Der in der göttlichen Absicht geordnete Zweck, weshalb die Juden in Folge des verlorenen Rechts über Leben und Tod ihr *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν* etc. antworten mussten. Sonst würde Jesus als falscher Prophet und Gotteslästerer *gesteiniget* (wie Stephanus, u. vrgl. 8, 59. 10, 31.), nicht aber mit der Römischen Strafe der *Kreuzigung*, nämlich als Hochverräther, wie er mit seiner Messias-Prätension vor dem Römischen Forum erscheinen musste, belegt worden sein, und das Wort Jesu 12, 32. wäre unerfüllt geblieben.

V. 33 f. Pil. lässt sich zwar jetzt auf Weiteres mit den Juden nicht ein, aber weil er eben vernommen, dass es auf Todesstrafe abgesehen ist, kehrt er in's Prätorium zurück, in welches Jesus V. 28. geführt ist, und lässt ihn vor sich rufen, um selbst ihn zu vernehmen, inconsequent genug verfahrend, statt einfach bei seiner Abweisung wegen mangelnden bestimmten Klaggrundes zu verharren und zunächst Weiteres von den Juden zu erwarten. Seine Frage: *du bist der König der Juden?* welche übrigens einen geringschätzigen Klang des Unglaublichen hat (nicht etwa *σὺ λέγεις* etc. oder dergl. fragt er), erklärt sich auch ohne *κατηγορία* der Juden daraus, dass die Verhaftung, weil mit Hülfe der *σπειρά* V. 3., nicht ohne vorgängige Anzeige und Genehmigung des Pil., welcher deshalb auch von dem Grunde in Kenntniss gesetzt sein musste, geschehen sein konnte, — daher um so weniger mit *Ewald* die Ueberreichung einer schriftlichen Anklage vorauszusetzen oder, wie gewöhnlich, einzutragen ist, die Juden wären noch nach V. 31. mit der *κατηγορία* hervorgetreten. Diess stimmt mit Luk. 23, 2., ist aber bei Joh., der einen so wesentlichen Punkt nicht als selbstverständlich hätte übergehen können, mit keinem Worte angedeutet, und wie leicht und kurz hätte er's gekonnt! — Durch seine Gegenfrage V. 34. will Jesus nicht, wie *Olsh.*, *Neand.*, *Godet*, *Ewald* u. M. meinen, den nähern *Sinn* der Frage erfahren, ob sie nämlich Jüdisch-theokratisch oder Römisch-politisch gemeint sei (denn eine solche Scheidung der Messiasbegriffe war bei Pil. weder vorauszusetzen noch durch diese Frage Jesu zu veranlassen), sondern er macht einfach auf das *Recht* Anspruch, von der Anklage, die in den Worten des Pilatus lag, *den Urheber zu wissen*, zu wissen also, ob Pil. von sich selbst und ohne fremdes Anbringen, oder aber auf Angeben Anderer ihm jene Frage

vorlege. Dass Letzteres der Fall war, wusste er zwar; die ἄλλοι standen ja vor der Thür; aber Pilatus sollte mit der Sprache heraus, den *Status causae* klar zu legen. Das war es, was Jesus verlangen konnte und mit aller Unerschrockenheit der Unschuld verlangte, ohne grade eine *Gewissensregung* (*Hengstenb.*), die er jetzt schon bei dem kalten Weltmanne nicht erwarten konnte, zu beabsichtigen; oder ihn auf die *verdächtige Quelle* der Anklage aufmerksam zu machen (*Luthardt, Tholuck, Brückner*), wozu das ganz unbefangene ἄλλοι nicht passt.

V. 35 f. Die Antwort des Procurators, gereizt und vornehm, giebt indirect in μήτι — εἰμι die Verneinung der ersten Frage, und somit auch eine Bejahung der zweiten. — μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι) ἐγὼ mit stolzem Nachdruck: doch nicht etwa *ich*, ich euer Procurator, bin ein *Jude*? wie sollte *ich* von mir selbst darauf kommen, dich *Juden* und als *Juden-König* in's Verhör zu nehmen? Den Nachdruck von ἐγὼ bezeichnet *Nonnus* durch: μὴ γὰρ Ἰουδαῖος καὶ ἐγὼ πέλον; — Gegensatz davon: *deine eigene Nation* (τὸ ἔθνος τὸ σίην) und insonders (καί) die *Oberpriester* haben dich mir überliefert; was hast du gethan? Keine Umstände weiter gemacht! — Jetzt *bekennt* Jesus sein Königthum *), aber zunächst nur *negativ* (positiv: V. 37.): „Das Königreich, welches das *meinige* ist, stammt nicht (wie andere Reiche) aus dieser (eben nur bis zur Errichtung meines Reiches dauernden) *Welt*; wenn aus dieser *Welt* das Königreich herrührte, welches das *meinige* ist, so würden die Diener wohl, die *ich* habe (οἱ ἐμοί), kämpfen, damit ich den Juden (der hierarchischen Gegnerschaft) nicht überliefert würde (was 19, 16. geschieht); so aber (da sie nicht für mich kämpfen) ist *mein* Königreich nicht von *dannen*“ (ἐντεῦθεν = ἐκ τοῦ κόσμου τούτου). — Beachte in dieser *Demonstratio ad oculos* die feierliche Wiederholung von ἐκ τοῦ κόσμου τ. und von ἡ βασιλεία ἡ ἐμή, so wie dass ἐντεῦθεν, von *hier her*, als lebendiges Gegentheil des *coelitus deiktisch* gesagt ist, und endlich, dass in ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, nicht *τούτου*, welches auch hätte weggelassen werden können, sondern *κόσμου* den Nachdruck hat. Die ὑπηρέται οἱ ἐμοί sind nicht die Diener, welche er in dem gesetzten Falle haben würde (*Lücke, Tholuck, Hengstenb. u. M.*), sondern er *hat* seine Diener, das sind seine

*) Dieses Bekenntniss soll nach *Schenkel* wahrscheinlich bei einer andern Veranlassung gesprochen sein. Grundlos. Vrgl. 1. Tim. 6, 13. u. dazu *Huther*.

Jünger und Anhänger (nicht die *Engel*, wie *Luthardt* will), 12, 26. 1. Kor. 4, 1. 2. Kor. 6, 4. 11, 23. 1. Tim. 4, 6.; aber selbst nicht aus dieser Welt (17, 16.), *kämpfen* sie auch nicht u. s. w. Beachte, wie auch aus der Bezeichnung der Seinigen durch *ὑπάρχει* das *königliche* Bewusstsein spricht.

V. 37. Eine *βασιλεία* hatte sich Jesus wirklich beigelegt V. 36., was Pil. gewiss nicht erwartete, daher er befremdet und nicht ohne Anflug vornehmen Spottes fragt: *nonne igitur rex tu es?* da du nämlich von deiner *βασιλεία* redest. Ueber das sonst nicht im N. T. vorkommende *οὐκ-οὖν* s. *Kühner* ad Xen. Mem. Exc. III. p. 517 ff. *Baeuml.* Partik. p. 198. Der Satz ist eine Folgerung, aber fragend (*nicht wahr also, ein König bist du?*), ob der Gefragte beistimme. — *ὅτι* Begründung der durch *σὺ λέγεις* (vrgl. Matth. 26, 25.) ausgesprochenen Bejahung. — *ἐγώ* dem geringschätzig betonten *σύ* am Ende der Frage des Pilatus entsprechend, mit edlem Selbstgefühl betont, und durch das gleich wieder anhebende *ἐγώ* („*potens* anadiplosis“, *Beng.*) noch nachdrücklicher hervorgehoben; auch das zweimalige *εἰς τοῦτο* hat Gewicht. — *γενένν.* u. *ἐλήλ. εἰς τ. κόσμ.*) soll nach *Grot.*, *Lücke* und *de Wette* die *Geburt* und den *amtlichen Auftritt* bezeichnen; eine Scheidung, welche durch das Johanneische *ἔρχεσθαι εἰς τ. κόσμ.*, worin die Geburt wesentlich mit begriffen ist (3, 17. 9, 39. 11, 27. 12, 47. 16, 28. 1, 9.) nicht gerechtfertiget wird. Das *ἐλήλ. εἰς τ. κόσμ.* stellt die Geburt noch einmal, aber nach ihrem specifischen höhern Wesen, als *Eintritt des Gottgesandten in die Welt* dar, so dass das göttliche *ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον* (3, 17. 10, 36. 17, 18.) correlat ist*). Das *Gekommensein in die Welt* verhält sich zum Begriff des *Geborenseins*, wie das Verlassen der Welt (16, 28.) und zum Vater Gehen zum Begriff des Sterbens. — *ἵνα μαρτυρ. τῇ ἀληθ.*) *Zeugniss* geben für die göttliche Wahrheit sollte er, denn er hatte sie bei Gott geschaut und gehört. Vrgl. 3, 11. 32. 1, 17 f. — *ὁ ὢν ἐκ τ. ἀληθ.*) *genetische* Bezeichnung (vrgl. z. Gal. 3, 7.) seiner Reichsangehörigen; sie sind aus der göttlichen Wahrheit her, d. i. ihr ganzes geistiges Wesen ist so beschaffen, dass die göttliche Wahrheit ihren gestaltenden Einfluss auf sie übt. Das sind die vom

*) Treffend *Calov.*: Christus sei so geboren, „ut quum antea fuerit apud patrem, in tempore nascendo in mundum venerit, a patre in mundum missus.“ Wort- und contextwidrig *Scholten*: *γενένν.* bezeichne das vorweltliche Ausgegangenensein aus Gott.

Vater gezogenen (6, 44 ff.) und Christo als seine Hörigen gegebenen Seelen. Vrgl. 8, 47. Richtig *Beng.*: „*Esse ex veritate praecedit, audire sequitur.*“ — ἀκούει μου τ. φωνῆς) hört von mir die Stimme, d. i. (anders 12, 47.) er giebt dem, was ich rede, Gehör, folgt meinem Ruf, Geheiss u. s. w. Somit hat Jesus über sein Königthum dahin sich erklärt, theils dass und mit welcher Bestimmung er ein König sei, theils welche Unterthanen er habe; und so hat er die Frage *vollständig* beantwortet, keinesweges aber, wie *Hengstenb.* meint, ihre Beantwortung als für Pil. zu schwer fasslich, *unterlassen* und dafür über sein *prophetisches* Amt sich ausgesprochen. Das πᾶς ὁ ὢν etc. gehört *wesentlich* zur Charakteristik seines Königthums; eine besondere Absichtlichkeit dieses Punktes aber in Bezug auf Pilatus (Berufung auf dessen religiöses Bewusstsein, *Chrys.*, *Olsh.*, *Neand.*; Rechtfertigung, weshalb Jesus nicht mehr Anhänger habe, *Calvin*; Erinnerung für Pil., wie er das Heil zu ergreifen haben würde, *Lange*) liegt gänzlich fern, eben so fern wie eine Berufung „a caecitate *Pilati* ad captum *fidelium*“, *Beng.*, oder von dem *Richter* an den *Menschen* (*Hengstenb.*).

V. 38. Pilat., nun vollends überzeugt, er habe einen unschuldigen gefahrlosen Schwärmer vor sich, fragt mit der wegwerfenden *Geringschätzung*, welche dem materiellen Sinne gegen das abstracte und übersinnliche Gebiet eigen ist: *was ist Wahrheit?* Ein *Non ens*, ein *Phantom*, denkt er dabei, ist es, womit *der* ein Reich stiften will, und des Handels überdrüssig und ihn abbrechend geht er sofort hinaus zu den Juden, und erklärt ihnen, er finde keine Schuld an Jesu *), — aus welcher bestimmten Erklärung man sieht, dass er mit jener Frage nicht etwa die Sache bloß als nicht vor sein Forum gehörig bezeichnen will (*Steinmeyer*). Etwas Gutmüthiges liegt in diesem Verhalten, aber es ist die schwache und flache Gutmüthigkeit des für das Höhere gleichgültigen Weltmenschen; nichts von der Trostlosigkeit des Wahrheitsforschers (*Olsh.*) ist hineinzulegen. Gegen die Ansicht von *Chrys.*, *Theodor.*, *Herack.*, *Euth. Zig.*, *Aret.* u. M. aber, Pilat. sei *wirklich die Wahrheit zu erfahren* begierig geworden (*Nonn.* meint sogar: καὶ Πιλάτος θάμβησε), entscheidet schon, dass er sofort den Rücken wen-

*) Hier ist die Hinsendung Jesu zu Herodes Antipas zu denken. S. z. Luk. Anm. nach 23, 12. Der vierte Evangelist aber, wie hätte er diese Episode auslassen mögen, wenn er ein *Heidenchrist* gewesen wäre und die Schuld des Todes Jesu möglichst auf die *Τοῦδατοις* zu concentriren beabsichtigt hätte? Diess gegen *Baur* u. *Schenkel*.

det und hinausgeht. — *Woher Joh. diess Gespräch des Pilat. mit Jesu erfahren habe?* Schwerlich hat er selbst Ohrenzeuge sein können *). Aber sei es, dass es vom Pil. in seinen Kreisen mitgetheilt worden und von daher dem Joh. zugekommen ist; sei es, dass irgend ein Ohrenzeuge des Auftritts selbst ihm die Kunde davon zugeführt, — undenkbar ist die Sache nicht (gegen *Scholten*), und keinesfalls haben wir das Recht, den Bericht bloß der Composition des Joh. zuzuschreiben (*Strauss*), wie insonders *Baur* in den Erklärungen des Pilat., er finde keine Schuld an Jesu, nur die *Tendenz des Evangelisten*, die Schuld möglichst vom Pilat. ab- und den Juden aufzuwälzen, ausgeprägt findet, wozu auch die Frage: was ist Wahrheit? dienen soll, welcher *Baur* den Sinn unterlegt: wie kann man aus der Wahrheit ein Verbrechen machen?

V. 39 f. Statt charakterfest die Unschuld Jesu zu schützen, versucht er, um nicht unpopulär zu sein, unweise genug einen Umweg, durch welchen er den Unschuldigen thatsächlich aufgibt. — *ἵνα* etc.) es findet eine Gewohnheit bei euch statt: *ich soll euch* u. s. w. Ueber die Sache selbst s. z. Matth. 27, 15. — *ἐν τῇ πάσχα*) So konnte sich Pilat. sowohl am 14. (gegen *Hengstenb.*) als auch noch am 15. Nisan ausdrücken, aber die Loslassung selbst entspricht am natürlichsten der heiligen Bedeutsamkeit des 14. Vrgl. z. V. 28. Ueberdiess ist es an sich wahrscheinlicher, dass die Zeitangabe dieser herkömmlichen Loslassung als eine rechtlich feststehende auch im *stricten* Sinne von τὸ πάσχα (Lev. 23, 5. Num. 28, 16.) ausgedrückt sei. — *βούλεσθε — ἀπολύσω*) *wollet ihr, soll ich losgeben?* Deliberativer Coniunctiv. Vrgl. z. Matth. 13, 28. *Kühner* II. §. 464. — *τὸν βασιλ. τ. Ἰουδ.*) unweise höhnische Bitterkeit. *Hengstenb.* legt einen Ernst der Messiasidee hinein, welchem Pilatus gar nicht gewachsen war. — *πάλιν*) setzt ein schon V. 30. und 31. geschehenes allgemeines Schreiben voraus. — *Βαράββ.*) S. z. Matth. 27, 16. — *ἣν δὲ ὁ Β. ληστής*) tragischer Zusatz. Die Bezeichnung durch *ληστής* schliesst die Angabe bei Mark. 15, 7. Luk. 23, 19. nicht aus; *λησταὶ φονεύουσι*, Soph. O. R. 716. Nach Matth. 27, 17. hat Pil. den Barabb. u. Jesum zur *Wahl* gestellt; mit Johannes stimmt Mark. und auch Luk.

*) So *Steinmeyer* Leidensgesch. p. 143.

Kap. XIX.

V. 3. καὶ ἔλεγον) B. L. U. X. A. II. Sin. Minusk., die meisten Verss. Cyr. Nonn. Aug.: καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον. Mit Recht aufgenommen von *Lachm.* u. *Tisch.* Die Recepta entstand eben so leicht mechanisch durch irriges Uebergehen vom ersten αὐτὸν auf das zweite, wie durch den Schein des Entbehrlichen, ja Unpassenden, welchen ἤρχ. πρ. αὐτ. haben konnte. — ἐδίδουν) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἐδίδοσαν. Aber s. z. 15, 22. — V. 4. Ἐλ., *Scholz.*: ἐξῆλθεν οὖν. *Lachm.*: καὶ ἐξῆλθεν. Die Zeugen sind sehr getheilt, doch für καὶ ἐξῆλθ. überwiegend (A. B. K. L. X. II. Minusk. Syr. Aeth. Cyr.). Gleichwohl ist bei der Gangbarkeit solcher Einschiebungen die Weglassung der Partikel (*Griesb.*, *Tisch.*) durch D. Γ. Sin. Minusk. Verss. hinreichend gerechtfertigt. — ἐν αὐτ. οὐδ. αὐτ. εὐρ.) Sehr viel Varianten, bei denen das einfache αὐτ. οὐχ εὐρ. mit *Tisch.* vorzuziehen wäre, wenn es nicht blos Sin.* für sich hätte. — V. 6. αὐτόν) nach dem zweiten σταύρ. fehlt bei *Elz.*, *Tisch.*, hat aber das Uebergewicht der Zeugen für sich, denn unter den Majusk. lassen es nur B. L. weg. Gleichwohl lag die Zufügung an sich und durch Luk. 23, 21. Mark. 15, 13. Joh. 19, 15. so nahe, dass es als Ergänzung anzusehen ist. — V. 7. ἡμῶν) fehlt bei B. D. L. A. Sin. Vulg. It. Or. Hil. Aug. Getilgt von *Lachm.* u. *Tisch.* Aber wie leicht konnte theils die vorhergehende Sylbe MON, theils die scheinbare Ueberflüssigkeit die Uebergehung veranlassen! — V. 10. Nach λέγει haben *Elz.*, *Lachm.* οὖν, welches zwar nur bei A. Sin. Minusk. Syr. Perss. Copt. Arm. Slav. Cyr. fehlt (getilgt von *Tisch.*), bei der passenden Verbindung aber, welche es ausdrückt, schwerlich weggelassen sein würde, wenn es ächt wäre. Etwas Schleppendes (gegen *Lücke*, *de Wette*) haben die Schreiber schwerlich darin gefühlt. — V. 11. εἰχες) A. D. L. X. Y. A. II. Sin. Minusk.: ἐχες. Vertheidigt von *Buttm.* in d. Stud. u. Krit. 1858. p. 485 ff., aufgenommen von *Tisch.* Alter Schreibfehler, welchem keine Verss. ausser Copt. und keine Väter zur Seite stehen, welcher aber nach dem kurz vorausgehenden ἔχω leicht genug eintrat. — V. 12. ἐκράζον) *Lachm.*, *Tisch.*: ἐκράυαζον, zwar nach erheblichen Zeugen, aber aus V. 6. 18, 40., woher B. D. Minusk. gradezu ἐκράυασαν wiederholt haben. — V. 13. τοῦτων τὸν λόγον) Der Genit. Plur., und zwar entweder τοῦτων τῶν λόγων, oder erheblich stärker noch τῶν λόγων τούτων, ist so entschieden bezeugt, dass letzteres mit *Lachm.* u. *Tisch.* aufzunehmen ist. Die Recepta ist aus V. 8. — V. 14. Statt δέ nach ὦρα haben *Lachm.* u. *Tisch.* ἦν, nach entscheidenden Zeugen, δέ ist stylistische Besserung. — ἐκτιη) D. L. X. A. Sin.** Minusk. Chronic. alex. (letzteres auf die ἀκριβῆ ἀντί-

γραφα, ja auf das *ιδιόχειρον* des Joh. sich berufend!) Nonn. Sev. ant. (auf Euseb. sich berufend). Ammon. Theophyl.: *τρίτη*. Alte harmonistische Aenderung nach Mark. 15, 25. (vgl. Matth. 27, 45. Mark. 15, 33. Luk. 23, 44.). — V. 16. 17. Statt ἡ γαγον hat *Elz.* ἀπήγαγον, gegen entscheidende Zeugen. Aber B. L. X. Minusk. Codd. It. Copt. Cyr. lassen καὶ ἡγαγον ganz weg. So *Lachm.* u. *Tisch.* Allein wenn man hier die Fortführung aus den Parall. nachgetragen hätte, so würde nicht ἡγαγον, sondern ἀπήγαγον (vgl. Matth. 27, 31. Luk. 23, 26.) das Uebergewicht der Zeugen haben. Leicht aber konnte καὶ ἡγαγον beim Abschreiben dadurch untergehen, dass man vom ersten καὶ gleich auf das zweite fortging. — τὸν σταυρ. αὐτοῦ) *Lachm.*: αὐτῷ τ. στ. (B. X.); *Tisch.*: ἐαυτῷ τ. στ. (L. Sin. Or.). Letzteres, wofür auch D. mit ἐαυτοῦ zeugt, ist vorzuziehen. Das Reflexiv. ward oft vernachlässigt. Die Rec. ist Aenderung nach der gangbarsten Ausdrucksweise. — V. 20. Die Reihenfolge Ἐβρ., Ῥωμ., Ἑλλ. (so *Tisch.* nach B. L. X. Sin. Minusk. Copt. Sah. Aeth. Cyr.) hat die Wahrscheinlichkeit vom Standpunkte des Pilatus für sich. — V. 26. 27. Statt ἰδοὺ ist beides Mal mit *Lachm.* u. *Tisch.* das beim Joh. gangbare ἴδε (er hat ἰδοὺ nur 4, 35. 16. 32. und aus d. LXX. 12, 15.) nach erheblichen Zeugen zu lesen, ein Sinnunterschied zwischen beiden Formen aber nicht anzunehmen. — V. 29. οὖν fehlt bei A. B. L. X. Codd. It., während einige andere Zeugen (auch Sin.) δέ haben. Mit Recht getilgt von *Lachm.*, *Tisch.* — οἱ δὲ πλήσ. σπόγγ. ὁξ. καὶ) *Lachm.*: σπόγγ. οὖν μεστὸν τοῦ ὄξους, nach B. L. X. Sin. Minusk. Verss. Cyr. Hilar. So auch *Tisch.*, doch ohne τοῦ, welches X. Sin. nicht haben. Die Recepta ist nach Matth. 27, 48. Mark. 15, 36. gebildet, wobei sich οἱ δέ wegen des Wechsels der Personen leicht als Einschiebsel darbot. — V. 31. Statt ἐκείνου hat *Elz.* ἐκείνη, gegen entscheidende Zeugen. — V. 35. καὶ ὑμεῖς) *Elz.* hat blos ὑμεῖς. Aber καὶ ist so stark bezeugt, und ward so leicht als beziehungslos ausgelassen, dass es geschützt werden muss. — V. 40. ἐν ὁθον.) Das bloße ὁθον. (*Elz.*, *Lachm.*) ist sehr erheblich bezeugt (B. K. L. X. Y. II. Sin.), aber leicht ward das entbehrliche ἐν übergangen, vgl. 11, 44., zumal die Parallelen den bloßen Dativ überwiegend darbieten.

V. 1—3. Οὖν) Nach Fehlschlagung dieses Rettungsversuchs will Pilat. es wenigstens noch *darauf* ankommen lassen, ob nicht das *Mitleid* der Juden zu erregen sei. Er lässt daher die *Geiselung* an Jesu vollziehen, welcher die-

ser ohnehin, wenn er gekreuzigt werden sollte, zu unterwerfen war, und hofft in der Thorheit seiner sittlichen Haltlosigkeit, durch solche, wenngleich ohne Urtheil und Recht verfügte Misshandlung den Juden genug zu thun und das Schlimmere abzuwenden. Vrgl. z. Matth. 27, 26. Auch giebt er ihn in gleicher Absicht dem Hohne der Soldaten preis, die ihn als *König* (18, 39.) ausstaffiren mit Dornenkrone (s. z. Matth. 27, 29.) und purpurrothem Ueberwurf (vrgl. z. Matth. 27, 28. Mark. 15, 17.). — ἑλαβεν) Einfachheit der Darstellung. — κ. ἡρχ. πρ. αὐτ.) s. d. krit. Anm. Es ist ein *schildernder* Zug. Verkleidet steht er vor ihnen; *sie gehen zu ihm hin* und machen ihm die Reverenz! — ῥαπίσματα) wie 18, 22. Codd. d. It. setzen *in faciem* hinzu.

V. 4 f. *Πάλιν*) denn nach 18, 40. ist Pilat. in das Prätorium zurückgegangen, und hat Jesum geiseln lassen V. 1. Letzteres war gewiss so geschehen, dass es die Juden sehen konnten. Den Geiselten und zur Königs-*Caricatur* Verkleideten lässt er mit sich herausführen. — ὑμῖν) *vobis*; die nähere Erklärung dieser Beziehung giebt das Folgende. — ἵνα γνῶτε etc.) denn hätte er ihn schuldig befunden, so würde er den in dieser Herausführung und Vorstellung liegenden abermaligen Versuch, die Juden umzustimmen, gar nicht machen, sondern die Sache mit der Execution abthun. — V. 5. Nicht *Parenthese* ist ἐξῆλθεν bis ἑμπίον, sondern die Erzählung, nach welcher Jesus *hinter Pil. her* kommt, läuft ununterbrochen fort, so jedoch dass bei λέγει (*Pilatus*) das Subject rasch wechselt; s. *Heindorf* ad Plat. Euthyd. p. 275. B. *Kühner* ad Xen. Mem. 2, 1, 8. — φορῶν) nicht φέρων; denn der Königsanzug ist jetzt bis zum Schlusse der Verhandlung seine ständige Tracht (*Lobeck* ad Phryn. p. 585.). — Das kurze bedeutsame *ecce homo!* siehe da ist der Mensch, um welchen es sich handelt! hat seinen beredten Kommentar in der ganzen *leidensvollen Erscheinung*, in welcher der Gemisshandelte und Verspottete dargestellt wurde. *Diese Duldergestalt* kann nicht ein Thron-Usurpator sein! Die Worte sind weich und mitleidig gesprochen und sollen Mitleid erregen (vrgl. schon *Chrys.*); erst V. 14. sagt er bitter: ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν.

V. 6—8. Von anwesendem *Volke* (welches vielleicht *geschwiegen* habe, meint *Lücke*; vrgl. *Luthardt*, nach welchem die Oberpriester etwaigen Mitleidsäusserungen des Volks zuvorkommen wollen) enthält der Text nichts; die *Ἰουδαῖοι* 18, 31. 38. waren eben vorzugsweise die *ἀρχιερεῖς*

u. St. — ἴτε οὖν εἶδον) Der Anblick, statt die Erbitterung zu stillen, stachelt sie auf. — λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς etc.) ein verdriesslich und gereizt abweisendes *Paradoxon*, da die Juden das *Recht* der Hinrichtung nicht hatten, und die Kreuzigung gar keine *Jüdische* Todesstrafe war. Kreuziget ihn selbst, wenn ihr ihn gekreuzigt haben wollet! — Jetzt aber legen sie die Auctorität ihres Gesetzes ein, nach welchem Jesus (nämlich als Gotteslästerer Lev. 24, 16. Matth. 26, 63 f.) sterben müsse. So geben sie ihrer Forderung klüglich eine vom Procurator nach Römischer Politik zu respectirende andere Rechtsgrundlage und der Beschuldigung die entsprechende religiöse Fassung. Eine Einräumung aber, dass ihre politische Verdächtigung Jesu nur Vorwand gewesen sei (*Steinmeyer*), liegt nicht darin, sondern nur eine andere Wendung der Klage. — ἡμεῖς) mit trotzigem Nachdrucke, dem vorherigen ἐγώ — αἰτίαν entgegengesetzt. Zu ὅτι νῦν etc. vrgl. 5, 18. 10, 33. — μᾶλλον ἐφοβ.) seine Furcht ward nur um so grösser (μᾶλλ., s. 5, 18.), nämlich Jesum hinrichten zu lassen. Der bisherigen *Gewissensfurcht* trat ja jetzt die Furcht vor der *Rache eines Gottes* hinzu, nämlich des Judengottes Jehova, wenn etwa die angegebene Behauptung wahr wäre. Das νῦν θεοῦ erklärte er sich nach Analogie der heidnischen *Heroen*, wie der Centurio Matth. 27, 54. Dass er von der Idee der *Einheit* Gottes berührt gewesen (*Hengstenb.*), ist mit nichts zu begründen, ja nach dem leichtfertigen Wort 18, 38. sehr unwahrscheinlich.

V. 9 f. Er nahm daher Jesum zu einem Privatverhöre wieder mit hinein in's Prätorium. — πόθεν) fragt nach der *Herkunft*, aber nicht im Sinne des Geburtsortes (*Paulus*), sondern in dem durch νῦν θεοῦ V. 7. angeregten Sinne, um *hierüber*, ob er menschlichen oder göttlichen Ursprungs sei, eine Erklärung Jesu zu veranlassen. Vrgl. z. 8, 14. Matth. 21, 25. — ἀπό κ. οὐκ ἔδωκ. αὐτῇ) Sowohl diese Bemerkung, wie auch die eigenthümliche, eine gewisse Schüchternheit verrathende Frage des Pilat. πόθεν εἰ σύ (wie ganz anders fragt er 18, 33.; aber hier *scheut* er sich, direct zu fragen), ist Gepräge der Ursprünglichkeit. Es *schweigt* Jesus; denn was er zu sagen gehabt hätte, wäre vom Pilat. doch nur missverstanden oder gar nicht verstanden worden (17, 25. Matth. 7, 6.). Ueberdiess hatte er ja schon 18, 36 f. seine himmlische Herkunft genugsam angedeutet, wenn nur Pilat. Empfänglichkeit dafür gehabt hätte. So aber war er weiterer Erörterung unwürdig, und im Schweigen Jesu liegt grade die Selbstgewissheit und Hoheit

des Gottessohnes. *Luthardt* erklärt es *daraus*, dass Jesus dem Pil. nicht Anlass geben wolle, ihn aus Furcht loszugeben, und dadurch dem Willen Gottes in den Weg zu treten. Aber dann hätte er auch das grosse kühne Wort V. 11. zurückhalten müssen. Ein charakterfestes Entgegentreten des skeptischen Weltmanns gegen das Verlangen der Juden hat Jesus gewiss weder gehofft noch gefürchtet. — V. 10. *Καὶ φοβεῖται καὶ φοβεῖ*, *Euth. Zig.* — ἐμοὶ οὐ λαλεῖς;) ἐμοὶ hat den Nachdruck der gekränkten Gewalt, die sich auch dann gleich *schreckend* und *lockend* versucht. Zuerst das *σταυρῶσαί σε*, und dann erst das *ἀπολῶσαί σε* zu sagen, entsprach der Lage des Processes. Doch haben A. B. E. Sin. *Lachm.*, *Tisch.* die umgekehrte Folge, welche indess dem mechanischen Schreiber näher lag. Das *zweimalige* ἐξουσ. ἔχω ist *feierlich*.

V. 11. Mit einem klaren heiligen Trotz bieten, um gegen diese Aeuss erung der Selbstgewalt wenigstens noch die väterliche Oberherrlichkeit zu wahren, spricht Jesus jetzt sein *letztes* Wort an Pilat. Er verweist diesen mit seiner durch das *σταυρῶσαί σε* geltend gemachten ἐξουσία an die höchste Instanz, die ihn damit belehnt habe, entnimmt aber daraus zugleich auch mit versöhnender Milde einen verringernden Maassstab für des Richters Schuld. Der Ausspruch athmet *Wahrheit* und *Gnade*. — οὐκ εἶχες) *nicht hättest du* *). „Indicativus imperfecti sine ἄν h. l. in firmissima asseveratione longe est aptissimus“, *Kühner* ad Xen. Anab. 7, 6, 21. S. auch *Stallb.* ad Plat. Sympos. p. 190. C. *Bremi* ad Lys. Exc. IV. p. 438 ff. *Winer* p. 286. — δεδομένον) nämlich das ἐξουσιάζειν κατ' ἐμοῦ. S. *Kühner* II. §. 421. *Bernhardy* p. 335. Nicht: der bestimmte Act der Verurtheilung (*Steinmeyer*). — ἄνωθεν) d. i. von Gott, 3, 3. 31. Das konnte auch der *Heide* verstehen. Hätte Jesus ἐκ τοῦ πατρὸς μου gesagt, so hätte er's nicht verstanden. Pilatus steht vor Jesu mit der ἐξουσία ihn zu verderben; von Gott aber hat er diese Gewalt, und er hätte

*) *Buttm.* will wegen des fehlenden ἄν die Lesart εἶχες gefasst wissen: „*du hattest*, näml. als du die Anklage gegen mich aufnimmst — —, keine Gewalt über mich, es sei denn, dass sie dir von Gott dazu *verliehen war*.“ S. *Stud. u. Krit.* 1858. p. 501. Aber abgesehen von dieser nothdürftig herbeigezogenen nähern Zeitbestimmung des εἶχες, so bildet ja grade der *zweifellose* Besitz der ἐξουσία die Voraussetzung des folgenden διὰ τοῦτο etc. Bei der Lesart ἔχεις, welche *Buttm.* vorzieht, erklärt er: „*du hast* keine Gewalt über mich, wenn sie dir nicht von oben her *gegeben worden war*“, p. 494. Aber was soll hierbei das *Plusquamperf.* ἦν δεδομένον? Statt ἦν müsste sinn gemäss ἐστὶ stehen.

sie nicht, wenn ihn Gott nicht zur Vollziehung seines Verhängnisses über Jesum bestimmt hätte. Deshalb aber (*διὰ τοῦτο*), weil er nämlich hier nicht in unabhängiger Selbstbestimmung, sondern als das gottgeordnete Organ des gegen ihn obschwebenden Verfahrens handelt, ist er zwar nicht von Sünde frei, da er Jesum wider seine Ueberzeugung von dessen Unschuld verurtheilt, aber grösser an Schuld ist die Sünde des Ueberlieferers, da diesem jene gottverliehene *ἐξουσία* abgeht. Die logische Richtigkeit des *διὰ τοῦτο* beruht darin, dass der *παραδιδούς μέ σοι* der *Hohepriester* ist, welchem mithin über ihn, den *Messias*, der ja höher ist als der Hohepriester, *keine* Gewalt von Gott gegeben ist; dem *Pilatus* hingegen, dem *Römischen* Machthaber, ist diese Gewalt verliehen, weil er als Träger der höchsten obrigkeitlichen Macht die Befugniss von Gott hat (vrgl. Rom. 13, 1.), über Jeden, der vor sein Forum gebracht wird, also auch über den als Kronprätendenten verklagten und überlieferten *Messias* zu entscheiden. Diese Gewalt hatte *Pilat.* eben als *Römischer* Machtträger, welcher Gesichtspunkt daher die Sache nicht *verwirrt* (*Luthardt*), sondern *klar* legt. Wie *δεδομ.* nicht in den Begriff der *Zulassung* umzusetzen ist (*Chrys.*), so ist auch in *διὰ τοῦτο* nichts zu finden, was nicht der unmittelbare Context giebt. Daher ist nicht mit *Euth. Zig.* (vrgl. *Theophyl.*) zu fassen: *διότι ἐξουσίαν ἔχεις καὶ οὐκ ἀπολίεις με*, so dass der geringere Grad der Schuld in der Schwäche und Furchtsamkeit des *Pilat.* beruhe (vrgl. *Luther*); auch nicht mit *Grot.* (vrgl. *Bengel*, *Baeuml.*, *Ewald* und schon *Rupert.*): weil du nicht so gut wie die Juden (auf welche man *ὁ παραδ.* bezieht) wissen kannst, wer ich bin; auch nicht mit *Lampe*: weil die Juden keine solche Macht von Gott empfangen, vielmehr sich dieselbe *genommen* haben (*Luthardt*); sondern einzig contextmässig: *weil du nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern aus göttlicher Machtgebung gegen mich zu verfügen hast.* — *ὁ παραδιδούς*) der mich dir überliefert; die Sache ist noch *in actu*, die Ueberbringer stehen draussen; daher das *Praes.* Der Ausdruck selbst aber kann nicht wie sonst bei Joh. (18, 2. 13, 2. 11, 21. 12, 4. 6, 64. 71. vrgl. Mark. 14, 21.) den hier zur Vergleichung ganz fern liegenden *Judas* meinen, zumal *σοι* dabei steht, auch nicht (so die Meisten) *collectivisch* von den *Juden* zu verstehen sein. Es ist vielmehr das Haupt der Juden, der *Hohepriester Kaiaphas* gemeint (so auch *Bengel* und jetzt *Ewald*; vrgl. *Luthardt*, *Baumg.* p. 388., *Hengstenb.*), welcher den *Messias* hätte anerkennen und sich

keine Gewalt über ihn hätte anmaassen sollen. — *μείζονα*) vergleicht die Sünde des *παραδιδούς* mit der *des Pilatus*, nicht mit *sich selbst*, so dass ihre Schuld als durch Missbrauch der *ἐξουσία* des Pilat. *vergrössert* bezeichnet werde (*Calvin, Wetst., Godet, auch Baur* *). Die Schuld, welche der *παραδιδούς* an und für sich hatte, wurde ja durch das *an die ordentliche Obrigkeit* bewirkte Ueberliefern nicht vergrössert, welches vielmehr der ordnungsmässige Weg war **).

V. 12. *Ἐκ τοῦτον*) nicht: *von jetzt an* (so gewöhnlich); denn *ἐξίτηι* etc. ist ein besonderer Act, der gleich von den Juden mit Geschrei erwiedert wird; sondern: *aus diesem Grunde*, wie 6, 66., durch diese Rede Jesu veranlasst (so auch *Luthardt u. Lange*). — *ἐξίτηι* etc.) *er versuchte*, ihn loszulassen (10, 30. Luk. 5, 18. 13, 24. 19, 3. Act. 27, 30. al.). Worin dieser gemachte Versuch, welcher unvollendet blieb (daher *Imperf.*), näher bestanden habe, sagt Joh. nicht, daher aber wohl nur: in erneuerten Vorstellungen, die er machte. Was man gewöhnlich hinzudenkt, als ob *μᾶλλον* wie 5, 18. dabeistände: er suchte *noch mehr*, er suchte *ernstlichst* („vorher scheint er dem Joh. mehr nur ein Spiel damit getrieben zu haben“, *Lücke*) u. dergl., ist beliebig zugetragen, wie auch die Fassung: *jetzt forderte er peremptorisch* u. s. w. (*Steinmeyer*). — Mit *ἐὰν τοῦτον* etc. greifen die Juden klug genug wieder auf die politische Seite der Klage zurück, *ὥς οὐ παροπτέαν τῷ Πιλάτῳ διὰ τὸν ἀπὸ τοῦ Καίσαρος φόβον*, *Euth. Zig.* Wie sehr musste er, der in so vielen Stücken seiner Verwaltung nichts weniger als reine Sache hatte (*Joseph. Antt. 18, 3, 1 ff. Philo de legat. ad Caj. p. 1033.*), eine Anklage bei dem für seine Gewalt eifrigen und argwöhnischen Tiberius (*Sueton. Tib. 58. Tacit. Ann. 3, 38.*) vermieden zu sehen wünschen! Vrgl. *Hausrath* christl. Zeitgesch. I. p. 312 ff. — *φίλος τοῦ Καίσ.*) nicht im *Titularsinne* von *amicus Caesaris*, wie hohe Beamte diesen Titel führten (s. *Wetst.*;

*) *Baur* in d. theol. Jahrb. 1854. p. 283.: „Da du in meiner Sache die obrigkeitliche Gewalt über Leben und Tod hast, so ziehen sich die, die mich dir übergeben, für ihre an sich unsittliche Handlung eine um so grössere Schuld zu, wenn sie die dir gegebene obrigkeitliche Gewalt für ihre Zwecke missbrauchen.“

**) Nach *Steinmeyer* p. 156. soll Jesus sagen: „Deine Macht dagegen, mich loszugeben, ist dir von Seiten des *παραδιδ.* *μέ σοι* schon so gut wie entwunden; eben deshalb aber ist *deine* Sünde die geringere.“ Aber diese Zurechtlegung des *διὰ τοῦτο* ist ja völlig textlos, wie der ganze Gedanke, auf den es gehen soll, erst hineingelesen.

Grimm z. 1. Makk. 2, 18.), bei welchem aber der Sinn: *Vertrauter* (Rath) des Cäsar statt findet; sondern: *dem Kaiser treu*, ihm hold und gewärtig, seinem Interesse ergeben (Xen. Anab. 3, 2, 5.). — Wer zum *Könige* sich selbst macht, indem er sich nämlich dafür *erklärt* (vgl. 10, 33.), der *erklärt sich* damit (*ἀντιλέγει*) *gegen den Kaiser*. So nach ist *ἀντιλέγει* nicht überhaupt: er *widersetzt sich* (Grot., de Wette, Maier); den Nachdruck aber haben die Correlate *βασιλέα* und *Καίσαρι*.

V. 13. Diese Reden schlagen bei dem vor Rom und dem Kaiser zagenden Pilat. durch. Er will nun förmlich und feierlich das Enderkenntniss abgeben, was nicht *im* Prätorium, sondern *ausserhalb* im Freien geschehen musste (s. Joseph. Bell. 2, 9, 3. 2, 14, 8.), lässt daher Jesum herausbringen, und *setzt sich, auf dem Richterstuhle* Platz nehmend, *auf die Stätte, welche Lithostroton, Hebräisch aber Gabbatha hiess*. — ἐπὶ τοῦ βήματος) Modalbestimmung von ἐκάθ. εἰς τόπον. — Da τόπος hier einen bestimmten und namhaften Ort bezeichnet, so bedarf's des Artikels so wenig wie bei πόλις, ἀγρός und dergl. in solchen Fällen. Vgl. Matth. 27, 33. Kühner II. p. 129. — Der Platz, wo das Tribunal stand, vor dem Prätorium in Jerus., führte den *Griechischen*, von seinem *Mosaikboden* (s. Wetst. und Krebs p. 158 f.) entstandenen Namen Λιθόστρωτον, d. i. *Steingefüge*, in der *Aramäischen Landessprache* aber den von seiner *erhöheten Beschaffenheit* herrührenden גַּבְתָּא, also zwei *verschiedene* Namen, verschiedenen *Eigenschaften**) desselben Platzes entnommen. Uebrigens wird diese Stätte weder bei Joseph., noch bei den Rabbinen erwähnt. Abzuleiten ist der Name Γαββ. nicht von גַּבְתָּא, *Hügel* (Hengstenb.), wogegen das doppelte β sein würde (vgl. Γαβαθā Joseph. Antt. 5, 1, 29. 6, 4, 2.), sondern von גַּב, *Rücken, Buckel*. S. überhaupt *Fritzsche* Verdienste Tholuck's p. 102. Tholuck Beitr. p. 119 ff.

V. 14. Tag und Stunde des entscheidenden Moments, wornach dann mit καὶ λέγει etc. die Erzählung fortgeht, ohne dass ἦν δὲ — ἔκτι in Parenthese (vielmehr mit *Lachm.*

*) Ewald versucht, auch das Γαβαθā auf die Bedeutung von λιθόστρωτον zurückzuführen, indem er eine Wurzel גבע, aber in der Bedeutung von קבע (Aram.: *einfügen*) annimmt. Eine zu kühne Hypothese. Bei d. LXX. entspricht λιθόστρ. (Cantic. 3, 10. 2. Chron. 7, 3. Esth. 1, 7.) dem Hebr. רצף.

u. Tisch. zwischen zwei Punkte) zu stellen ist. — παρασκ. τοῦ πάσχα) Damit die παρασκευή nicht von der allwöchentlichen, auf den Sabbath bezüglichen (V. 31. 42. Luk. 23, 54. Mark. 15, 42. Matth. 27, 62. Joseph. Antt. 16, 6, 2. al.) verstanden, sondern auf den Passah-Festtag, dessen Vorbereitungstag gewesen sei, bezogen werde, setzt Joh. ausdrücklich τοῦ πάσχα hinzu. Allerdings war er ein Freitag, mithin auch Rüsttag auf den Sabbath, aber nicht diese Beziehung soll hier bemerklich gemacht werden, sondern die Beziehung auf das am Abend des Tages eintretende Passahfest, dessen erster Festtag nach Joh. auf den Sabbath fiel. Der Ausdruck entspricht dem Hebr. ערב הפסח, zwar nicht dem Worte nach (denn παρασκευή ist = ערובתא), aber sächlich. Die Ausleger, welche die Abweichung des Joh. von den Synoptikern hinsichtlich des Todestages Jesu nicht anerkennen (s. z. 18, 28.), erklären: der Freitag in der Passahwoche (s. bes. Wieseler p. 336 f. Wichelhaus p. 209 f. u. Hengstenb. z. St., auch Riegenb.). Allein erst in der spätern kirchlichen Sprache heisst παρασκ. gradezu Freitag (s. Suicer. Thes.), wie häufig auch in d. Constitt. ap., und zwar vermöge der dabei zu denkenden Beziehung auf den Sabbath, welche aber hier nicht hinzugedacht werden kann, da eine andere Genitivbeziehung ausdrücklich dabei steht. Mit Unrecht beruft man sich auf die Analogie von Ignat. Phil. 13. interpol., wo es heisst, man solle am Sonntag oder Sabbath nicht fasten πλὴν ἐνὸς σαββάτου τοῦ πάσχα; denn theils ist σάββατον an und für sich eine vollständige Tagesbezeichnung, theils heisst hier σάββ. τοῦ πάσχα nicht einmal der Sabbath in der Osterzeit, sondern der Sabbath des Ostertages, d. h. der Sonnabend, welcher dem Ostertage vorangeht, der Ostersonnabend. Um so entschiedener zu verwerfen aber ist diese harmonistisch erzwungene Auskunft, da auch alle übrigen Zeitangaben des Joh. den Tod Jesu vor den ersten Festtag (s. z. 13, 1. 18, 28.) setzen, und da Joh., wenn er den ersten Festtag als den Sterbetag vor Augen gehabt hätte, diesen nicht so ohne alle Auszeichnung und so unbestimmt „der Freitag im Passah“ (welcher ja auch jeder andere der 7 Festtage hätte sein können) bezeichnet haben würde (spitzfindige Ausflüchte b. Hengstenb.), zumal hier, wo er so genau verfahren will, dass er auch die Stunde angiebt. Vrgl. ausser Bleek Beitr. p. 114 ff. Rück. Abendm. p. 31 ff. Hilgenf. Paschastr. p. 149 f. und in s. Zeitschr. 1867. p. 190. Gegen Schneckenb. Beitr. p. 1 ff., welcher durch Beziehung

der παρασχ. auf das *Garbenfest* ebenfalls den 15. Nisan als Todestag, aber einen Mittwoch, herausbringt, s. *Wieseler* p. 338 f. — ἔκτῃ) nach Jüdischer Stundenzählung, also Mittags 12 Uhr, — wieder eine Abweichung von den Synoptikern, nach denen (s. Mark. 15, 25., womit auch Matth. 27, 45. Luk. 23, 44. stimmt) Jesus schon Morgens *neun* Uhr *gekreuziget* wird, welcher Unterschied bei Bestimmung dieses grossen Zeitpunkts viel zu viel Zeit umfasst, um ihn in eine blose Unbestimmtheit der Stundenangabe aufgehen zu lassen und mit *Godet* nach *Lange* leicht hin zu sagen: „les apôtres n'avaient pas la montre en main“, zumal nach Matth. u. Luk. der sechsten Stunde ausdrücklich schon die Verfinsterung der Erde zugetheilt wird. Da aber nicht mit *Hofm.* *), dem *Lichtenst.* beistimmt, abgetheilt werden kann: ἦν δὲ παρασκευή, τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἑκτῇ, es war aber *Rüsttag*, um die *sechste Stunde des Passahfestes* (nämlich von Mitternacht an gerechnet) war es, welche gewaltsame Künstelei das παρασκευή trotz des dabeistehenden τοῦ πάσχα absolut hinstellen und eine beispiellose Art der Stundenzählung, nämlich des *Festes*, nicht des *Tages* (gegen 1, 40. 4, 6. 52.) ergeben würde; — da ferner die Lesart an u. St. sowohl äusserlich als auch innerlich gesichert, und die schon alte Annahme eines Schreibfehlers (*Euseb.*, *Beza* ed. 5., *Beng.*; nach *Ammon.*, *Sever.*, τινὲς bei *Theophyl.*, *Petav.*: eine Verwechselung der Zahlzeichen γ und ς) rein willkürlich ist; — da ferner, wie überh. bei Joh. (vrgl. z. 1, 40. 4, 6. 52.), die Annahme grundlos ist **), dass er nach *Römischer* Stundenzählung rechne (*Rettig*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Krabbe*, *Hug*, *Maier*, *Ewald*, *Isenberg*; im Wesentlichen so *Wieseler* p. 414., den grade um Mitternacht eintretenden ersten Festtag Ex. 12, 29. zu Hülfe nehmend); — da endlich aus der dritten *Stunde* des Mark. nicht das mit dieser Stunde anhebende *Tagesviertel* gemacht (*Calvin*, *Grot.*, *Jansen*, *Wetst.* u. A., vrgl. *Krafft* p. 147.; s. dagegen Mark. 15, 33 f.), und eben so wenig (*Hengstenberg*

*) In der Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1853. Oct. p. 260 ff. und Schriftbew. II. 2. p. 204 f.

**) Ja grade an u. St. zeigt sich die *Unzulässigkeit* der Römischen Stundenzählung. Denn ward Jesus *now* 18, 28. nach dem Praetorium gebracht. so kann unmöglich nach allen hier vorgekommenen Verhandlungen mit Einschluss der Geiselung, Verspottung, auch der Sendung nach Herodes (welcher ihn ἐν λόγοις ἔκρινεν Luk. 23, 9. befragte und verspottete) schon Morgens 6 Uhr, also etwa nach 2 bis höchstens 3 Stunden, die Angelegenheit zur Spruchreife gediehen sein.

vgl. *Godet*) die sechste Stunde des Johannes (vgl. 4, 6.) nur als die betreffende *Tageszeit* in Betracht gezogen werden kann *): — so muss die Verschiedenheit belassen werden, wie sie ist, und dem Jünger, der unter dem Kreuze gestanden, der Vorzug gebühren. Unwahrscheinlich in sich aber ist die *Johann.* Stundenangabe nicht, da die vielfachen Vornahmen in und bei dem Prätorium, denen auch die Sendung an Herodes Luk. 23, 7 ff. mit einzurechnen ist (s. z. 18, 38.), wohl von *πρωί* 18, 28. bis Mittag sich hinzugezogen haben können (gegen *Brückn.*), die Execution aber auf dem nahe gelegenen Richtplatze dem Richtspruche rasch und ohne Zwischenfall gefolgt, und der Tod Jesu ungewöhnlich früh eingetreten sein muss, den Spielraum, welchen das *ἀσεί* offen lässt, nicht einmal in Anschlag zu bringen. Vgl. Marcus Gnost. b. *Iren. Haer.* 1, 14, 6.: *τὴν ἑκτὴν ὥραν, ἐν ᾗ προσηλώθη τῷ ξύλῳ*. Wie man aber selbst diese Stundenangabe aus der Vorstellung des Passahlamms herleitet (der Verf. habe das *בין הערבים* Ex. 12, 6. Lev. 23, 5. Num. 9, 3. herausbringen wollen!), s. b. *Weisse* Evangelienfrage p. 131. — *Ἴδε ὁ βασιλ. ὑμῶν*!) Pilatus ist zwar mit Besteigung des Richtstuhls zur Ueberwindung seines Rechtsgefühls bestimmt; aber gleichwohl, in diesem entscheidenden Momente, mit seiner sittlichen Schwäche zwischen der doppelten Furcht vor dem Gottessohn und dem Kaiser, macht er erst noch, ehe er wirklich nachgiebt, die *bittere* Motion gegen die Juden: *siehe, da ist euer König!* unklug, wirkungslos, aber wenigstens der Ironie der Situation, in deren Klemme er sich gebracht sieht, ein Genüge tuend.

V. 15 f. Die Bitterkeit erbittert noch mehr. Auf das ungestüme Geschrei, welches die Kreuzigung fordert, ist die Frage des Pilat.: *euern König* soll ich kreuzigen? nur der unkräftige Nachklang des *Ἴδε ὁ βασιλ. ὑμ.*, wornach mit dem entschiedenen, wenngleich den Sinn der Hierarchie perfid verleugnenden *οὐκ ἔχομεν βασιλέα* etc. die nochmals erregte Furcht vor dem Kaiser endlich den Procurator völlig entwaffnet, so dass also jetzt (*τότε οὖν*) das tragische

*) Dabei macht *Hengstenb.* das freilich sehr einfache Exempel: die Combination der Angaben des Mark. u. Joh. ergebe das Resultat, dass der Urtheilsspruch und die Abführung *in die Mitte* falle zwischen der dritten und sechsten Stunde, also etwa 10½ Uhr. Wäre diess *richtig*, so wären die Angaben *beider* Evangelisten *unrichtig*, und man käme aus der Scylla in die Charybdis. — *Godet* erneuert nur die leere Ausflucht, dass Mark. 15, 25. die Kreuzigung *von der Geiselnahme* an gerechnet sei.

schmachvolle Endergebniss der richterlichen Thätigkeit herauskommt: *Χριστὸν ἐκὼν ἀέκων ἀδίκῳ παρέδωκεν ὁλέθρῳ*, *Nonn.* — αἰτοῖς) den Oberpriestern V. 15. Diesen ward Jesus, und zwar thatsächlich, nicht blos durch den Urtheilspruch an sich (*Hengstenb.*), übergeben, damit er unter ihrer Leitung von Römischen Soldaten (V. 23., vrgl. Matth. 27, 26. 27.) gekreuziget würde. Vrgl. 8, 28. Act. 2, 23. 3, 15. Ihrem Verlangen *nachgeben* (*Grot.*, *B. Crus.*, *Baeuml.*) bedeutet *παρέδ.* nicht. — Ueber das Kreuzigen überh. s. z. Matth. 27, 35.

V. 17 f. Das *Subject* von *παρέλαβον*, welches dem *παρέδωκεν* V. 16. correlat ist, und von *ἡγαγον* sind nothwendig nach V. 16. die *ἀρχιερεῖς*, nicht die Soldaten (*de Wette*, *B. Crus.*, *Hengstenb.*, *Baeuml.* u. Aeltere). Jene sind die handelnden Personen *), was das dienstliche Mitwirken der Soldaten (V. 23.) nicht ausschliesst. — *βαστ. ξαυτῷ τὸν σταυρ.* (s. d. krit. Anm.): *sich selbst das Kreuz tragend* **). S. z. Matth. 27, 32. und Charit. 4, 2. und über *Golgotha* z. Matth. 27, 33. — *ἐν τεῷ θ. κ. ἐν τεῷ θ.)* vrgl. LXX. Dan. 12, 5.; *ἐνθεν καὶ ἐνθεν* Herod. 4, 175. Soph. Aj. 725. Xen. Cyr. 6, 3, 3. 1. Makk. 6, 38. 9, 45. 3. Makk. 2, 22., nicht Apoc. 22, 2. Zur Sache vrgl. Luk. 23, 33. Joh. hebt das Moment besonders hervor, noch *μέσον δὲ τ. Ἰησ.* hinzusetzend. Ob und wie fern die Juden *absichtlich* so verfahren, beruht auf sich. Vielleicht, dass sie ihrem „König“ höhnisch den *Ehrenplatz* zuwiesen! Dass Pilatus sie selbst habe damit verspotten wollen nach 1. Reg. 22, 19. (*B. Crus.*, *Brückn.*, *Lange*), ist nicht anzunehmen, da das *Subject* von *ἐσταύρ.* die Juden sind, unter deren Leitung die Kreuzigung der Hauptperson geschieht und zugleich die beiden Nebenpersonen mit abgethan werden. Erst V. 19. tritt Pilat. ein. Von besonderen *Gottesgedanken* bei der Mittelstellung des Kreuzes Christi (s. *Steinmeyer* p. 176.) deutet Joh. nichts an.

V. 19 f. *Ἐγραψε* nicht nachholend: *er hatte geschrieben* (*de Wette*, *Tholuck*), sondern: *er schrieb* (liess schreiben), während draussen die Kreuzigung geschah; und als sie geschehen war, liess er den *τίτλος* (sollener Römischer Ausdruck für eine öffentliche Aufschrift, insonders

*) wodurch auch bestätigt wird, dass Joh. nicht an den ersten Festtag gedacht hat, der ja die Geltung des Sabbaths hatte.

**) Die Zuziehung des Simon dabei hat Joh., der hier nur *compendiarisch* berichtet, als Nebenumstand übergangen, nicht, wie *Scholten* will, nach der Vorstellung, dass der Gottessohn keiner Menschenhülfe bedurft habe.

auch für die den Delinquenten und sein Verbrechen nennende Schrifttafel, s. *Lips. de cruce* p. 101. u. *Wetst.*) auf das Kreuz setzen. Er selbst war bei der Kreuzigung nicht zugegen, Mark. 15, 43 f. — ὁ βασιλ. τῶν Ἰουδ.) consequente Bitterkeit in der Bezeichnung Jesu. — V. 20. τῶν Ἰουδαίων) der hierarchischen Parthei. — ἐγγὺς ἦν etc.) S. z. Matth. 27, 33. — καὶ ἦν γεγραμμ. etc.) nicht mehr von ὅτι abhängig, da τῶν Ἰουδαίων V. 20. nicht wie V. 19. im allgemeinen Sinne zu nehmen ist. Vielmehr reiht es an das erste Moment, weshalb die ἀρχιερεῖς ihren Antrag V. 21. an Pilat. stellten (τοῦτον — Ἰουδαίων V. 20.), einen zweiten hierzu motivirenden Umstand, nämlich: *es* (das auf dem τίτλος Stehende) *war in drei Sprachen geschrieben*, so dass es von Jedermann, auch von den Auswärtigen, gelesen werden konnte. Eine sogar *viersprachige* Aufschrift auf dem Grabe des Gordianus s. b. Jul. Capitolin. 24.

V. 21 f. Die Jüdische Gegnerschaft Christi hat mit hierarchischem Tact die grollende Bitterkeit aus dem τίτλος herausgelesen, daher die Oberpriester unter ihnen bei Pil. beantragen u. s. w. Der Ausdruck οἱ ἀρχιερ. τ. Ἰουδ. steht nicht im Contrast gegen den βασιλεὺς τ. Ἰουδ. (*Hengstenb.*, *Godet*), sondern der hohe Klerus der Opposition wollte die altheilige Messiasbezeichnung nicht profanirt wissen. — μὴ γράφε) Das Schreiben, weil noch abzuändern, ist als noch nicht abgeschlossen gedacht. — ὁ γέγραφα, γέγραφα) gemessene Bezeichnung, dass es bei dem Geschriebenen unabänderlich sein Bewenden behalte. Analoge Formeln aus Rabbinen s. b. *Lightf.* Vrgl. auch 1. Makk. 13, 38.: ὅσα ἐστήκαμεν — ἐστήκε. Jetzt zu spät steht der vorher so Charakterschwache fest. In diesem untergeordneten Punkte wenigstens will er seinen Sinn haben und sich keine Blöße geben!

V. 23 f. Οἷον) knüpft die Geschichte, nach der Zwischenerzählung von der Ueberschrift, wieder an V. 18. an. — ἐσταύρωσαν) denn sie waren die *Vollzieher* der Kreuzigung. — τὰ ἱμάτ. αὐτοῦ) seine *Kleidungsstücke*, jedoch mit Ausnahme des nachher besonders genannten χιτῶν, des hemdartigen Untergewands. Der Bericht des Joh. ist genauer und vollständiger als der der Synoptiker (Matth. 27, 35. Mark. 15, 24. Luk. 23, 34.). — τέσσαρα) es waren also 4 Soldaten, das gewöhnliche τετράδιον στρατιωτῶν (Act. 12, 4.). — ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου) *von oben an* (wo das Knopfloch war, ἀπ' αὐχένος, *Nonn.*) *gewebt ganzdurch, durchweg*, so dass also das Kleid ein einziges von oben ganz durchgehendes Gewebe war, ohne

Naht, — ähnlich dem Priesterkleide b. Joseph. Antt. 3, 7, 4. S. *Braun* de vestitu Hebr. p. 342 ff. *Rosenm.* Morgenl. V. p. 273 f. Zum adverbialen δι' ὅλου vrgl. Asclep. 16. Nicand. 1. Plut. Mor. p. 695. F. *Bernhardy* p. 235., auch δι' ὅλων Plat. Soph. p. 253. C. — ἵνα ἡ γραφή etc.) Dieses Loosen um den χιτῶν nach der Vertheilung der ἱμάτια geschah nicht zufällig, sondern im Zusammenhange der göttlichen Bestimmung zur Erfüllung der Schrift, welche sagt u. s. w. Die Stelle ist Ps. 22, 19. genau nach den LXX. Das Leiden des theokratischen Dulders dieses Psalms ist das prophetische Vorbild des Leidens des Messias. „*Vertheilt haben sie meine Kleidungsstücke an einander* (ἐάντ. = ἀλλήλους, vrgl. Luk. 22, 17.) *und über mein Gewand Loos geworfen*“, — diese Klage des Psalmisten, der sich schon dem Verbrechertode und der damit verbundenen Vertheilung seiner Kleider unter seine Henker verfallen sieht, hat in der entsprechenden Behandlung Christi, sofern man auch über dessen Gewand (thatsächlich über dessen Unterkleid) *geloost* hat, ihre messianische Erfüllung gefunden. In dieser Erfüllung *war* der χιτῶν dasjenige Stück, an welchem das ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρος sich geschichtlich vollzog, weshalb aber nicht zu sagen ist, Joh. habe τὸν ἱματισμὸν gleich τ. χιτῶνα genommen (*Lücke, de Wette*). — οἱ μὲν οὖν στρατ. τ. ἐποί.) Einfache (an Herodot, Xenoph. u. A. erinnernde) Schlussformel dieser *Soldaten*-Scene. Ueber μὲν οὖν s. z. Luk. 3, 18. — ταῦτα) das V. 23. 24. Berichtete. Eine *geheime* Sinnbeziehung *) dieser Schlussworte (*Hengstenb., Godet*) wird ihnen willkürlich aufgedrungen.

V. 25–27. Eine andere, vom Joh. eigenthümlich ausgewählte Erzählung, — so erhaben und ergreifend an Inhalt, wie einfach und zart in der Form, um so ungerechter unter die Erfindungen (*Strauss, Baur, Schenkel*) im Interesse für Johann. verwiesen, wenngleich bei den Synoptikern (Matth. 27, 56. Mark. 15, 40.) die genannten Frauen *von ferne* stehen, welches Fernstehen *nach* unserer Scene, nicht *vorher*, wie *Lücke* u. *Olsh.* gegen die Stellung im synoptischen Bericht urtheilen, zu setzen ist. — ἡ μήτηρ αὐτοῦ — Μαгдаλινή) Werden hier nur *drei* Frauen genannt (*gewöhnliche* Meinung), so dass Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ Ap-

*) *Hengstenb.*: „Aber das Geschäft selbst steht unter einer geheimen Leitung, und der profanen Ironie geht die heilige Ironie über die Ironie zur Seite.“ Hier berührt sich *Scholten* mit *Hengstenb.*, hinzudenkend: „welche vom A. T. nichts wussten“ u. s. w.

position zu ἡ ἀδελφὴ etc. ist; oder vier Frauen (*Wieseler* in d. Stud. u. Krit. 1840. p. 648 ff., *Lücke, Lange, Ewald, Laurent* neut. Stud. p. 170 f.), so dass Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ für sich zu nehmen ist, und die Frauen in zwei Paaren aufgeführt werden? In letzterer Weise hat schon *Syr.* gefasst, und daher vor Μαρία ein καί eingeschoben (wie auch *Aeth. u. Pers.*); so haben auch *Lachm.* (ed. min., nicht in der grossen Ausgabe) u. *Tisch.* interpungirt (ohne Komma nach Κλωπᾶ). Da es höchst unwahrscheinlich an sich und durch kein Beispiel nachgewiesen ist, dass zwei Schwestern denselben Namen gehabt; da es ferner der Eigenthümlichkeit des Joh. seinen eigenen Namen nicht zu nennen, entsprechend ist, wenn er auch seine Mutter *), wie selbst seinen Bruder Jakobus (s. z. 1, 42.), nicht namentlich anführt, und da nach Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. Salome mit unter jenen Frauen gewesen: so ist *Wieseler's* Ansicht, welcher gegründete Bedenken durchaus nicht entgegenstehen **), nicht für „eine blose gelehrte Klügelei“ (*Hengstenb.*), sondern für richtig zu halten, so dass also die ungenannte ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Salome, die Mutter des Johannes ist. — ἡ τοῦ Κλωπᾶ des Klopas Weib, nach Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. Luk. 24, 10. des jüngern Jakobus Mutter, daher Klopas = Alphäus, הלפאי, Matth. 10, 3. zu nehmen ist. Nach *Ewald* hingegen: des Kleopas Luk. 24, 18. Mutter und nach *Beza*: dieses Kleopas Frau. — Μαγδαλ.) S. z. Matth. 27, 56. — Dass Jesus dem Johannes die Sorge für die Maria befiehlt, obgleich diese noch mehr Söhne hatte, — diess zu erklären genügt nicht der Unglaube der Brüder (7, 5.), denn dessen baldige Ueberwindung (Act. 1, 14.) konnte ihm nicht verborgen sein (2, 24 f.), sondern es setzt die Gewissheit bei ihm voraus, dass überhaupt in keines Andern Hände diess

*) Zwar nennt er 21, 2. seinen Vater. Aber dieser erscheint so unbetheiligt in der evangelischen Geschichte, dass er dem Joh. in seinem christlichen Verhältnisse, zumal in der späten Zeit der Abfassung des Anhangs Kap. 21., mehr fremd und fern dastehen konnte, und dass sich mithin für dessen Nennung nicht, wie bei der Mutter, in einer zarten geistigeren Rücksichtnahme ein Bedenken finden mochte. — *Scholten* verwandelt die Mutter in eine allegorische Person, in welcher die Kirche dargestellt werde, für welche zu sorgen dem Johannes, nicht dem Petrus obliegen solle. So im Wesentlichen auch *Späth* in *Hilgenf. Zeitschr.* 1868. p. 187.

**) Ungenügende Einreden *Luthardt, Brückn., Baeyml., Weizsäcker.* u. A. Nach *Euth. Zig., Ebrard, Hengstenb.* u. M. soll ἀδελφὴ Schwägerin bedeuten.

theuere Vermächtniss *) so gut niedergelegt sei. Dass Maria keine anderen Söhne gehabt (s. dagegen 7, 3. u. z. Matth. 1, 25.), folgert freilich noch *Hengstenb.* Wegen γύραι vrgl. z. 2, 4. — Die Worte an den Jünger: *siehe, deine Mutter*, verstossen nicht dagegen, dass derselbe seine wirkliche Mutter noch hatte, ja diese selbst mit gegenwärtig war (s. z. V. 25.), sondern lassen sein Verhältniss zu letzterer unberührt, und bilden mit dem ἴδε ὁ υἱός σου einen Parallelismus, der die kindliche Sorge und Obhut aussagt, welche Maria einerseits vom Joh. zu *erwarten*, Johannes aber anderseits der Maria zu *leisten* habe. — καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας etc.) nicht zu parenthesiren; streng wörtlich zu nehmen, dass Joh. *sofort*, nachdem Jesus am Kreuze vollendet hatte, das Vermächtniss antrat. Ob und wo er ein wirkliches eigenthümliches Besitzthum gehabt habe, beruht auf sich. Nahm er die Maria in seine *Wohnung*, in seinen mit der Salome und vielleicht mit seinem Bruder gebildeten *Familienkreis* auf, so hatte das εἰς τὰ ἴδια (vrgl. 16, 32.) schon seine Richtigkeit. — Gut bemerkt *Ewald* zu solchen Zügen individueller Bedeutung im Evangelium Joh.: „es war für ihn im Spätkalter ein süsser Lohn, sich an alles das lebhafter zurückzuerinnern, für die Leser aber ist es auch ohne seinen Willen ein Zeichen, dass nur Er diess Alles geschrieben haben könne.“ Wäre freilich die Bezeichnung des von Jesu *geliebten* Jüngers als *Selbstbezeichnung* eine *Eitelkeit* (*Scholten*), ja eine anmaassende und schnöde Selbstüberhebung (*Weisse*), so könnte nur Er diess Alles *nicht* geschrieben haben. Aber das Bewusstsein bevorzugter Liebe vom Herrn, wahr, klar und noch im Herzen des Greises mit aller Innigkeit und Stärke glühend, ist ohne die tiefste Demuth ungedenkbar, und diese Demuth, welche mit dem Sinn von Mark. 10, 35 ff. Luk. 9, 54. längst nichts mehr gemein hat, hat grade in dem allereinfachsten ὃν ἡγάπα ihren entsprechendsten Ausdruck und ihr nothwendiges heiliges Recht, welches so wenig zu verschweigen oder zu verläugnen ist wie das Bewusstsein des Paulus 1. Kor. 15, 10.

*) Man versetzt diese edelste Blüthe der sterbenden Pietät gewaltsam in ein ihr fremdes Gebiet, wenn man ihr den *dogmatischen* Boden zuweist, wie *Steinmeyer* p. 200. thut. Der Tod des *Versöhhners* *Aller* als solcher habe das bisherige Band vollkommen entzweigeschnitten; durch *diesen* Tod sei Jesus aus jeder natürlich bedingten *Einzel-Gemeinschaft* ausgeschieden und er habe, Melchisedek gleich, auch als ἀμῆτωρ erscheinen müssen. Von dergl. giebt Joh. nicht die geringste Andeutung.

V. 28. Μετὰ τοῦτο) nicht unbestimmt *späterhin*, sondern *nach dieser Scene* mit Maria und Joh. — εἰδὼς etc.) *da er sich bewusst war* (13, 1.), *dass schon sein Tod da sei, dass mithin schon Alles vollendet sei, um die Schrift hinsichtlich der Verwirklichung ihrer Weissagungen von seinem irdischen Werke zur Vollendung zu bringen*, begehrt er nun noch an diesem Ziele der Vollendung eine Erquickung und spricht: *mich dürstet*. Sonach ist ἵνα τελ. ἡ γραφή auf πάντα ἤδη τετέλ. zu beziehen, wie *Cyrril. (?)*, *Bengel*, *Michael.*, *Seml.*, *Thalem.*, *v. Hengel* (Annot. p. 62 ff.), *Paulus*, *Tholuck*, *Hofm.**), *Luthardt*, *Lange*, *Baeuml.*, *Scholten*, *Steinmeyer* verbunden haben. Diess ist die *richtige* Structur, weil πάντα ἤδη τετέλ. an eine noch *rückständige* Schrifterfüllung nicht denken lässt und mithin die Verbindung von ἵνα τελ. ἡ γρ. zu λέγει ausschliesst; weil ferner τελειώθη eben um seiner Beziehung auf τετέλ. willen *gewählt* ist (es ist die πλήρωσις der Schrift, *woran nun nichts mehr fehlt*), und weil Joh. die zweckliche Angabe: „damit die Schrift erfüllet würde“, niemals dem erfüllenden Momente *vorangehen* lässt, auch immer, wo ein einzelnes bestimmtes Factum das Erfüllende ist, die betreffende Schriftstelle wirklich *anführt* (17, 12. ist Zurückweisung auf eine früher schon *angeführte* Stelle). Aufzugeben ist daher die *gewöhnliche* Auffassung (*Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Rupert.* u. V., auch *Lücke*, *de Wette*, *Brückn.*, *Strauss.*, *B. Crus.*, *Baur*, *Ewald*, *Hengstenb.*, *Godet*): ἵνα τελ. etc. gehe auf λέγει διψῶ, so dass es den Schriftgrund des *Durstes*, welchen Jesus geäussert, und der *Essigtränkung*, welche man ihm gab, enthalte, und Ps. 69, 22. die gemeinte Stelle sei, wo indess das Essigtränken das Werk des Hohns und der Bosheit ist, was *hierher* nicht einmal passen würde, da einfach vom *Stillen des Durstes* unmittelbar vor dem Tode die Rede ist, ohne anderweiten Hintergrund. — πάντα ἤδη τετέλ.) τουτέστιν ὅτι οὐδὲν λείπει τῇ οἰκονομίᾳ, *Chrys.*; ἤδη (bereits) weist auf das sehr *frühe* Eintreten seines Todes hin (*Nonn.*: θοῶς).

V. 29 f. Ἐκεῖτο) wie 2, 6. Das Gefäss war behuf der Löschung des Durstes der Gekreuzigten (die immer sehr daran zu leiden hatten) in Bereitschaft, nebst Schwamm u. Ysopstengel, welche zur Handhabung dienen sollten. — ὀξύς) *Essig*, d. i. geringer saurer Wein (aus den Wein-

*) Weissag. u. Erf. II. p. 146. Dagegen ist *Hofm.* im Schriftbew. II. 1. p. 314. zur Verbindung von ἵνα τελ. ἡ γρ. mit λέγει übergetreten.

träbern), welcher den Arbeitern und Soldaten zum Getränk diente; *Wetst.* z. Matth. 27, 34. *Herm.* Privatalterth. §. 26, 10. Von dem bitteren *Betäubungstranke*, den Jesus verschmäht hatte (Matth. 27, 34 f. Mark. 15, 23 f.), hat Joh. nichts. Ueber den Luk. 23, 36. dargereichten Trank s. z. d. St. — Das *Subject* von *σπόγγον* etc. wird nicht genannt; doch kann über die Gemeinten, die *Soldaten*, kein Zweifel sein. — *ὑσσώπω* *genauer* als Matth. 27, 48., und da der Ysop 1 bis 1½ Fuss hohe Stengel treibt (*Bochart* Hieroz. I. 2, 50. *Celsius* Hierobot. I. p. 407 f.), so war ein solcher völlig hinreichend, um den Mund Jesu an dem nicht hohen (*Salmas.* de cruce p. 284.) Kreuze zu erreichen *). — *αὐτοῦ τοῦ στόματι* ihm zum Munde. Dass der Stengel grade von Ysop war, ist zufällig; als Ysop der *Verhöhnung* im Gegensatz gegen den Ysop der *Versöhnung* Ps. 51. (*Hengstenb.*) ist er nicht zu denken, da die Trankreichung an d. St. gar nicht verhöhrend ist. Uebrigens sind grade solche unwesentliche specielle Angaben aus der lebendigsten Erinnerung der Augenzeugenschaft geflossen. — *τετέλεσται* ganz wie V. 28., auf das *Werk* Jesu zu beziehen. Vrgl. 17, 4. Es ist *von ihm* vollbracht mit dieser *That des letzten Todesleidens*. Treffend übrigens *Beng.*: „hoc verbum in corde Jesu erat V. 28., nunc ore profertur.“ — *παρέδ. τὸ πν.* er übergab (an Gott) seinen Geist, charakteristische Bezeichnung des Sterbens, nach dem, was bei *Jesu* das Sterben war. Es ist die *thatsächliche* Uebergabe seines selbstbewussten Ich beim Ableben des Leibes; die *wörtliche* Luk. 23, 46. **) scheint, da Joh. dafür das einfach grosse Schlusswort *τετέλεσται* hat, der weiterbildenden Ueberlieferung anzugehören, würde aber *nach* der Neigung des Hauptes nicht mehr passen, und daher hinter *τετέλεσται* anzunehmen sein. — Beachte übrigens, dass das 1, 18. gemeinte *εἶναι εἰς τ. κλῆρον τοῦ πατρὸς* nicht schon jetzt, sondern erst durch die Himmelfahrt (20, 17.) eintrat.

V. 31. *Οὐν* also, da Jesus bereits todt war. Ihr Ziel war schon erreicht; so sollte nun auch der Sabbath noch sein Recht haben. „Magnifici honoratores Dei, cum in con-

*) am wenigsten mit *dogmatischem* Hintergrund, obgleich *Steinmeyer* annimmt, das *δυσὼ* sei eine *Bitte an die Feinde* und spiegele somit die *Liebe*, welche die That der *Sühne* vollendet habe. Diese Bitte habe nur der sterbende *Versöhner* zu thun vermocht.

**) Von den sieben Worten am Kreuz soll nach *Schenkel's* zu raschem Schlusse nur Matth. 27, 46. ganz unbezweifelt sein. Nur diess Eine hat auch Mark. (15, 34.); Luk. hat drei (23, 34. 43. 46.), und Joh. ebenfalls drei (19, 26 f. 28. 30.).

scientia mala reposuissent sanguinem justī“, *Rupert.* -- ἵνα μὴ μείνῃ etc.) Gegen die Römische Sitte, die Leichname am Kreuze verwesen zu lassen (vgl. z. Matth. 27, 58.), hat man Seitens der Juden die Vorschrift von der Abnahme der *Gehenkten* Deut. 21, 22 f. (vgl. Joseph. Bell. 4, 5, 2.), zumal in vorliegendem Falle, wo mit Sonnen-Untergang der Sabbath eintrat, und *dieser* Sabbath *gross* war, anzuwenden, und somit die Gekreuzigten noch vor Eintritt des heiligen Tages abgenommen und beerdigt zu sehen gewünscht. — παρασκευή) weil es *Vorbereitungstag* war, nämlich τοῦ σαββάτου, auf den Sabbath. Diese Beziehung von παρασκ. folgt nothwendig aus ἐν τῇ σαββάτῳ. Die Parenthese aber ἦν γὰρ μεγάλη etc. weist nach, weshalb man insonders den *damaligen* Sabbath durch das Verbleiben der Leichen am Kreuze nicht entheiligt haben wollte, denn es war *gross*, d. i. vorzugsweise heilig (vgl. 7, 37. Jes. 1, 13.), der Tag jenes Sabbaths, weil er nämlich (nicht blos überhaupt ein Sabbath in der Osterfestzeit, sondern) zugleich *erster Paschtag*, der 15. Nisan war. Dadurch war er ein Sabbath *in doppelter Potenz*, da auch der erste Festtag den Charakter eines Sabbaths hatte (Lev. 23, 7—15.). Mit einem quartodecimanischen Sprachgebrauch (*Hilgenf.*) hat die Bezeichnung des Sabbaths an u. St. nichts zu thun. S. *Steitz* in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1861. p. 113 ff. Als *zweiter* Festtag aber, wofür ihn die Harmonistik ausgiebt (s. z. 18, 28.), könnte er nur deshalb *μεγάλη* heissen, weil an diesem Tage, d. i. den 16. Nisan, das *Garbenfest* Lev. 23, 10 ff. war (s. bes. *Wieseler* p. 385 f. 344.). Aber wie hätte Joh. diese Beziehung ohne alle Andeutung bei den Lesern voraussetzen können? Diese konnten sich die *μεγαλότης* jenes Sabbaths nur aus V. 14. erklären, daraus nämlich dass die παρασκευὴ τοῦ σαββάτου, von welcher Joh. redet, nach V. 14. zugleich παρασκευὴ τοῦ πάσχα war. — ἵνα κατεργῶσιν etc.) denn zwei lebten ja noch, und auch von Jesu hatten sie wenigstens die Gewissheit des wirklichen Todes nicht. Ueber den scheinbaren Widerspruch mit Mark. 15, 44. s. z. V. 38. Das *Zerschmettern der Beine* mit Keulen (*crurifragium*, σκελοκοπία) sollte den Tod beschleunigen (wie es auch Joh. offenbar ansieht, vgl. V. 33.), und zwar auf eine grausame Weise, um der Härte der Strafe nichts zu entziehen. S. *Lactant.* Instit. div. 4, 26. *Lipsius* de cruce 2, 14. Es kommt auch als Strafe für sich vor, Sueton. Aug. 67. Senec. de ira 3, 32. u. s. überhaupt *Wetst.* auch *Lipsius* ad Plaut. Asin. 2, 4, 68. Das Hinzukommen eines *Gnadenstichs*, durch welchen (also nicht durch

das Crurifragium an sich) der Tod bewirkt worden sei, ist nicht zu erweisen, am wenigsten aus V. 34. gegen *Michael.*, *Seml.*, *Kuinoel*, *Hug.* Ueber die Aoristform mit Augm. syllab. von *κατάγνυμι* s. *Winer* p. 68.

V. 32 f. Wegen Mark. 15, 39. (vrgl. Matth. 27, 54.) anzunehmen, diese Soldaten seien *andere* (von Pilatus hinausgeschickte) gewesen, als die Jesum gekreuziget hatten (*Storr*, *Kuinoel*, *Olsh.*, *Maier*, *Lange*), ist mit nichts im Texte angedeutet, wo vielmehr οἱ στρατιῶται die bereits bekannten sind. Das ἡλθον ist nur *schildernd*, und der *Hauptmann* bleibt bei Joh. ausser Betracht. — Da sie an Jesum zuletzt kamen, so ist zu denken, dass je zwei an beiden Seiten der drei Kreuze angingen.

V. 34. Die Soldaten, *als sie sahen* u. s. w. Es war ihnen also nach ihrer gleichgültigen Stellung zur Sache das Sterben Jesu ausser Acht geblieben (gegen *Hengstenb.*); sie unterliessen nun das Beinebrechen bei ihm, als bei einem bereits Gestorbenen zwecklos. *Einer jedoch stach ihn mit einer Lanze in die Seite.* Weshalb? Nicht um zu *probiren*, ob er wirklich todt sei; denn nach dem Contexte trat der Stich an die Stelle des Beinbrechens. Daher muss nach Analogie des letztern als Zweck des Stiches angenommen werden: den Tod Jesu ganz *sicher zu stellen*, d. i. für den Fall, dass er noch nicht ganz todt sein sollte, ihn völlig zu tödten. — αὐτοῦ τ. πλευράν) ihm die Seite. Welche? erhellt nicht; doch war die *linke*, wenn der Stechende vor dem Kreuze stand, am natürlichsten zur Hand. — ἐννῆξε) Weder das Wort selbst (da νύσσειν gewöhnlich das *heftige* Stossen oder Stechen ist; besonders häufig bei Homer, s. *Duncan* ed. *Rost* p. 796.), noch die Person des rohen Kriegsknechtes, noch die Waffe (*Lanze*, zur Schwebbewaffnung Eph. 6, 11. gehörig), noch die Absicht des Stiches, noch die nach 20, 27. anzunehmende Tastbarkeit der Wundenöffnung, noch ἐξεκέντησαν V. 37. lassen die im Interesse des Scheintodes liegende Fassung von einem oberflächlichen *Ritzen* zu (*Paulus*). — αἷμα κ. ὕδωρ) ist bei der Verschiedenheit und Bedeutsamkeit beider Substanzen gewiss nicht als *Hendiadys* („eine röthliche Lymphe“, *Paulus*) zu nehmen *). Ob Blut und Wasser *gleichzeitig* oder *nach*

*) Darauf kam auch wieder *Hofm.* (Weissag. u. Erfüll. II. p. 148 f.) unwillkürlich zurück, indem er *unzersetztes*, noch *fließendes* Blut verstand — als Zeichen, dass der Leib Jesu der Verwesung entnommen gewesen. S. dagegen auch *Luthardt*. Doch hat *Hofm.* in s. Schriftbew. II. 1. p. 490. jene Fassung verlassen, und die Sache nun so vorgestellt: die Verblutung des Todten sei so vollständig ge-

einander herausgekommen, ergibt sich aus den Worten nicht. Bei der *natürlichen* *) Betrachtungsweise dieses doppelten Ausflusses findet man *entweder* 1) dass Jesus noch *nicht todt* gewesen, sondern eben durch den Stich *gestorben* sei, welcher das Pericardium mit seiner wässerigen Lymphe und zugleich die Herzkammer, aus welcher das Blut gequollen, getroffen habe (so die beiden Aerzte *Gruner* in der *Commentat. de Jesu Chr. morte vera non simulata etc.* Hal. 1805.), wogegen aber die Anschauung der ganzen apostolischen Kirche streitet, welche gewiss war und die Selbstzeugnisse Christi dafür hatte, dass in seiner *Kreuzigung selbst* die Tödtung geschehen sei. *Oder* 2) man nimmt an, dass sich im Leichnam das Blut *zersetzt* hatte (*Hase, Krabbe* u. M.), so dass *Serum*, Blutwasser, und *Placenta*, Blutkuchen, geschieden herausgetreten, welches geschiedene Herausfließen der Blutbestandtheile aber bei gesund gewesenen frischen Leichen anatomisch nicht zu begründen ist. *Oder* 3) man betrachtet zwar ebenfalls wie die *Gruner* das *Herz* als durchstochen, nimmt aber den Tod Jesu als bereits *vorher* eingetreten an (*Beza, Calvin, Grot., Wetst.* u. M.), wie auch *Ewald* *Gesch. Chr.* p. 584. (der Tod Jesu sei ein *plötzlicher Herzbruch* gewesen) für das Wahrscheinlichste hält. Nicht anders im Wesentlichen der Englische

weisen, dass zuletzt nicht Blut, sondern Wasser geflossen sei, und diess sei dem Ap. ein Beweis gewesen, dass Jesu Leichnam der Verwesung, welche mit Zersetzung des Blutes beginne, entnommen geblieben sei. Vrgl. auch *Baumg.* p. 423 f. u. *Godet*. Aber eine so physiologische Beobachtung und Schlussfolge ist ohne irgend welche nähere Andeutung nicht anzunehmen; und von der *vollständigen* Verblutung, auf welche *endlich* Wasser gefolgt sei, sagt der Text nichts, sondern einfach nur von Blut u. Wasser, welche herausgekommen.

*) Auf eine natürliche Weise in einem höhern Sinn erklärt *Lange* II. p. 1614 f. das Phänomen aus dem Prozesse der *Verwandlung*, in welchem der Leib Christi begriffen gewesen sei. Eine missliche Auskunft, bei welcher nicht allein eine klare Vorstellbarkeit abgeht, sondern auch der wesentliche und nothwendige Punkt der Wirklichkeit des *Todes*, als des Zustandes der Trennung vom Leibe, Gefahr läuft und statt des *Todes* der Eintritt einer andern *Lebensmodalität* der Leiblichkeit gedacht wird, überhaupt auch der Hergang dieser angenommenen Verwandlung sehr materiell verlaufen sein müsste. Zudem war der Leib des Auferstandenen noch nicht verwandelt (er isst noch, trinkt noch u. s. w.), zwar *verändert* und geistiger geworden, aber die *Verwandlung* tritt erst in der *Himmelfahrt* ein (vrgl. I. Kor. 15, 51—53.). Eine etwaige *Vorbereitung* dieser Verwandlung vom Eintritte des Todes an entzieht sich jeder nähern Vorstellung, und sehr übereilt ist der Schluss, dass sich diese Vorbereitung auch durch ein Zeichen an dem verletzten Leichnam habe kund geben müssen.

Arzt *William Stroud* a treatise on the physical cause of the death of Christ, Lond. 1847. Vrgl. *Tholuck*, welcher ausser dem Herzbeutel auch die beiden Brustfellsäcke mit ihrer in Leichen vorhandenen Flüssigkeit in Berücksichtigung zieht. Diese Betrachtungsweise macht die ganz willkürliche Annahme *Ebrard's* p. 563 ff. von *Extravasaten* u. *Sugillationen*, welche der Stich getroffen habe *), entbehrlich, und würde völlig genügen, wenn überhaupt Joh. eine natürliche, physiologische Wirkung des Lanzenstosses hätte berichten wollen. Aber abgesehen davon, dass er nichts beibringt, um bei ἕδωρ nicht an wirkliches Wasser, sondern an *Lympe* (ἰχώρ) denken zu lassen, so will er die Erscheinung offenbar als etwas ganz *Unerwartetes* (beachte auch das εὐθύς), *Ausserordentliches*, *Wundersames* darstellen. Nur dadurch ist seine feierliche Betheuerung V. 35., und die Ueberzeugungskraft von der Messianität Jesu, welche er in der Wahrheit des ἐξηλθεν etc. findet, zu begreifen. Es war ihm nicht ein *Nebenumstand* (*Ebrard*, vrgl. *Lücke* z. V. 35. u. *Baeuml.*), der den *stechenden Soldaten* von dem *Tode* des Gekreuzigten überzeugete, sondern ein *wunderbares σημεῖον*, welches noch den Leichnam als den des göttlichen *Messias* darstellte (τρανώς διδάσκον, ὅτι ὑπὲρ ἀνθρώπων ὁ νυγείς, *Euth. Zig.*), von dessen specifischem Beruf und Werk Blut und Wasser die sprechenden *Symbole* sind, sofern er nämlich durch *Blut* das Erlösungswerk vollbracht hat und mittelst *Wassers* (d. i. mittelst der durch die Taufe geschehenden Geburt von oben, 3, 5.) es zueignet; eine Bedeutsamkeit, die auch *Tholuck* im Sinne des Evang. für wahrscheinlich hält. Vrgl. auch *Steinmeyer*, welcher jedoch dem Wasser nur die *untergeordnete* Bestimmung zuweist, das Blut unter den Gesichtspunkt der bestimmten (rein machenden) Wirkung zu stellen. *Luther*: „unsere Erlösung ist in dem Wunderwerk verborgen.“ Vrgl. 1. Joh. 5, 6., wo jedoch τὸ ἕδωρ nach Maassgabe des *geschichtlichen* Gesichtspunktes (ἐλθόν) voransteht. S. auch *Weiss* Lehrbegr. p. 255. Bei diesem exegetischen Ergebnisse **) ist stehen zu bleiben (vrgl. *Hengstenb.* z. V. 37.),

*) sie seien durch die Muskelausdehnung entstanden, und aus ihnen sei das Wasser hervorgekommen; beim Tieferdringen aber habe die Lanze auch noch Stellen flüssigen Blutes getroffen. — So wäre aber nicht αἷμα καὶ ἕδωρ, sondern ἕδωρ καὶ αἷμα herausgekommen.

**) Väter und Künstler haben es monströs ausgemalt, z. B. *Nonnus* διδύμαις λεβάδεσσιν habe sich zuerst Blut, dann θέσκελον ἕδωρ ergossen; *Prudent.* Enchir. 42.: beide Seiten seien durchbohrt gewesen, aus einer sei Blut, aus der andern Wasser geflossen. S. auch

auf den Nachweis des Naturzusammenhanges aber nicht minder als bei anderen wunderbaren Erscheinungen der evangel. Geschichte zu verzichten *). Die *bildliche* Aus- oder *Wegdeutung der Thatsache selbst* (Baur p. 217 ff.: unter Bezugnahme auf 7, 38 f.: es sei die vom Verf. geistig geschaute Darstellung der Idee, dass mit dem Tode Jesu unmittelbar die Fülle des geistigen Lebens anhebe, welche für die Welt aus ihm hervorgehen sollte) ist nur bei der Annahme möglich, dass weder *Johannes*, noch dass er *geschichtlich* berichtet habe, wie denn Baur (s. p. 272 ff.), dem *Scholten* folgt, die ganze Erzählung vom unterlassenen Beinbrechen und vom Seitenstich nur auf das dogmatische Interesse zurückführt, Jesum als das wahre Passahlamm, und somit den Wendepunkt darzustellen, in welchem die alttestamentl. Religionsökonomie aufhörte, und die neue anhub, deren Wesen in dem ausgeflossenen Blut u. Wasser angeschaut werde. S. gegen Baur: *Grimm* in d. Stud. u. Krit. 1847. p. 181 ff. u. 1849. p. 285 ff.

V. 35. Nach *μαρτυρία* ist nur ein Komma zu setzen, und zu *parenthesiren* ist nichts, weder *καὶ ἀληθινὴ* bis *λέγει* (v. *Hengel*) noch *κ. ἀληθινὴ* bis *οἶδεν* (*Schulz*), da sich die Rede einfach und ohne Unterbrechung mit *καὶ* fortbaut. — *ὁ ἑώρακ.*) mit grossem Nachdrucke voran; gleichen Nachdruck hat hernach das correlate *κακεῖνος*. *Der es gesehen hat*, nicht etwa nur von Anderen vernommen, sondern selbst *Augenzeuge* gewesen ist, *hat es* (hiemit, V. 34.) *bezeugt*, nämlich dieses Ausfliessen von Blut und Wasser. *Dieses* war ja das anscheinend so Unglaubliche, nicht auch die Unterlassung des Beinebrechens. Hat man

Thilo ad Cod. Apocr. p. 587 f. In beiden Substanzen sah man symbolisch die beiden Sacramente, wie *Augustin.*, *Chrys.* u. V.; *Tertull.*, *Euth. Zig.* u. M. sahen darin die Wassertaufe u. die Bluttaufe. Vrgl. *Corn. a Lap.* z. St. *Taufe* und *Abendmahl* hat man auch neuerlich mehrfach in Wasser und Blut dargestellt gefunden. S. namentlich *Weisse* II. p. 326 f. Dabei wird freilich die Geschichtlichkeit aufgegeben. *Hilgenf.* Evang. p. 317.: „Der Erlösungstod ist die Bedingung des christlichen Sacraments überhaupt, welches hier in seiner zwiefachen Gestalt aus dem Leibe des Gekreuzigten bildlich ausfliesst.“ Diess habe dem Joh. sehr nahe gelegen, da nach seiner Darstellung Jesus das wahre Passahopfer sei, dessen Anerkennung in der *Heidenwelt* durch den Lanzenstich des *Römischen* Soldaten in Aussicht gestellt werde. Andere Willkürlichkeiten b. *Strauss*.

*) Die symbolische Bedeutung auf die wahre *expiatio* und das wahre *lavacrum* nimmt auch *Calvin* an, bestreitet aber das Uebernatürliche der Thatsache; „*naturale enim est, dum coagulatur sanguis, omissio rubore fieri aquae similem.*“

in der dritten Person, in welcher hier Joh. unter Umgehung seines Namens *von sich* redet, die Verschiedenheit des Schreibenden von dem Zeugenden verrathen gefunden (*Weisse, Schweizer, Köstlin, Hilgenf., Tobler, Weizsäck.*), so war diess nur eine dem $\kappa\alpha\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma \omicron\acute{\iota}\delta\epsilon\nu$ etc. zuwiderlaufende Verkennung des umständlich feierlichen Styls, welcher dem ganz ausserordentlichen Gewichte, das Joh. der Erscheinung beilegt, völlig entspricht. Der $\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma$ nämlich ist das objectivirte *redende Subject selbst*, also identisch mit dem $\epsilon\omega\rho\alpha\kappa\omega\varsigma$, was der Zusammenhang durch das Praes. $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ und der Zwecksatz $\acute{\iota}\nu\alpha \chi. \acute{\upsilon}\mu. \pi\iota\sigma\tau.$, insonders auch durch die Correlation des $\kappa\alpha\iota \acute{\upsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$ zu dem Subjecte, klar ergibt. Vrgl. z. 9, 37. Daher ist nicht einmal anzunehmen, dass der *Schriftführer* des Ap. mit $\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma$ von ihm wie von einem Dritten rede (*Ewald* Jahrb. 10. p. 88.), sondern *der Apostel selbst* objectivirt sich als der *ille* wie eine dritte Person, er mag nun einen Andern als Führer seiner Feder gebraucht haben (was auch aus Kap. 21. nicht folgt) oder nicht; vrgl. 21, 24. — $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{\eta}$) mit Nachdruck an der Spitze (den nächsten Accent hat dann $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$); nicht aber gleich $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$ wie man gewöhnlich gegen den beständigen Gebrauch des Joh. annimmt (und das Moment der $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ folgt erst nach), sondern: ein *wahrhaftes* Zeugniß ist *sein* Zeugniß, welches wirklich dem Begriffe einer $\mu\alpha\gamma\tau\upsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ entspricht, — nämlich eben deshalb, weil er selbst gesehen hat was er bezeugt. Vrgl. z. 8, 16. — $\acute{\iota}\nu\alpha$) weder von $\epsilon \acute{\epsilon}\omega\rho. \mu\epsilon\mu\alpha\rho\tau.$ abhängig (*Lücke*), noch selbstständig zu fassen: „und darum sollt“ u. s. w. (*de Wette*), sondern wie die Wortstellung verlangt, den Zweck von $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ angehend: er weiss, dass er Wahres sagt, — sagt, *damit auch ihr* (seine Leser) *glaubet*, wie er selbst durch jene wunderbare Erscheinung geglaubt hat, nämlich *an Jesum den Gottessohn*. Wie oft bei Joh. (vrgl. z. 2, 11.), ist auch hier das $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\iota\nu$ nicht erst das Eintreten in den Glauben, sondern *ein höherer und stärkerer Glaubensgrad*, den man erfährt, das $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\iota\nu$ in neuer erhöhter Potenz. Vrgl. 20, 31. Unrichtig haben Andere, wie noch *Baeuml.*, $\pi\iota\sigma\tau.$ bloß auf das zuletzt Erzählte als Object bezogen, wobei ja die Gleichung mit Johannes selbst, welche in $\kappa\alpha\iota \acute{\upsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$ liegt, gar nicht zutreffend wäre, weil Joh. das Geschehene *gesehen* (nicht bloß geglaubt) hat. Das *sollenne absolute* $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\upsilon\epsilon\iota\nu$ mit seiner Zweckbestimmung lässt die Annahme absonderlicher Absichten, die man dem Joh. bei seiner Bezeugung vom Blut- und Wasser-Ausfluss geliehen hat, als unbefugt erscheinen, nämlich er habe den wirklichen Tod

Jesu beweisen wollen, *Beza*, *Grot.* u. V., insbesondere gegen *doketischen* Irrthum, *Hammond*, *Paulus*, *Olsh.*, *Ammon*, *Maier* u. M. Zweifel von naturalistischer und doketischer Art hätten durch das räthselhafte Ausfliessen, welches Celsus b. Or. 2, 36. verspottete, eher genährt als abgeschnitten werden können. Die Valentinianer behaupteten: ἐξεκέντησαν δὲ τὸ φαινόμενον, ὃ ἦν σὰρξ τοῦ ψυχικοῦ, Exc. ex Theod. 62.

V. 36 f. Nicht ohne Schriftgrund sage ich: ἵνα κ. ὑμεῖς πιστεύσητε; denn *geschehen ist das*, was ich eben V. 33. 34. von dem statt der unterlassenen Beinbrechung eingetretenen Lanzenstich bezeugt habe, im Zusammenhange der göttlichen Bestimmung zur *Erfüllung des Schriftspruches* (γραφὴ wie 13, 18.): *ein Knochen soll nicht zerbrochen werden von ihm* (Ex. 12, 46. Num. 9, 12. *). Dem Joh. wie dem Paulus (1. Kor. 5, 7.) ist Christus der *Antitypus* des im historischen Sinne jener St. gemeinten *Osterlammes*, worin freilich *Baur* u. *Hilgenf.* den die Geschichte *bildenden* Factor finden. An Ps. 34, 21. (*Grot.*, *Brückn.*) kann, weil d. St. von der *Lebensbehütung* redet, hier nicht gedacht sein. — Die zweite Schriftstelle, zu welcher übrigens den nämlichen telischen Zusammenhang, der vorher mit ἵνα ἡ γρ. πληρ. ausgedrückt war, hinzuzudenken dem Leser selbst überlassen ist, enthält die alttestam. Weissagung des berichteten *Lanzenstichs*, sofern er eben den *Messias* betroffen habe: *Hinblicken werden sie auf den, welchen sie erstochen haben*, — Ausdruck der künftigen reuig gläubigen Anerkennung und Ersehnung des vorher so feindlich Gemordeten. Das Subject beider Verba sind die *Juden* (nicht die *Heiden*), deren Werk die ganze Kreuzigung überhaupt (vrgl. Act. 2, 23. 36.), mithin mittelbar auch die ἐκκέντησις ist. Die Stelle ist Zach. 12, 10., wo von einem Märtyrer die Rede ist, der späterhin reuevoll betrauert wird. Das Citat ist frei nach dem Grundtexte (so auch Apoc. 1, 7.), nicht nach den LXX., welche יִקְרֶה uneigentlich fassen: κατωργήσαντο, *insultirt haben* (*Aq.*, *Theodot.* u. *Symm.* haben auch ἐξεκέντησαν, und richtig). Auch folgt Joh. der

*) Seinem wesentlichen Bestande nach ganz unzerstört, nicht wie ein profanes Bratengericht mit zerstückten Knochen. sollte das Passahlamm Gotte zum Opfer bereitet werden (*Encycl. Alterth.* p. 467 f. *Knobel* z. Lev. 1, 7.). Eine besondere *symbolische* Bestimmung dieser Vorschrift (*Bähr* u. *Keil*: die Einheit der Essenden darzustellen) ist nicht nachzuweisen. auch nicht durch einen Rückschluss aus 1. Kor. 10, 17.

Lesart אֱלִיר *), welche auch *Ewald* vorzieht. — εἰς ὃν) Attraction = εἰς ἐκεῖνον ὃν. Vrgl. 6, 29. Das εἰς ὃν von ἐξέκέντ. abhängig zu machen (*Luther* nach *Vulg.*: „sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben“; *Baur*: „dass sie nämlich in den gestochen haben, aus dessen Seite Blut und Wasser floss“), entspricht weder dem Grundtexte, noch der Griechischen Construction, nach welcher man nicht ἐκκεντεῖν εἰς τινα, sondern ἐκκ. τινα sagt (Apoc. 1, 7. Jud. 9, 54. 1. Chron. 10, 4. Jes. 14, 19. 2. Makk. 12, 6. Polyb. 5, 56, 12. 15, 33, 4. 25, 8, 6.). Es heisst Jem. *erstechen, niederstechen*. So auch hier. Zwar ist Jesus nicht erst durch den Lanzenstich getödtet, aber dieser Stich gehörte mit zum Ganzen der Mordthat als deren Schluss, und bildete daher die Messianische Erfüllung des Prophetenwortes. Zu ὁράω εἰς, *hinsehen auf*, im Sinne des Achtens, Verlangens, Hoffens u. s. w. vrgl. Xen. Cyr. 4, 1, 20. Soph. El. 913. *Stanl.* ad Aesch. Sept. 109. Eben so ἀποβλέπειν εἰς oder πρὸς: *Kühner* ad Xen. Mem. 4, 2, 2. Die LXX. haben ἐπιβλέπονται πρὸς. Die Zeit der Erfüllung dieses prophetischen ὄψονται etc. ist, wie auch im Grundtexte, die der eintretenden *Reue und Bekehrung*; vrgl. 8, 28. 12, 32.; nicht der Tag des *Gerichts* (*Euth. Zig., Grot.* u. M., vrgl. schon Barnab. 7.), wozu ὄψονται mit blosem Accus. wie Apoc. 1, 7. nicht mit εἰς, passen würde. — Ein *speciell vom Blut- und Wasser-Ausfluss* sprechendes Schriftwort steht zwar dem Joh. nicht zu Gebote; aber sind die Thatsachen selbst, mit welchen dieser Ausfluss zusammenhing, nämlich die negative der Nichterschlagung (V. 36.) und die positive des Lanzenstiches (V. 37.), geweißt, so ist auch in dem wunderbaren σημεῖον, von welchem der Stich begleitet war, mit Recht und Grund der Schrift (γάργ V. 36.) eine besondere Glaubensweckung (V. 35.) zu finden. — Grundlos hält *Schweizer* V. 35—37. für unächt.

V. 38 f. Μετὰ ταῦτα) V. 32—34. Die Bitte des Joseph von Arimathia (s. z. Matth. 27, 57.), den Leichnam

*) nicht אֱלִיר. Die Bemerkung *Umbreit's* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 104., dass die Stelle des Zachar. für den Begriff des Messias ein *Johanneisches* Element habe, weil sich Gott mit dem Messias identificire, passt nur zu der Lesart אֱלִיר, welche übrigens *Hofm.* Weisag. und Erf. II. p. 152 f. sehr contort mit dem folgenden Accus. אֱלִיר אֱלִיר zu vereinigen gesucht hat; ihm folgt *Luthardt*: „Sie werden zu mir verlangend aufsehen nach dem (d. h. erwarten, erbitten von mir den), den sie“ u. s. w.

abnehmen zu dürfen (*αφῆναι*), streitet nicht mit V. 31. Man beachte nämlich, dass der Ausdruck V. 31. *passiv* ist, das abnehmende Subject nicht angehend. Die bittenden Juden setzen voraus, dass diess die *Soldaten* sein würden. Pilat. hatte die Bitte V. 31. gewährt, und mit dem Gebetenen, mithin mit der Beinbrechung und Abnahme die *Soldaten* befehligt. Die Beinbrechung haben sie eben an den beiden Mitgekreuzigten vollendet und unterlassen sie an Jesu; da erbittet sich *Joseph* vom Procurator die Abnahme Jesu, und bekommt die Erlaubniss, so dass also der den Soldaten gegebene Abnahmebefehl jetzt in Bezug auf *Jesum* redressirt wurde, und sie nur die anderen Beiden abzunehmen hatten. Es ist aber sehr denkbar, dass *Joseph* nach V. 32—34. noch *Zeit* zu seiner Bitte hatte, da ja die Soldaten nach dem Crurifragium erst das völlige Ableben der Zerschmetterten abwarten mussten, weil nur wirklich Todte vom Kreuze abzunehmen erlaubt war. Sonach ist hier u. V. 31. weder ein Widerspruch mit Mark. 15, 44. (*Strauss*), noch macht das *μετὰ ταῦτα*, wie *de Wette* findet, „eine grosse bisher unbemerkte Schwierigkeit“, noch ist mit *Lücke* *ἔφην* und *ἵρε* vom *Wegholen* der Leiche (welche die *Soldaten* abgenommen hätten) zu verstehen, womit grundlos von der V. 31. gegebenen Sinnbestimmung gewichen, und eine Differenz mit Luk. 23, 58. Mark. 15, 46. unbefugt gemacht wird. — *τὸ πρῶτον* das erste Mal, 3, 2. Vrgl. 10, 40. Es setzt nicht grade ein nachheriges noch öfteres Kommen voraus (auch 7, 50. wird nur auf das Kap. 3. berichtete zurückgewiesen), sondern kann auch eben mit Beziehung auf das jetzige öffentliche Kommen zum Todten gesagt sein, so dass nur der Tod Jesu die bisherige Menschenfurcht des Mannes überwunden hatte. — *Myrrhenharz* und *Aloëholz*, diese duftreichen Stoffe (Ps. 45, 9.), kamen pulverisirt zwischen die Binden (V. 40.); die auffallende Menge aber (vrgl. 12, 3.) erklärt sich hier daraus, dass die überschwengliche Verehrung in ihrer schmerzvollen Aufregung sich nicht leicht genug that; auch lässt sich annehmen, dass ein Theil der Aromen für das Lager der Leiche im Grabe bestimmt sein sollte, 2. Chron. 16, 14.

V. 40—42. *Ἐν ὀθονίοις* in Binden, so dass er darin eingewickelt war. Plat. Legg. 9. p. 882. B. Pol. 8. p. 567. C. Judith 16, 8. — *καθὼς ἔθος* etc.) Anders war z. B. die Sitte der Aegypter (Herod. 2, 86 ff.), bei welchen die Herausnahme des Gehirns und der Eingeweide geschah, oder wenigstens die siebenztägige Einlegung in Nitrum. — *ἐν τῷ τόπῳ* in dem Bereiche, in der Gegend. *Ζὺ ἐτέθην*

von der Beisetzung der Leiche vrgl. *Stallb.* ad Plat. Rep. p. 469. B. — Der Garten mit dem neuen Grabe, welches noch zu keiner andern Bestattung benutzt war (und dadurch des Messias würdig, vrgl. Luk. 23, 53. 19, 30. Mark. 11, 2.), muss einem Besitzer gehört haben, welcher diese Benutzung gestattet oder selbst betrieben hat. Nach Matth. 27, 60. gehörte es dem Joseph selbst; aber s. z. d. St. — διὰ τὴν παρὰσιν.) wegen der Eile also, welche die Nähe des anhebenden Sabbaths gebot. Rückblick auf V. 31. — Ueber das Verhältniss des Johann. Berichts vom ἐνταφιασμός Jesu zu Matth. 27, 59. u. Parall.*) s. z. Matth.

Kap. XX.

V. 11. τῷ μνημείῳ statt der Recepta τὸ μνημεῖον ist entschieden bezeugt. — ἔξω steht bei B. O. X. A. Sin.** 1. 33. Verss. Vätern vor κλαίονσα, fehlt aber bei A. Sin.* Verss., *Lachm.* Es ist vor κλαίονσα zu stellen; so auch *Tisch.* Entbehrlich an sich, ward es bei dem gleichen Endvocale von τῷ μνημείῳ ἔξω leicht übergangen, und theilweise an unrechter Stelle wieder hergestellt. — V. 14. ταῦτα) *Elz.*: καὶ ταῦτα, gegen entscheidende Zeugen (von denen L. ταῦτα δέ hat). — V. 16. Ἐβραϊστὶ) fehlt bei *Elz.* und ist von *Lachm.* eingeklammert, aber so stark bezeugt, dass es weit wahrscheinlicher als überflüssig und sich von selbst verstehend übergangen, als bei-geschrieben worden. — V. 17. μου) nach dem ersten πατέρα fehlt bei B. D. Sin. Codd. It. Or. (zweimal gegen dreimal) Chrys. Epiph. Getilgt von *Tisch.*, eingeklammert von *Lachm.* Ward aus der Umgebung leichter zugesetzt als weggelassen, daher die weglassenden Zeugen zur Tilgung stark genug sind. — V. 18. ἀπαγγέλλουσα) *Lachm.* u. *Tisch.*: ἀγγέλλουσα, nach A. B. J. X. Sin. Codd. It. Da andere erhebliche Zeugen ἀναγγέλλ. haben, und das Simplex den Schreibern nicht geläufig war (es findet sich sonst im N. T. nicht), so ist ἀγγέλλ. vorzuziehen. — V. 19. συνηγμένοι) nach μαθ. ist von *Lachm.* und *Tisch.* nach entscheid. Zeugen getilgt. Näher bestimmendes Glossem. — V. 21. ὁ Ἰησοῦς) ist von *Tisch.* weggelassen, und bei der Geläufigkeit des Zusatzes auf hinreichende Zeugen mit Recht. — V. 23. ἀφένται) *Lachm.*: ἀφέονται. Das Zeugen-

*) Nach *Krenkel* in *Hilgenf.* Zeitschr. 1865. p. 438 ff. soll, unter Verneinung des apostolischen Ursprungs uns. Evangeliums, Nikodemus identisch mit Joseph von Arim. und der ἐνταφιασμός an u. St. ungeschichtlich sein.

gewicht ist sehr getheilt: ἀφρώνται kam aber um der Gleichförmigkeit mit κεράτ. willen um so leichter ein, je geläufiger es den Schreibern aus den Synoptikern war. — V. 25. Statt des zweiten τύπον haben *Lachm.* und *Tisch.* τόπον. So A. J. Minusk. Vulg. Codd. It. Syrr. Pers. Or. Hil. Ambr. Aug. Richtig; τύπον ward mechanisch wiederholt, indem man die Absichtlichkeit der verschiedenen Worte unbeachtet liess. — V. 28 f. Vor ἀπεκρ. hat *Elz.* καί, vor Θωμᾶς: ὁ, und vor πεπίστ.: Θωμᾶ. Lauter Zusätze gegen entscheidende Zeugen, wie auch αὐτοῦ nach μαθητ. V. 30. auf erhebliche Zeugen mit *Lachm.* u. *Tisch.* zu tilgen ist.

V. 1 f. Ueber die Bezeichnung des ersten Wochentags durch μία τῶν σαββ., so wie über die nicht auszugleichende Abweichung des Joh. *), welcher („der *Kürze* wegen!“ meint freilich *Hengstenb.*) nur die Maria Magdalena zum Grabe gehen lässt, von den Synoptikern, s. z. Matth. 28, 1. Von einem *Vorausseilen* der Maria vor den übrigen Frauen (*Luthardt*, *Lange*, *Ewald*) ist keine Spur im Texte. Urtheilt aber *Luthardt* gar, Joh. habe von dem Gesichtspunkte aus, der Vollendung Jesu selbst auch die Glaubensvollendung der Jünger gegenüberzustellen, die anderen Frauen nicht wohl erwähnen können (*warum* denn nicht?), so wäre diess eine für die Geschichtstreue des Ap. sehr bedenkliche Rücksicht; eben so bedenklich, wenn er andere Frauen nur *deshalb* unerwähnt gelassen hätte, weil er aus dem Munde der Magdalerin die *erste Kunde* vernommen (*Tholuck*). Der aus οἶδαμεν entlehnte Grund für die vermeintliche Mehrheit der Frauen wird durch οἶδα V. 13. reichlich aufgewogen. — σκοτίας ἔτι οἴσης) also nicht erst nach Sonnenaufgang Mark. 16, 2. S. z. d. St. „Ostenditur mulieris sedulitas“, *Grot.* — εἰς τ. μνημ.) *zum Grabe*; vrgl. 11, 31. 38. — ἐκ τοῦ μνημ.) Der Stein hatte die Oeffnung des Grabes nach aussen *gefüllt*. — καὶ

*) In keinem Abschnitt der evangelischen Geschichte hat die Harmonistik bei ihrer künstlichen Mosaik-Arbeit mehr Abmühen erfolgloser aufwenden müssen als in dem Abschnitt von der Auferstehung. Die Ausgleichung der Differenzen zwischen Joh. und den Synoptikern, wie auch zwischen den letzteren untereinander, ist unmöglich, aber die grosse Thatsache selbst und die Hauptzüge der Geschichte stehen desto fester.

πρὸς etc.) Aus der Wiederholung von πρὸς schliesst *Bengel*: „non una fuisse utrumque discipulum.“ Aber vrgl. V. 3. und s. überh. *Buttm.* neut. Gr. p. 293 f. vrgl. auch *Kühner* ad Xen. Mem. 1, 2, 52. 1, 3, 3. — ὃν ἐφίλει) Vrgl. 11, 3. vom Lazarus. Sonst vom *Joh.*: ὃν ἠγάπα 19, 26. 21, 7. 20. Mit ἐφίλει spricht die Erinnerung empfindsamer. — οἶδαμεν) Der Plur. setzt nicht voraus, dass Maria *nicht allein* zum Grabe gegangen war, was gegen den Bericht des *Joh.* ist, sondern in ihrer Aufregung schliesst sie *auch die Jünger*, mit denen sie redete, und überhaupt *die dem Gekreuzigten Nähergestandenen* mit ein, wenngleich diese von der Wegnahme selbst noch nichts wussten. Sie redet mit einer gewissen Selbstvergessenheit aus dem Bewusstsein der *Gemeinschaft*, im Gegensatz gegen *die* Mehrheit, denen sie das ἦσαν beimisst. Beachte übrigens, wie ihr die Möglichkeit des Auferstandenseins noch gänzlich fern bleibt. Kein Wort von einer Engelmittheilung (Matth. 28, 2. Mark. 16, 5. Luk. 24, 4 ff. 24, 23.) u. s. w., was man freilich mit einer *abkürzenden* Absicht des *Joh.* klügelnd zu decken sucht (s. bes. *Hengstenb.*). — Die Harmonistik, welche die Maria den übrigen Frauen nur *vorangeeilt* sein lässt, muss sie auf einem *andern* Wege, als den sie gekommen war, zum Petr. und *Joh.* führen. Am natürlichsten wäre es ihr doch wohl gewesen, zunächst ihren nachkommenden Begleiterinnen mit der wunderbaren Kunde entgegenzulaufen, was aber mit *Ewald*, welcher den Plur. οἶδαμεν dahin deutet, nur zwischen den Zeilen gelesen werden könnte.

V. 3 f. Beachte den Wechsel der Aoristen und schildernden Imperfecta; vrgl. 4, 30. — Luk. 24, 12. erwähnt nur den Petrus; doch vrgl. auch Luk. 24, 23. S. z. dd. St. — Das schnellere Laufen des *Joh.*, und dann wieder die grössere Kühnheit des Petrus V. 5 f. sind so charakteristisch ursprüngliche Einzelzüge, dass hier (vrgl. z. 18, 15.) dem Verf. eine tendenzmässige Bevorzugung des *Joh.* vor Petrus (*Strauss*), oder das Bestreben, den *Joh.* gegen Petr. wenigstens nicht zurückstehen zu lassen (*Baur*), höchst ungebührig aufgebürdet wird *). — τάχιον τοῦ II.) Die Liebe trieb Beide und beflügelte ihre Schritte, aber der *jugendliche* *Joh.* lief *schneller vorwärts* (προέδρ., vrgl. Xen. Anab. 4, 7, 10.) als Petrus, dessen *Schuldbewusstsein* (*Lampe, Luthardt*), zumal *nach* seiner bitteren Reue, schwerlich seinen Lauf hemmte, so wenig wie es ihn abhielt, V. 6. dem

*) Diess auch gegen *Späth* in *Hilgenf. Zeitschr.* 1868. p. 189 f.

Joh. voranzutreten. Einfach richtig *Euth. Zig.*: ὡς ἀκμαϊότερος τὸν τόνον τοῦ σώματος.

V. 5—8. Den *Joh.* hält natürliches Grauen (nicht die Scheu vor Verunreinigung, wie *Welst.*, *Ammon* u. M. wollen) vom sofortigen Hineingehen ab; der kühnere und ältere *Petrus* aber tritt hinein, und dann, von dessen Beispiel und Gegenwart ermuthigt, auch *Johannes*. Beachte wie angelegentlich auch das vierte Evang. das *leere Grab* constatirt, welches keinesweges in's Dunkel eines Erlebnisses im Zwielficht und der Frauenberichte gehüllt ist (*Weizsäck.*). — βλέπει, *er sieht*; dagegen V. 6. θεωρεῖ: *er beschaut*. S. *Tittm.* Synon. p. 111 f. 120 f. — τὰ ὀθόνια) Das Schweisstuch (V. 7.) muss mithin so gelegen haben, dass es Joh. nicht zu Gesichte bekam, als er vor dem Grabe stehend sich bückte (παράκνυψας), d. i. den Kopf durch den niedrigern Eingang vorbeugte (Luk. 24, 12. Sir. 21, 23. 14, 23. *Lucian.* Paras. 42. al., *Aristoph.*, *Theocr.*, *Plutarch* etc.), um hineinzusehen. Bemerke übrigens, dass τὰ ὀθόνια hier V. 6. vorgesetzt ist (anders V. 5.), im Gegensatz gegen τὸ σουδάριον. — τὸ σουδάριον) 11, 44. Luk. 19, 20. — χωρίς) adverbial (separatim) nur hier im N. T., sehr oft bei Griechen. — εἰς ἓνα τόπον) gehört zu ἐντετυλιγμ.: eingewickelt (*Aristoph.* *Plut.* 692. *Nub.* 983.) auf Eine Stelle hin, so dass es also nicht mit den Binden zusammenlag, sondern auf einen besondern Platz hin, und zwar nicht ausgebreitet, sondern in sich zusammengewickelt war. So ordentlich, nicht in hastigem Durcheinander, war's hergegangen, was hier geschehen war. In ἓνα liegt, dass die ὀθόνια und das Schweisstuch zwei Stellen einnahmen. Wie sehr verräth diese ganze Schilderung vrgl. mit Luk. 24, 12. den Augenzeugen! — εἶδε) nämlich den eben berichteten Sachbestand im Grabe. — ἐπίστευσεν) dass *Jesus auferstanden* sei. Vrgl. V. 25. Diess der sich von selbst verstehende, jetzt aus diesen unverkennbaren Indicien dem Jünger zur Ueberzeugung kommende grosse Gegenstand der Geschichte, u. s. V. 9. Daher weder überhaupt: er glaubte an *Jesum als den Christ* wie 19, 35. (*Hengstenb.*, *Godet*), noch bloß: er glaubte das, was *Maria* V. 2. gesagt hatte (*Erasm.*, *Luther*, *Aret.*, *Jansen*, *Clarius*, *Grot.*, *Beng.*, *Ebrard*, *Baeuml.* u. M. nach *Augustin.* u. *Theophyl.*). Die im Grabe zurückgelassenen und so, wie berichtet, ordentlich hingelegten Stücke zeugten ja grade gegen eine Wegnahme der Leiche. S. schon *Chrys.*, *Euth. Zig.*, *Nonnus*. Der Singular thut nur der unvergesslichen eigenen Erfahrung jenes Moments ihr Genüge, schliesst aber

das gleichzeitige Glauben auch des Petrus nicht aus (gegen *Hilgenf.* u. A.), wie auch aus dem folgenden Plural *ῥηδειςαν* unverkennbar ist, obgleich selbst *Hengstenb.* den Petrus nach Luk. 24, 12. nur bei der *Verwunderung* stehen bleiben lässt (worin ihm auch *Godet* wesentlich folgt), von welcher Joh. nicht einmal etwas sagt.

V. 9 f. *Γάρ*) Hätten sie nämlich dieses Schriftverständniss damals schon gehabt, so würde es nicht erst des im leeren Grabe genommenen Augenscheins bedurft haben, um an die geschehene Auferstehung zu glauben. — *ὅτι εἰς ἐκεῖνο, ὅτι.* S. z. 2, 18. 9, 17. 11, 51. 16, 9. — *δεῖ*) göttliche Nothwendigkeit. Vrgl. Luk. 24, 26. 44. 9, 22. Diess Schriftwissen (vrgl. 1. Kor. 15, 4.) ging ihnen erst durch den Auferstandenen selbst (Luk. 24, 27. 46 ff. Act. 1, 3.) und nachher vollends durch die Ausgiessung des Geistes (Act. 2, 24 ff.) auf. Auch die eigenen Vorhersagungen Christi von seiner Auferstehung wurden ihnen erst *ex eventu* klar (2, 21 f.), daher sie zwar nicht in Abrede zu nehmen sind, aber (vrgl. 10, 17 f.) nicht so bestimmt, wie bei den Synoptikern, gelautes haben können (s. z. Matth. 16, 21.). — *οὐν*) da sie sich nun von der geschehenen Auferstehung überzeugt hatten. Sie mussten jetzt das Weitere erwarten. — *πρὸς αὐτοῦς*) nach Hause, *πρὸς τὴν αὐτῶν καταγωγὴν*, *Euth. Zig.* Vrgl. Luk. 24, 12. und dazu *Kypke*, auch *Wetst.* z. u. St.

V. 11—13. Maria ist den beiden voranlaufenden Jüngern zum Grabe nachgefolgt, trifft sie aber nicht mehr (sie müssen einen andern Weg zurückgegangen sein), und steht nun weinend am Grabe, und zwar *ἔξω*, denn weiter wagt sie sich nicht. Doch bückt sie sich, als sie so im Weinen ist, unwillkürlich von ihrem Schmerze hingezogen, in das Grab hinein (s. z. V. 5.), und schaut zwei Engel u. s. w. Zur Frage dieser: *τί κλαίεις* bemerkt *Ammon.* richtig: *ἔρωτισι δὲ, οὐχ ἵνα μάθωσι, ἀλλ' ἵνα πάνσῃται.* — *Engelerscheinungen*, die freilich hier *Schleierm.* für Beauftragte des Joseph von Arim. halten konnte (L. J. p. 471.), sind zwar nach der Schrift nicht in das blos *subjective* Gebiet zu verlegen, aber sie theilen sich eben nur *dem* mit und machen sich ihm sicht- und hörbar, welchem sie gelten, während sie Anderen nicht wahrnehmbar werden (vrgl. 12, 29.), weshalb darnach, wo die Engel bei der Anwesenheit des Petrus und Joh. in der Gruft gewesen seien (*Griesb.* meinte: in den Seitengängen des Grabes), nicht einmal zu fragen ist. — *ἐν λευκοῖς*) Neutr.: in weiss. Dass *ἱμάτια* gemeint sind, versteht sich von selbst. S. *Winer* p. 550.

Wetst. z. St. *Weiss* angethan stellen sich die reinen himmlischen Erscheinungen ihrer Lichtnatur entsprechend dem sterblichen Blicke dar. Vrgl. *Ewald* ad Apoc. p. 126 f. — ὅτι ἤσαν) weil sie u. s. w. Noch giebt das tiefe Schmerzgefühl keinem andern Gedanken Raum. Von einer schon früher gehabtten Engelkunde keine Spur bei Joh. Der Refrain ihres tief schmerzlichen Gefühls: *sie haben meinen Herrn weggenommen* u. s. w. wie V. 2. war noch unverändert der nämliche. — Ueber *Zahl und Stellung* dieser Engel bietet der Text keine Deutungen dar, welche daher nur auf Willkür und Dichterei hinauslaufen, wie z. B. bei *Luthardt*: zwei seien es gewesen im Gegensatz gegen die beiden Mitgekreuzigten; *gesessen* hätten sie, weil sie nicht zu streiten gebraucht; *zu Häupten und zu Füßen* gesessen, weil der Leichnam von Kopf bis zu den Füßen unter dem Schutze des Vaters und seiner Diener gewesen sei.

V. 14 f. Ihre Unterredung mit den Engeln wird unterbrochen, da sie sich umwendet und — Jesum, aber von ihr unerkant, dastehen sieht. — ἐστράφη εἰς τ. ὀπίσω) ob nur zufällig, oder wie nach ihrem Herrn suchend, oder weil sie das Geräusch eines Anwesenden vernommen, erhellt nicht. Unberechtigt aber ist die Scenerie, welche *Chrys.*, *Theophyl.* u. *Euth. Zig.* annehmen, die Engel hätten bei der plötzlichen Erscheinung Jesu in Mienen und Gesten ihr Staunen ausgedrückt, wodurch Maria aufmerksam geworden sei. — καὶ οὐκ ᾔδει etc.) Die unbekannte Kleidung, ihr eigener trübe geweinter Blick, und dabei ihre völlige Entfernthet von dem Gedanken an die geschehene Auferstehung, — diess alles mag zum Nichterkennen mitgewirkt haben. Die wesentliche Ursache aber ist in der geheimnissvollen Veränderung der Leiblichkeit und der Erscheinung Jesu zu finden, die sich von seiner Auferstehung an kund giebt, so dass er wundersam kommt u. verschwindet, die Identität seiner Person bezweifelt und wieder erkannt wird u. s. w. S. z. Matth. 28, 17. Dass sich Joh. ein *Gehaltensein* ihres Blickes wie Luk. 24, 16. gedacht habe (*Calvin*, *Grot.*, vrgl. schon *Ammon.*), ist mit nichts angedeutet. Auch das ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ Mark. 16, 12. gehört nicht hieher. — ὁ κηπουρός) wie natürlich, da der Unbekannte *im Garten* war, und so früh schon. Ganz entbehrlich ist aber die triviale Annahme, er habe die *Kleidung des Gärtners* angehabt (*Kuinoel*, *Paulus*, *Olsh.* und *M.*), oder: er sei mit dem *Lendentuche*, einem Kleidungsstücke der Feld- und Gartenarbeit, mit welchem er gekreuzigt worden (ganz unnachweislich, vrgl. z. 21, 18.), ange-

than gewesen (Erfindung *Hug's* in d. Freib. Zeitschr. VII. p. 162 ff., dem *Tholuck* folgt). — *κύριε*) Anrede aus ihrem tiefbeugenden rathlosen Schmerze. — *σύ*) mit Nachdruck im Rückblick auf V. 13. — *αὐτόν*) Sie setzt voraus, dass der vermeintliche Gärtner ihre eben zu den Engeln geredeten Worte gehört hat. — *καὶ ἄλλοι αὐτ. ἄρ᾽*) um ihn anderswo zu bestatten. Die überschwengliche Liebe in ihrem Schmerze wägt ihre Kraft nicht. „Sie vergisst Alles, ihrer weiblichen Sitten und Person“ u. s. w., *Luther*.

V. 16. Jetzt ruft sie Jesus *beim Namen*. Weiter nichts. An der *Stimme*, und an *dieser* Stimme, die in ihrem *Namen* laut wird, sollte sie ihn erkennen. — *σπλαγχνίσαι*) Sie hatte sich also nach V. 14. wieder dem Grabe zugewendet. — *ῥαββουνί*) s. z. Mark. 10, 51. — Das *Ἐβραϊστί* versteht sich zwar von selbst und ist an sich überflüssig; aber in dieser Umständlichkeit liegt eine gewisse Festlichkeit der Schilderung des ergreifenden Moments. Beachte, wie auf ihre Namensnennung auch ihrerseits nichts weiter erfolgt, als dass sie das seelenvolle *Rabbuni* spricht. Mehr *kann* sie nicht in allem Drange der freudigen Ueberraschung. So ist das *ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδ.* Mark. 16, 9. geschehen.

V. 17 f. Maria sieht: es ist der Herr. Aber im höchsten Grade ergriffen und entzückt von seiner wunderbaren Erscheinung, weiss sie nicht: ist er es *leibhaftig*, wirklich aus dem Grabe hervorgegangen, körperlich wieder lebendig geworden und auferstanden? oder aber ist es sein verklärter, schon *zu Gott emporgestiegen gewesener Geist*, der wieder herabgekommen ist, ihr zu erscheinen, so dass er nur die leibliche Gestalt, nicht das leibhaftige Wesen hat? Deshalb die Gewissheit zu haben, die ihr liebeerfülltes Herz in diesem Momente der plötzlichen tiefsten Erregtheit bedarf, will sie ihn *anfassen, antasten*, um durch's Gefühl die Ueberzeugung zu vermitteln, welche ihr das Auge allein diesem wunderbaren Glücke gegenüber nicht geben konnte. Dem aber wehrt Jesus: *taste mich nicht an!* und in ihre Seele schauend giebt er ihr die Gewissheit, welche sie sucht, durch seine eigene *Versicherung*, indem er zur Begründung jener Abwehr hinzufügt: *denn noch nicht emporgestiegen bin ich zum Vater*, also noch kein verklärter Geist, welcher aus dem Himmel, wohin er emporgestiegen, wieder herabgekommen ist*). Betasten will sie wie nachher Thomas,

*) In *οὐπω γὰρ* etc. spricht sich also nicht „die Scheu aus, eher eine Berührung und das damit Beabsichtigte zuzulassen, als bis der

aber nicht aus Unglauben, sondern weil ihr Glaube nach einer Bestimmtheit ringt, deren ihre Liebe nicht enttrathen kann. Nur diese Fassung, welcher auch *Baeuml.* folgt, entspricht streng den Worten überhaupt, insonders auch dem begründenden γάρ, und trägt keine Scenerie hinein, von welcher nichts dasteht; denn das ἄπτον lässt den Leser nichts Anderes voraussetzen, was Maria habe thun wollen, als eben das bloße ἀπτεσθαι, also kein Umarmen und dergl. Hineingetragen aber wird die Scenerie, und über das einfache ἄπτον hinausgegangen, wenn man annimmt, Maria habe die *Knies Jesu umfassen* (vgl. das häufige ἀπτεσθαι γούρων bei Homer, Od. α, 512. ο, 76. φ, 65. ω, 357. al.) und ihm als einem schon verklärten, von Gott zurückgekehrten Wesen ihre προσκύνησις erweisen wollen als *Supplex* (meine erste Auflage) oder als *Venerabunda* (so *Lücke, Maier, Lange, Hilgenf.*, vgl. *Ewald*). Diess konnte dem Leser aus dem bloßen *noli me tangere* zu entnehmen nicht zugemuthet werden; Joh. müsste μὴ ἄπτον μου γονάτων oder μὴ γονυπετεῖ με oder μὴ προσκύνησόν μοι oder dergl. gesagt, oder vorher *berichtet* haben, was Maria gewollt *), — wozu noch kommt, dass Jesus sonst die προσκύνησις nicht abweist; vgl. bes. Matth. 28, 9. Zwar weist er nach Luk. 24, 39. auch die Betastung nicht ab, sondern fordert dazu auf; allein dabei ist, abgesehen von der geschichtlichen Zweifelhaftigkeit des Berichts, zu beachten, theils dass es Jesus Luk. 1. 1. (vgl. Joh. 20, 24 ff.) mit dem directen Zweifel seiner Jünger an der Wirklichkeit seiner leiblichen Erscheinung, welchen Zweifel er ausdrücklich tadeln musste, zu thun hat, theils dass an u. St. ein *Weib*, und zwar eine dem *engern Kreise seiner Liebesgemeinschaft* Angehörende einsam bei ihm ist, welcher er das in überwallender Erregtheit gewollte ἀπτεσθαι nicht zuzulassen schon durch die Rücksichtnahme auf das heilige *Decorum* bestimmt sein konnte. Wie ganz anders war die

Aufgang zum Vater geschehen sein (*Brückn.*), sondern Jesus will damit sagen, dass Maria mit ihrem ἀπτεσθαι bereits einen Zustand bei ihm voraussetzte, welcher noch nicht eingetreten sei, weil diesem der Aufgang zum Vater vorangegangen sein müsste.

*) Diess auch gegen *Baur*, welcher meint, Jesus sei eben im Begriffe gewesen emporzusteigen (s. z. V. 18.), und habe sich daher durch die ihm zu Füßen fallende Maria nicht aufhalten lassen wollen. Vgl. *Köstlin* p. 190. *Kinkel* in d. Stud. u. Krit. 1841. p. 597 ff. — Unter den Alten finde ich die strenge Wortfassung von ἀπτεσθαι am meisten bei *Nonnus* gewahrt, der es sogar nur auf die Kleidung bezieht: Maria habe ihre Rechte seinem Gewande genähert; da sage Jesus: ξμῶν μὴ ψαῦε χιτῶνων.

Situation mit der Sünderin Luk. 7, 37. (gegen *Brückner's* Einwand)! Bei der richtigen Fassung von ἀπτεσθαι an sich haben *Andere* die weitere Sinnbestimmung des Ausspruches verfehlt, entweder so: Jesus verbiete die Beta-stung, weil ihn seine Wunden noch schmerzten (*Paulus!*), oder: weil sein neues, auch körperlich verklärtes Leben noch so zart gewesen, dass er jede Störung von demselben habe fern halten müssen (so *Olsh.* nach *Schleierm.* Festpred. V. p. 303.), oder: weil er noch körperlos gewesen und erst nach der Rückkehr zum Vater einen Körper habe wiedererhalten sollen (*Weisse*). So wird eingetragen, was gar nicht in den Worten liegt (*Paulus*), was ganz willkürlich vorausgesetzt wird (*Paulus, Olsh.*), und was der neutestamentl. Vorstellung vom auferstandenen Christus völlig zuwiderläuft (*Weisse*). *Andere* nehmen den Spruch als ein *Drängen zur Beeilung des zunächst Nöthigen* *): sie solle sich nicht mit dem ἀπτεσθαι aufhalten, da sie ihn späterhin noch sehen und berühren könne (so, unter verschiedener Deutung übrigens des ἀπτεσθαι selbst, *Beza, Vatabl., Calov., Corn. a Lap., Beng. u. M.*), wobei aber dem Begründungssatze ein willkürlich angenommener und dem nachherigen ἀναβαίω etc. nicht entsprechender Sinn untergeschoben, ja in Bezug auf das künftige tangere eine unangemessene Aussicht eröffnet würde. *Andere*: Jesus *fordere eine grössere Ehrerbietung*; denn sein schon göttlicher gewordener Körper entspreche nicht mehr der gewöhnlichen Füsseberührung u. Umgangsweise (*Chrys., Theodor. Mopsv., Theophyl., Euth. Zig., Erasm., Jansen u. M.*). Wie unpassend an sich und unlogisch zum folgenden οὐπω γὰρ etc.! *Andere*: es sei eine *Abweisung des jetzt in seiner Erscheinung gesuchten Genusses*, welcher noch unzeitig sei, und nicht „terrestri contactu“, sondern *spirituali* geschehe (*Melanth., Calvin, Aret., Grot. u. M.*, im Wesentlichen

*) Darauf kommt auch *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 524. hinaus: Maria solle sich nicht in ihrer Freude, Jesum wieder zu haben, *an ihn machen und hängen*, als wenn er erschienen wäre, *um zu bleiben*, sondern den Jüngern die Freudenbotschaft bringen u. s. w. Aber auch so gewendet, passen die Worte nicht, und namentlich wäre der Gedanke, dass er nicht *zum Bleiben* erschienen sei, durch οὐπω γὰρ etc. so räthselhaft ausgesprochen, dass er nur auf dem durch nichts gewiesenen Wege eines vermittelnden Schlusses herauszufinden wäre. Dass ἀπτεσθαι *sich anhängen, sich anmachen* (vgl. *Godet*: „s'attacher à“), heissen kann, ist bekannt, aber eben so oft, und *im N. T. durchgängig*, heisst es *anfassen, berühren, betasten*, auch 1. Kor. 7, 1. 1. Joh. 5, 18.

auch, doch unter verschiedenen Modificationen, *Neand.*, *de Wette*, *Tholuck*, *Luthardt*, *Lange*, *Baumg.*, *Hengstenberg*, *Godet* *), — wobei aber der eigentliche das Wesen des vermeintlichen Sinnes constituirende Inhalt willkürlich zwischen den Zeilen gelesen wird. Andere noch anders, wie z. B. *Ammon*: Jesus habe der Maria die Berührung eines levitisch Unreinen ersparen wollen! und *Hilgenf.* Evang. p. 318.: die Abweisung der verehrungsvollen Berührung gehehe von Jesu deshalb, weil er noch nicht wieder der mit dem Logos geeinigte Mensch, sondern jetzt nur der aus seinem Grabe auferweckte Mensch sei **). Beide Fassungen ganz fremdartig. Unmögliches auch bei *Scholten* p. 172., als ob Jesus *οὐπω μὲν γὰρ* etc. als bereits Verherrlichter gesagt hätte. Selbst *Conjecturen* hat man versucht; *Vogel*: *μὴ σὺ πτόου*, *Gersdorf* u. *Schulthess*: *μὸν ἄπτον* oder *σὺ μὸν ἄπτι*. — *πρὸς τοὺς ἀδελφ. μου*) Diese Bezeichnung der *Jünger*, als der geliebten Genossen der Gotteskindschaft durch sein nunmehr vollbrachtes Erdenwerk (vgl. *πρὸς τ. πατέρα* etc.) soll nicht etwa zur Beruhigung derselben wegen ihrer Flucht dienen (*Beng.*, *Luthardt* vgl. *Luther*). Davon deutet der Text um so weniger etwas an,

*) *Melanth.*: „Reprehenditur mulier, quod desiderio humano expetit complexum Christi et somniat eum revixisse ut rursus inter amicos vivat ut antea — —; nondum scit, fide praesentiam invisibilis Christi deinceps agnoscendam esse.“ So im Wesentlichen auch *Luther*. Nach *Luthardt* will Maria Jesum fassen, ergreifen, festhalten, um seiner Gemeinschaft zu genießen und ihrer Liebe genug zu thun. Das versage ihr Jesus, weil es jetzt noch nicht Zeit dazu sei; die bleibende Gemeinschaft wie bisher werde erst wieder eintreten, wenn er aufgefahren, also im Paraklet wiedergekommen sein werde, sie werde dann nicht leiblich vermittelt, sondern die Gemeinschaft im Geiste sein. Nach *Baumg.* wird der Maria eine erneuete *leibliche* Gemeinschaft verheissen, aber völlig entsündigt und geheiligt durch Christi Blut. Nach *Hengstenb.* will Maria Jesum in der Meinung, dass nun die Scheidewand zwischen ihm und ihr gefallen sei, *umarmen*; aber der Herr weise sie zurück, denn noch sei seine Verklärung nicht vollendet, noch bestehe theilweise die Scheidewand u. s. w. *Godet*: „Ce n'est pas encore le moment de l'attacher à moi, comme si je vous étais déjà rendu. Car je ne suis point encore parvenu à l'état dans lequel je pourrai contracter avec les miens la relation supérieure que je vous ai promise“, also wesentlich wie *Luthardt*.

**) In s. Zeitschr. 1868. p. 436. modificirt *Hilgenf.* seine Fassung dahin, dass Jesus als der Auferstandene noch gar nicht Gegenstand der Verehrung sein wolle, *welche ihm als Herrn der Gemeinde gebühre* (Phil. 2, 10.). Diese solle erst dann eintreten, wenn er nach seiner Aufahrt als Spender des Geistes seinen Gläubigen gegenüberstehe (6, 62 f.). Aber auch so sind die Pointen des Verständnisses fernher zugetragen.

als der Ausdruck nur in der Rede an die *Maria*, nicht aber als *den Jüngern mitzutheilen* dasteht. Vielmehr hat die Bezeichnung ihre Beziehung zur *Maria selbst*, welche daraus entnehmen soll, dass die Liebesgemeinschaft des Herrn mit den Seinigen, weit entfernt durch den neuen Zustand dieser wunderbaren Erscheinung gelöst zu sein, vielmehr fort dauere, ja jetzt erst (vrgl. 15, 15.) ihre Vollendung habe. Beachte den gleichen Ausdruck Matth. 28, 10., wo aber (s. z. d. St.) die Weisung *nach Galiläa* eine wesentliche Verschiedenheit der Ueberlieferung ist; dagegen *Luthardt* mit Ungrund einwendet, Matth. 28, 10. beziehe sich auf die Verheissung 26, 32. Allerdings; aber schon diese Verheissung hat die in *Galiläa* zu erwartende Erscheinung des Herrn vor den Jüngern, wie selbige auch 28, 16 ff. sich wirklich als die erste und einzige bei Matth. darstellt, zur geschichtlichen Voraussetzung. — ἀναβαίνω etc.) *die nahe und gewisse Zukunft*. Diese Folge seiner Auferstehung den Jüngern kund zu thun, musste ihm um so mehr am Herzen liegen, da er so oft seinen Tod als seinen Hingang zum Vater bezeichnet, und daran die eigene Hoffnung der Jünger geknüpft hatte. Das sollte durch seine Auferstehung nicht anders werden; sie war nur der Durchgang vom Tode zur himmlischen Herrlichkeit. Ueber die *Art und Weise* der Auffahrt enthält ἀναβ. nichts. Das hinzugefügte κ. πατέρα ὑμῶν und κ. Θεὸν ὑμῶν aber sollte die Hoffnung der Jünger in Betreff ihres eigenen συνδοξασθῆναι fest halten, da ja vermöge ihrer Gemeinschaft mit Christo der Vater Christi auch *ihr* Vater, der Gott Christi (dem Christus einzigartig angehört und dient, vrgl. Matth. 27, 46. u. s. das Nähere z. Eph. 1, 17.) auch *ihr* Gott (vrgl. z. Rom. 1, 8.) geworden ist; das ist jetzt, nach Vollbringung des Erlösungswerkes ganz geschehen, u. wird einst auch die gemeinschaftliche δόξα zur endlichen Folge haben, vrgl. Rom. 8, 17. 29. Beachte bei πρὸς τὸν πατέρα etc., dass der Artikel nicht wiederkehrt, sondern Alles in die Einheit der Person zusammenfasst. Das Praes. ἀναβ. aber von dem *sofort und unmittelbar* Erfolgenden und zwar dermaassen zu verstehen (*Baur* p. 222 ff. und neutest. Theol. p. 381., *Hilgenf.* u. A.), dass bereits die folgende Erscheinung *nach der Himmelfahrt* zu setzen sei (vrgl. *Ewald*, welcher das Praes. vom bereits *Begriffensein* im Auffahren fasst), hat schon die spätere Erscheinungsthat sache V. 26. 27. entschieden gegen sich, wenn man diese nicht als wirkliche Geschichte preis giebt, oder nicht

mit *Kinkel* zu der abenteuerlichen Vorstellung von *vielen* Himmelfahrten greift.

V. 19 f. Vrgl. Luk. 24, 36 ff., wo jedoch schon die Betastung und das Essen von der Ueberlieferung zugefügt ist. Verschieden ist das Mark. 16, 14. Berichtete. *Schweizer's* Gründe gegen die Johanneische Ursprünglichkeit von V. 19—29. kommen darauf hinaus, dass nach Joh. die Auferstehung Jesu keine äussere, diessseitige gewesen, und dass daher die Erscheinungen nur visionär sein könnten. Dagegen entscheidet schon 2, 21 f. 10, 17 f., so wie der Glaube und das Zeugniß der ganzen apostolischen Kirche. — τ. *θυρῶν κεκλεισµ.*) kann um so weniger ohne wesentliche Bedeutsamkeit sein, da es auch V. 26. wiederholt ist, und zwar ohne διὰ τὸν φόβον τ. Ἰουδ. Es weist auf ein *wunderbares* Erscheinen hin, welches der geöffneten Thüren nicht bedurfte und während des Verschlössenseins derselben geschah. Das *Wie* ergiebt sich nicht und kann sich nicht ergeben; jedenfalls aber ist das ἄφαντος ἐγένετο Luk. 24, 31. das Correlat dieser unvermittelten Erscheinung im verschlossenen Orte; und die veränderte, der Verklärtheit näher gerückte, obwohl nicht immaterielle Beschaffenheit seines Leibes ist die Bedingung zu solcher Entbundenheit des Auferstandenen von den räumlichen Schranken gewöhnlicher Leiblichkeit. *Euth. Zig.*: ὡς λεπτοῦ ἤδη καὶ κούφου καὶ ἀπληράτου γενομένου τοῦ σώματος αὐτοῦ. Das Nähere über diese Veränderung entzieht sich dem bestimmtern Urtheil, daher auch d. St. zur Lutherischen Ubiquitätslehre nichts beweisen kann, zumal der Leib Jesu noch nicht der zur δόξα verklärte ist. Nach *B. Crus.* u. schon *Beza* u. *M.* (vrgl. auch *Thenius* Evangel. der Evangelien p. 45.) sollen sich die Thüren von selbst plötzlich *geöffnet* haben. Aber so wäre grade der *wesentliche* Punkt verschwiegen. Nach *Baeuml.* soll nichts weiter ausgedrückt werden als die Jünger seien *in einem verschlossenen Zimmer* versammelt gewesen *). Wie leicht aber würde diess Joh. *wirklich auszudrücken* gewusst haben! *Wie* er sich ausgedrückt hat, ist τ. *θυρῶν κεκλεισµ.* das bestimmte *Verhältniss, un-*

*) *Schleierm.* I. J. p. 474. lässt nicht einmal das *Zimmer*, sondern nur das *Haus* verschlossen sein, und da werde „auch Jemand gewesen sein, der die Bestimmung hatte zu öffnen.“ *Schenkel*, dem der Auferstandene „der Geist der Gemeinde“ ist, kann natürlich das Kommen bei verschlossenen Thüren nur als *Sinnbild* gelten lassen. *Scholten*, welcher die Erscheinungen des Auferstandenen für *ekstatische Schauungen des Verklärten* hält, benutzt hierzu auch die verschlossenen Thüren.

ter welchem das ἤλθεν etc, geschah, obgleich nicht gesagt wird, er sei διὰ τ. θυρ. κεκλ. gekommen, wie viele Väter, Calov. u. A. die Sache vorstellen. — εἰς τὸ μέσον) *inmitten hin*, nach ἔστη wie Herod. 3, 130. u. oft. Vrgl. z. V. 7. 21, 3. — εἰρήνη ὑμῖν) der gewöhnliche Eintrittsgruss: *Heil euch!* Dieser erste Gruss des auferstandenen Herrn im Jüngerkreise klang noch im Herzen des alten Johannes tief und lebendig genug, um von ihm berichtet zu werden (gegen Tholuck), daher kein Grund vorliegt, die Anwünschung des *Versöhnungsfriedens* (vrgl. εἰρήνη ἢ ἐμὴ 14, 27.) hineinzulegen. — ἔδειξεν αὐτοῖς etc.) zum Beweise der leibhaftigen Identität seiner Person; denn an den Händen und an der Seite mussten sie die *Wunden* sehen. Diess war genug; auch noch die *Füsse* hinzuzeigen bedurfte es nicht. Verschiedenheit von Luk. 24, 40., wo die Füsse statt der Seite, deren Durchbohrung die Synoptiker nicht berichten, gezeigt werden. Um so grundloser wird unsere Stelle gegen die Annagelung der Füsse gebraucht (s. überh. z. Matth. 27, 35.); um so grundloser ist aber auch die Meinung, dass die σάραξ Christi nur die bereits abgelegte irdische Hülle des Logos (*Baur*) gewesen sei. Vrgl. z. 1, 14. — οὖν) in Folge dieser Erweisung der Identität. Schrecken und Zweifel, gewiss der erste Eindruck der wunderbaren Erscheinung, wichen nun der *Freude*. Und aus ihren freudigen Gedanken heraus sagt Johannes: ἰδόντες τὸν κίριον.

V. 21 f. Οὖν) denn nun, nach der freudigen Anerkennung, konnte er vollziehen, was er mit dieser seiner Erscheinung beabsichtigt hatte. Er hob daher noch einmal an, wiederholte seinen Gruss, und liess dann das Weitere folgen. Das *abermalige εἰρήνη ὑμῖν* ist nicht *Abschiedsnahme*, wie noch Kuinoel, Lücke, B. Crus. u. M. ohne alle Andeutung des Textes wollen, wodurch ein wunderlicher rascher Wechsel von Gruss und Abschied herauskommt, sondern nachdrückliche und gehobene *Wiederholung des Grusses*, nachdem der vorläufige Act des Selbsterweises V. 20. dazwischengetreten war. Willkürlich scheidend *Hengstenb.*: das erste εἰρ. ὑμῖν gehe auf die *Jünger*, das zweite auf die *Apostel* als solche. — καὶ ὥς ἀπέσταλκε etc.) Vrgl. 17, 18. Jetzt aber wird, und zwar abermals nach ihrem Zusammenhang mit der eigenen göttlichen Abordnung bezeichnet, die Jüngersendung förmlich und feierlich vollzogen, und wie bedeutsam grade bei der ersten Zusammenkunft nach der Auferstehung, deren Zeugen zu sein die Grundaufgabe der Apostel war (Act. 1, 22. 2, 32. 4, 2. al.)!

— ἐνεπίσησε) bloß als *Symbol* der Mittheilung des heil. Geistes, nach der Verwandtschaft von Hauch u. Geist (vgl. Ez. 37, 5 ff. Gen. 2, 7.), aufzufassen (*Augustin.* de trin. 4, 29. u. V.: „demonstratio per congruam significationem“) genügt weder dem vorherigen πέμπω ὑμᾶς noch dem folgenden λάβετε etc.; denn in Verbindung mit Beidem konnte das Anhauchen von den Jüngern nur als *Medians der Mittheilung* des Geistes, d. i. als *Vehikel des Empfangs*, welcher mittelst des Hauches geschehen sollte, gefasst werden, zumal λάβετε (man beachte den *Imperat.* und den *Aor.*) nicht etwa den erst zukünftigen Empfang verheissen kann (*Chrys.*, *Theodor. Mopsv.*, *Grot.*, *Kuinoel*, *Neand.*, *Baeuml.* u. M.), sondern den jetzigen wirklichen Empfang ausspricht. So im Wesentlichen *Orig.*, *Cyrrill.*, *Melanth.*, *Calvin*, *Calov.* u. M. auch *Tholuck*, *Lange*, *Brückn.* (gegen *deWette's* symbolische Deutung), *Hengstenb.*, *Godet*, *Ewald* und M., während *Baur* den ganzen Hergang schon als Erfüllung der Parakletverheissung betrachtet*), was vorgegriffen und zur Vorstellung der *Sendung* des Paraklet unpassend ist. Der spätere und volle Geisteserguss am Pfingsttage, durch welchen Christus im Paraklet wiederkam, bleibt damit unberührt; auch ist nicht bloß die Einhauchung einer χάρις δεικτική für den spätern Geistesempfang (*Euth. Zig.*) zu verstehen. Eine wirkliche ἀπαρχή des heil. Geistes wird den Jüngern behuf eines besondern zu ihrer Sendung gehörigen Zweckes mitgetheilt. Gut *Beng.*: „arrha pentecostes.“ Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des wunderbaren Zwischenzustandes, in welchem Jesus damals war, dass er, des Geistes Träger (3, 34.), schon eine solche besondere ἀπαρχή mittheilen konnte, während die volle eigentliche *Ausgiessung*, die Vollziehung der *Messianischen Geistestaufe*, an seine Erhöhung geknüpft blieb, 7, 39. 16, 7. Der *Artikel* brauchte bei πνεῦμα ἅγ. so wenig zu stehen wie 1, 33. 7, 39. Act. 1, 2. 5. u. v. a. Stellen. Diess gegen *Luthardt*, welcher den Nachdruck auf ἅγιον legt; *heiliger* Geist sei es, was die Jünger empfangen, etwas anderes nämlich als der den Menschen von *Natur* inwohnende Geist Gottes; der Odem des Mundes Jesu sei jetzt *heiliger* Geist (vgl. auch *Hofm.* Schriftbew. II. 1. p. 522 f. *Gess* Pers. Chr. p. 251. *Weiss* Lehrbegr. p. 289.), aber diess sei

*) Vgl. *Hilgenf.* in s. Zeitschr. 1868. p. 438., nach welchem hier, wie V. 17. die Himmelfahrt, das Pfingstfest in die Auferstehungsgeschichte aufgenommen sein soll. Der urapostolische Apostelbegriff werde, sobald Paulus vom *Auferstandenen* berufen sei, nach dem paulinischen „zurechtgemacht.“

noch nicht der Geist des weltmächtigen Jesus; es sei noch nicht τὸ πνεῦμα ἅγιον, aber doch schon die Grundlegung davon, und stehe in der Mitte zwischen dem Worte Jesu auf Erden und dem Geiste der Pfingsten. Ein solches heiliges Mittelding, welches *heiliger* Geist und doch nicht *der* heilige Geist ist, der neue Lebensodem des Herrn, aber doch dem Geiste Gottes nur *gleichartig* (Hofm.), ist aus dem N. T. nicht nachweisbar, in welchem vielmehr πνεῦμα ἅγιον mit und ohne Artikel immer völlig der heilige Geist im gewöhnlichen biblisch dogmatischen Sinne ist. Vrgl. z. Rom. 8, 4. Gal. 5, 16. Die Vorstellbarkeit jenes Mittel-Geistes kann hiernach auf sich beruhen; sie liegt ausserhalb der Schrift. — αὐτοῖς) gehört mit zu ἐνηφύσησε. Vrgl. Hiob 4, 21.

V. 23. Die besondere Gewalt des apostolischen Amtes, zu deren Ausübung sie durch diese Geistesmittheilung befähigt und ermächtigt seien. Es war also eine einzelne und specifische charismatische Begabung, deren Verleihung der Herr noch an seine persönliche Gegenwart knüpfen zu müssen und nicht bis nach seiner Himmelfahrt beanstanden zu sollen gewusst hat *), nämlich die der gültigen Sünden-erlassung und des Gegentheils, die der sittlichen Disciplinargewalt, bestehend nicht etwa blos in der Befugniss der *Aufnahme zur Gemeinde* und der Abweisung von derselben **), sondern auch in der Befugniss der verzeihenden oder strafenden Zucht ihrer *Mitglieder*. Beide Befugnisse haben die Apostel geübt, und es ist grundlos, nur die erstere zu verstehen, da Beide zur *Mission* (πέμπω V. 21.) der Apostel wesentlich gehörten. Die Verheissung Matth. 16, 19. 18, 18. ist ähnlich, aber nicht gleich. Die apostolische Schlüsselgewalt im Sinne der Kirche liegt unmittelbar in u. St., in Matth. nur mittelbar. Ihr *Regulativ* hatte sie im *heiligen Geiste*, der ihre Ausübung von aller mensch-

*) daher der Einwand: „sie bedurften jetzt keiner solchen Mittheilung“ (Hofm.), voreilig ist. Den *Gebrauch* machten sie erst künftig, aber die *Verleihung* sollte noch in dieser letzten heiligen Gemeinschaft von Angesicht zu Angesicht geschehen, worin für diese Gabe eine ganz besondere Auszeichnung und Weihe gegeben war.

**) Diess gegen de Wette u. M. auch Ahrens (Amt d. Schlüssel 1864. p. 31.), welcher von der Annahme oder Nichtannahme zur Taufe und zu der damit verbundenen Sündenvergebung erklärt. So auch Steitz in d. Stud. u. Krit. 1866. p. 480. Aber die Taufe wird hier ohne alle Andeutung des Textes aus der nicht hiehergehörigen Einsetzung Matth. 28, 18 ff. herbeigezogen. Zur apostolischen Strafzucht vermöge des κρατεῖν τὰς ἐκκλησίας bei Kirchengliedern vrgl. das apostolische Uebergeben an den Satan u. s. z. 1. Kor. 5, 5.

lichen Eigenmacht sonderte, so dass die Apostel dabei *des Geistes Organe* waren. Das war die göttliche Gewähr, wie die Weihe der sittlichen Sicherheit durch die Erleuchtung und Heiligung des verfügenden Urtheils. — Zu ἄν statt ἐάν s. *Herm.* ad Viger. p. 812. 822.; oft auch bei Griechischen Prosaikern. — ἀφίενται) *erlassen werden sie*, nämlich von Gott. — κρατῆτε) *bleibt im Bilde*; Gegenheil des Loslassens: *fest haltet* (Polyb. 8, 20, 8. Act. 2, 24.). — κρατάει) *fest gehalten sind sie*, von Gott. Hier das *Perf.*; denn das κρατεῖν ist auf Seiten Gottes kein *eintretender Act* (ein solcher ist das ἀφίεναι). — Dass dem damals abwesenden *Thomas* (V. 24.) die nämliche Vollmacht unter Mittheilung des Geistes noch besonders und nachträglich (nach V. 29.) verliehen wurde, wird zwar nicht berichtet, ist aber nach dem Verhältnisse der in der Gleichheit seiner Stellung liegenden Nothwendigkeit anzunehmen. — Die Einwürfe *Luthardt's* gegen uns. Auffassung dieses V. sind unerheblich, da wirklich die Eilf als versammelt gedacht sind (V. 19. 24.), und da die Behauptung, dass *alle* charismatische Begabung erst von Pfingsten an datire, beweislos ist und eben an u. St. scheitert; vrgl. auch schon Luk. 9, 55. Gut *Calov.*: „ut antea jam acceperant Spiritum ratione sanctificationis, ita nunc accipiunt ratione ministerii evangelici.“ Der volle Erguss mit seinen wunderbaren Gaben, aber für die gesammte Kirche, erfolgt dann zu Pfingsten.

V. 24 f. Θωμᾶς — Αἰδύμος) S. z. 11, 16. — οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν) εἰκὸς γὰρ, αὐτὸν μετὰ τὸ διασκορπισθῆναι τοὺς μαθητάς — — μήπω συνελθεῖν αὐτοῖς, *Euth. Zig.* Es kann auch einen andern Grund gehabt haben, und Vermuthungen (*Luthardt*: Schwermuth habe ihn einsam sein lassen, ähnlich *Lange*) sind vergeblich. — Thomas zeigt sich V. 25. (vrgl. z. 14, 5.) in einer *kritischen Verstandesrichtung*, in welcher er die Aussage der Augenzeugen für einen genugsamen Glaubensgrund nicht anerkennt. Man sieht aber darans, wie völlig fern ihm die *Erwartung* der Auferstehung lag. — Darin, dass er die Wunden nur der *Hände* und der *Seite* befühlen will, hat man einen Grund gegen die *Annagelung der Füße* gefunden (so noch *Lücke* u. *de Wette*). Mit Unrecht; jene Forderung war ihm genug; im Befühlen der Fusswunden hätte er etwas verlangt, was zu viel und dem Decorum nicht entsprechend gewesen wäre. Vrgl. z. Matth. 27, 35. — τύπον wechselt dann mit τόπον (s. d. krit. Anm.), dem *Sehen* und *Fühlen* correlat. Vrgl. *Grot.*: „τύπος videtur, τόπος impletur.“ —

βάλω τὴν χειρὰ μου etc.) wird als Beweis besonderer Grösse der Wunde betrachtet. Aber er will die Hand ja nicht in die *Wunde*, sondern in die *Seite* legen, um nämlich daselbst auf der bloßen Haut die Wunde mit den Fingern zu betasten, die indess auch in so fern immer noch erheblich genug gewesen sein muss. — Beachte übrigens die *Umständlichkeit* in den Worten des Thomas, worin sich eine fast kecke Zuversichtlichkeit seines Unglaubens, nicht melancholischer Trübsinn (*Ebrard*) ausprägt.

V. 26 f. „Interjectis ergo diebus nulla fuerat apparitio“, *Beng.* Diese Erscheinung hat *nur* Joh. — πάλιν ἦσαν ἔσω) weist auf die nämliche Oertlichkeit V. 19. zurück. Irrig verlegen *Wetst.*, *Olsh.* die Erscheinung nach *Galiläa*. Sie waren wieder *drinnen*, nämlich in dem aus V. 19. bewussten *Hause* (vgl. *Kypke* I. p. 412.) und abermals aus gleichem selbstverständlichen Grunde wie V. 19. *bei verschlossenen Thüren*. Dass sie aber *zur Feier des Auferstehungstages* versammelt gewesen (*Luthardt*, *Lange*), und dass Jesus durch sein Erscheinen diese Feier habe sanctioniren wollen (*Hengstenb.*), ist mit nichts angedeutet. — Die Aufforderung V. 27. setzt ein *unmittelbares Wissen* von dem V. 25. Berichteten voraus, was grade bei Joh. am wenigsten einer Andeutung (gegen *Lücke*, welcher, wie auch *Schleierm.*, eine Mittheilung der Jünger an Jesum vermuthet) bedurfte. — Gut übrigens *Beng.*: „Si Phariseus ita dixisset: *nisi videro* etc., nil impetrasset; sed discipulo pridem probato nil non datur.“ — φέρε — καὶ ἴδε) Die Händewunden soll er fühlen *und* sehen, die Seitenwunde, unter den Kleidern, nur *fühlen*. Bemerke die Aehnlichkeit der Worte Jesu mit der Aeussereung des Jüngers V. 25. an Umständlichkeit und Ausdrucksweise. — κ. μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστ.) nicht: *sei*, sondern: *werde* nicht ungläubig u. s. w. Durch seinen Zweifel an der wirklich geschehenen Auferstehung war Thomas *in Gefahr*, ungläubig (an Jesum überhaupt) *zu werden*, und diesem seinen wankenden Glauben gegenüber sollte er dadurch, dass er sich von der Auferstehung überzeuge, gläubig *werden*.

V. 28 f. Die Skepsis des Thomas, welcher nun der wirklichen Berührung zu seinem Glauben nicht bedarf (daher auch bloß ἐώρακας V. 29.), schlägt in unumwundenes hingebendes Bekennen um; vgl. 11, 16. — ὁ κύριός μου κ. ὁ θεός μου) wird von *Theodor. Mopsv.* („quasi pro miraculo facto Deum collaudat“, ed. *Fritzsche* p. 41.) als *an Gott* gerichteter staunender Ausruf genommen. So neuerlich nach Socinianern (s. gegen diese *Calov.*) bes. *Paulus*.

Entschieden dagegen ist *εἶπεν αὐτῷ*, so wie die nothwendige Beziehung von *ὁ κύριός μου* auf Christum. Es ist bekennder *Anruf Christi* in der höchsten freudigen Ueber- raschung, in welcher Thomas seinem durch die Ueberführung von der wirklichen Auferstehung mächtig gehobenen Glauben an das göttliche Wesen seines Herrn den äussersten Ausdruck tiefer Ergriffenheit giebt. Für den dogmatischen *Begriff* scheint allerdings an und für sich der mächtige *Affect* diesen Ausruf, den *Ewald* sogar *übertreibend* nennt, wenig geeignet zu machen; aber diess wird aufgewogen theils durch den Bericht des Johannes selbst, der in diesem Ausruf nur einen Wiederhall seines eigenen *Θεὸς ἦν ὁ λόγος* und der Selbstzeugnisse Jesu über sein göttliches Wesen finden konnte, theils und vorzüglich durch die folgende Billigung des Herrn. Treffend *Erasm.*: „*Agnovit Christus utique repulsurus, si falso dictus fuisset Deus.*“ Beachte noch theils die *Klimax* beider Ausdrücke, theils wie der anstaunende Jünger sie mit einem feierlichen Accent durch Wiederholung des Artikels *) und des *μου* aus einander hält. Auch diess *μου* ist der Ausfluss „*ex vivo et serio fidei sensu*“, *Calvin.* — V. 29. Das *ὁ κύριός μου* u. *ὁ Θεός μου* war das vollständige u. höchste *Messianische Glaubensbekenntniss*, mit dessen Ablegung also jenes *μὴ γίνω — πιστός* bereits erfüllt war. Aber es war die Folge des *Gesehenhabens* des Auferstandenen, dessen er bei dem hinreichenden Ueberzeugungsgrunde, der in der Versicherung der Mitjünger als Augenzeugen lag, nicht hätte bedürfen müssen. Daher die liebevolle *Rüge* (nicht *Belobung*, welche *Paulus* erkünstelt, aber auch nicht Bestätigung des von Thomas bekannten Glaubensinhalts, wie *Luthardt* annimmt, was erst in *μακάριοι* etc. liegt) für den auf diesem *sinnlichen* Wege zum entschiedenen Glauben Gelangten, und die *Seligpreisung* derer, die ohne eine solche sinnliche Ueberführung gläubig geworden sind, — was *allgemein* zu belassen, und nicht auf die *anderen Jünger* zu beziehen ist, da es allgemein *ausgedrückt* und der übersinnlichen und ethischen Natur des Glaubens zufolge allgemein *gültig* ist. Im Einzelnen beachte noch: 1) *περίστενας* *fragend* zu lesen (mit *Griesb.*, *Scholz*, *Lachm.*, *Ewald*), lässt das durch das nachdrücklich (vgl. 1, 51.) vorangestellte *ὅτι ἐώρα με* angezeigte *Rügende* der Worte lebendiger hervortreten; 2) das *Perf.* ist: *du bist gläubig geworden und glaubst nun*; die Particip. *Aor.* *ιδόντες* u. *πιστεύς* bezeichnen nicht das

*) s. *Dissen* ad *Dem.* de cor. p. 374.

Pflegen (*Lücke*), welcher Gebrauch nie im N. T. vorkommt und hier keinen passenden Sinn ergäbe, sondern diejenigen, welche, vom Zeitpunkte der von ihnen ausgesagten *μακαριότης* aus angesehen, nicht gesehen und doch geglaubt *haben*; sie sind gläubig *geworden* ohne erst gesehen zu *haben*. 3) Der Zeitpunkt der *μακαριότης* ist, dem allgemeinen Satze entsprechend, die *allgemeine Gegenwart*, und die *μακαριότης* selbst ist das Glück, welches sie durch den schon gegenwärtigen und dereinst ewigen Besitz der Messianischen *ζωή* geniessen. 4) Dem Thomas wird die *μακαριότης* nicht abgesprochen, aber es wird zu seiner Warnung die *Regel* angeführt, welcher auch er sich hätte unterwerfen sollen, und ihm die *Gefahr* angedeutet, in welcher man ist, wenn man das Sehen als Weg zum Glauben verlangt, wie Er gethan. 5) Der Gegensatz an u. St. ist also nicht der des Glaubens um des äusserlich *Geschehenen* willen und des *seines Inhalts an sich gewissen* Glaubens (*Baur*, vrgl. *Scholten*), sondern des Glaubens (an Geschehenes) mit und ohne selbsteigene sinnliche Wahrnehmung. 6) Wie bedeutsam steht der Ausspruch *μακάριοι* etc. am Schlusse des Johann. Evang.! Die ganze geschichtliche Weiterentwicklung der Kirche beruht ja auf dem Glauben, der nicht gesehen hat. Vrgl. 1. Petr. 1, 8.

V. 30 f. Schluss des ganzen Buchs (nicht blos der *Hauptmasse* desselben, wie *Hengstenb.* will); denn Kap. 21. ist ein Anhang. — *πολλὰ μὲν οὖν*) *multa quidem igitur* *). S. *Klotz* ad *Devar.* p. 663. — *καὶ ἄλλα*) Ueber das bekannte *καὶ* nach *πολλὰ* (*et quidem alia*) s. *Baeuml.* Partik. p. 146. Vrgl. Act. 25, 7. — *σημεῖα*) *Wunderzeichen*, durch welche er sich als der Messias, der Gottessohn, ausgewiesen hat (V. 31.). Vrgl. 12, 37. Dem entspricht im Allgemeinen auch der Schluss des Anhangs 21, 25. Richtig so vorschlagsweise *Euth. Zig.*, ferner *Calvin*, *Jansen*, *Wolf*, *Bengel*, *Lampe*, *Tholuck*, *de Wette*, *Frommann*, *Maier*, *B. Crus.*, *Luthardt*, *Hilgenf.*, *Hengstenb.*, *Godet*, *Baeuml.*, *Scholten* u. M. Mit Recht konnte Joh., auf sein nunmehr beendiges *βιβλίον* zurücksehend, als dessen Inhalt vom Anfange seiner Geschichte bis zu diesem Schluss *a posteriori* die *σημεῖα*, welche Christus gethan, anführen, da diese das unterscheidende Characteristicum im Wirken Jesu (vrgl. 10, 41.) und die geschichtliche Grundlage bilden, an

*) Es dient zur abschliessenden Zusammenfassung, um ein damit vorbereitetes Moment durch *ὅε* folgen zu lassen. Vrgl. *Baeuml.* Partik. p. 178.

welche der übrige Inhalt (meist auch die Reden) sich anschliesst. Andere haben σημεία in ausschliessliche oder wenigstens, wie Schleierm., vorzugsweise Beziehung zur Auferstehung gesetzt: *documenta resurrectionis* (vgl. Act. 1, 3.). So Chrys., Theophyl., Euth. Zig., Rupert., Luther, Beza, Calov., Maldonat., Seml. und M. auch Kuinoel, Lücke, Olsh., Lange, Baur, Ewald u. M. Allein dem entspricht weder das allgemeine und absolute σημεία an sich, noch das Prädicat πολλά κ. ἄλλα, da Christus nach seiner Auferstehung jedenfalls, sowohl den Evangelien als auch 1. Kor. 15. zufolge, nur wenige Male erschienen ist, noch endlich ἐποίησεν u. ἐν τῷ βιβλ. τούτῳ, welches letztere zeigt, dass Joh. (denn auf einen andern Verf. weist auch ἐνώπ. τ. μαθ. nicht, gegen Weizsäck.) den Inhalt seines ganzen Evangel. im Auge hat. — ἐνώπ. τ. μαθ.) so dass also noch viel mehr σημεία vom Johannes, der ja zu den μαθηταῖς gehörte, augenzeugenschaftlich hätten berichtet werden können; daher dieser Zusatz nicht als Grund für die Fassung des Chrys. u. s. w. von σημεία zu benutzen ist, weil nämlich Jesus die Zeichen vor seinem Tode Angesichts des Volks u. s. w. (vgl. 12, 37.) verrichtet habe. — ταῦτα δέ) sc. τὰ σημεία, nämlich die in diesem Buche aufgezeichneten, diese Auswahl, welche dessen Inhalt ausmacht. — ἵνα πιστεύσ.) geht auf die Leser, denen das Evangel. bestimmt war. „Scopus evangelii“, Beng. Vrgl. Einl. §. 5. S. auch wegen πιστεύσ. z. 19, 35. Von Heidenbekehrung (Hilgenf.) zum Glauben ist keine Rede. — ὁ υἱὸς τ. Θεοῦ) im Johann. Sinne. Ohne dieser zu sein, wäre er der verheissene Messias nicht. — πιστεύοντες) indem ihr glaubet. So ist also das ζῶν ἔχειν als schon mit dem Glauben beginnender Besitz gedacht: der Glaube aber als subjectives Princip des Lebens, ganz wie bei Paulus, obwohl dieser Rechtfertigung und Leben begrifflich schärfer auseinander legt *). — ἐν τῷ ὀνόμ. αὐτοῦ) gehört zu ζῶν ἔχ. Im Namen Jesu, als dem Objecte des Glaubens (1, 12.) ist der Lebensbesitz ursächlich begründet. — Baur hält nach falschen Voraussetzungen V. 30. 31. für unächt, weil die vorher berichteten Erscheinungen (die nach Baur vom Himmel aus geschehen sind) die Erscheinung des Auferstandenen so in sich abschliessen sollen, dass man an weitere Erscheinungen dieser Art (πολλά κ. ἄλλα) nicht denken könne.

*) Vrgl. Schmid bibl. Theol. II. p. 391.

Kap. XXI.

V. 3. Statt ἐνέβησαν hat *Elz.* ἀνέβησαν, gegen entscheidende Zeugen. — Nach πλοῖον haben *Elz.*, *Griesb.*, *Schol.*: εὐθύς, welches entscheidende Zeugen verurtheilen. — V. 4. γενομ.) *Tisch.*: γινομ., welches vorzuziehen ist, da zu den Zeugen C.* E. L. auch A. B. mit γεινομ. hinzutreten, den Schreibern aber γενομ. geläufiger war. — εἰς) *Lachm.*, *Tisch.*: ἐπὶ. Die Codd. sind sehr getheilt; ἐπὶ ward leichter glossematisch beige-schrieben als εἰς. Vrgl. Matth. 13, 2. 48. Act. 21, 5. — V. 6. ἰσχυσαν) *Tisch.*: ἰσχυον nach überwieg. Zeugen. Die Aoristform bot sich aus der Umgebung (ἔβαλον, ἔλκυσαι) unwillkürlich dar. — V. 11. ἐπὶ τῆς γῆς) *Lachm.*, *Tisch.*: εἰς τὴν γῆν, nach A. B. C. L. Sin. etc. Gleichwohl ist die Rec. zu halten. Man glossirte theils ἐπὶ τὴν γ. (so D. Minusk.) theils nach V. 9. εἰς τ. γ. — V. 15. 16. 17. ist wie 1, 43. statt Ἰωνᾶ zu lesen: Ἰωάννου. — V. 17. προβάτα) A. B. C.: προβάτια. Mit Recht aufgenommen von *Tisch.* Die Recepta ist Wiederholung aus V. 16. Zwar hat *Tisch.* auch schon V. 16. προβάτια, doch nur nach B. C., so dass das Zeugniß von A. erst für V. 17. eintritt. — V. 22. lies mit *Lachm.*, *Tisch.* μοι ἀκολούθει. — V. 25. fehlt in Sin.*, wird in Scholien für einen Zusatz erklärt. und hat im Einzelnen die Varianten ἃ (*Lachm.*, *Tisch.*) statt ὅσα; Χριστὸς Ἰησοῦς (D.), bei einem Codd. It. mit dem Zusatz: quae non scripta in hoc libro; οὐδ' (*Lachm.*, *Tisch.*) statt οὐδέ; χωρήσειν (*Tisch.* nach B. C.* Sin.** Or.); am Schlusse ἀμήν (*Elz.*).

Kap. 20, 30 f. trägt so augenfällig das Gepräge eines förmlichen, apostolisch würdigen *Schlusses*, und Kap. 21. tritt noch so völlig unerwartet ein, dass dieses Kap. nur als *Nachtrag* erscheinen kann. Die Frage ist aber *), ob dieser *Nachtrag* vom Johannes herrühre oder nicht. Erst seit *Grot.*, welcher einen Nachtrag der *Ephesinischen Gemeinde*, nach des Apostels Tode vom Bischof (vielleicht vom Johannes Presbyter) verfasst, darin sah, ist diese Frage in Untersuchung getreten. Da alle Zeugen das Kap. enthalten, so ist nur aus inneren Gründen zu urtheilen. Diese aber entscheiden nur gegen V. 25., welcher eine so auffallende, unapostolische und grade der Johanneischen Schlichtheit, Sinnigkeit und Zartheit widersprechende Uebertreibung enthält, dass er unmöglich aus der Feder des Apostels geflossen sein kann, wohl aber als spätere, obgleich sehr alte Schluss-

*) s. überh. *Hoelemann* der Epilog des Evang. Joh., in seinen *Bibelstudien* II. p. 61 ff.

bildung erscheinen muss, ein apokryphischer unharmonischer Nachklang von 20. 30. Die Weglassung *) von V. 25. in Sin.* u. dessen Verdächtigung in Scholien beruht auf richtigem kritischen Gefühle. Auf solchem Gefühle beruht es aber auch, dass diese Weglassung u. Verdächtigung den V. 24. nicht mit betroffen hat, welcher durchaus nichts enthält, was Joh. nicht geschrieben haben könnte, vielmehr den ganzen Nachtrag Kap. 21. würdig abschliesst und durch *οἶδαμεν* eine fremde Abfassung nicht verräth (s. d. exeg. Anm.). Auch die gegen die Authentie von V. 1–23. vorgebrachten Gründe sind unhaltbar. Denn 1) aus V. 23. folgt keineswegs, dass zur Zeit der Abfassung der Apostel schon todt gewesen (*Weizsäck.*, *Keim* u. A.), da die daselbst erwähnte Rede grade für den Fall seines noch zukünftigen Todes der richtigen geschichtlichen Aufklärung bedurfte. Vgl. *Ewald* Jahrb. III. p. 173. 2) Die V. 22 f. enthaltene Wiederkunft Christi wird mit Ungrund für nichtjohanneisch ausgegeben. S. z. 14, 3. Eben so wenig ist 3) die Selbstbezeichnung V. 20. unjohanneisch, entspricht vielmehr eben so wohl der Wichtigkeit, welche die darin ausgedrückte Erinnerung des unvergesslichen Moments für Joh. haben musste, an und für sich, als auch dem Zusammenhange, in welchen sie verflochten ist. S. z. V. 20. Ferner 4) die einzelnen Ausdrücke**), welche man als nichtjohanneisch bezeichnet (wie z. B. V. 3. *ἔρχεσθαι σύν* statt *ἀκολουθεῖν*; V. 4. *πρωῖας γινομ.* statt *πρωῖ*; V. 12. *τολμᾶν* und *ἐξετάζειν*; V. 18. *φέρειν* statt *ἄγειν*), sind sämmtlich so unwesentliche, ja meist im Sinne des Contextes so natürlich begründete Erscheinungen, dass sie, zumal in Erwägung der spätern Abfassungszeit des Nachtrags, eine ernste Bedenklichkeit durchaus nicht zurücklassen und von dem sonstigen völlig Johanneischen Gepräge, welches der Aufsatz in der Sprache, in der Art der Darstellung und in den den Augenzeugen verrathenden Einzelzügen an sich trägt (wie ganz anders der Abschnitt von der Ehebrecherin!), weit überwogen werden. Denn namentlich wird 5) der vorgebliche Man-

*) Nach der gewöhnlichen Angabe soll V. 25. auch in Cod. 63. fehlen. Diess erklärt aber *Tisch.* (wann wurden unsere Evangelien verf. p. 127. ed. 4.) für einen Irrthum. Ueber V. 25. in *Sin.* urtheilt *Tisch.*: der Schreiber dieses Cod. habe den Vers in seinem Exemplar nicht gefunden und deshalb auch nicht zugefügt; supplirt aber seien die Worte „ab eo qui eadem aetate totum librum recensebat ac passim ex alio exemplari corripbat atque augebat“, *Cod. Sin.* ed. Lps. p. LIX.

**) Eine genaue Erörterung der Spracheigenthümlichkeiten von Kap. 21. und deren Verschiedenheit vom Evang. s. bei *Tiele* Annotatio in locos nonnull. ev. Joh. ad vindicand. huj. ev. authent. Amst. 1853. p. 115 ff. Gegen *Scholten*, welcher am meisten sprachlich Abweichendes zu finden geglaubt hat, s. *Hilgenf.* in s. Zeitschr. 1868. p. 441 ff.

gel an Johanneischer Klarheit und Anschaulichkeit theils durch richtige Erklärung beseitigt, theils in der Aechtheitsfrage dadurch unwirksam gemacht, dass Joh. auch im früheren Evangel. nicht immer gleich klar und anschaulich berichtet. 6) Es ist nicht richtig, dass mit dem unächten Schluss auch das ganze Kap. fällt *), da der nichtjohanneische Schluss zum johanneischen Kap. hinzugetreten sein kann, zumal bei der anzunehmenden Aechtheit von V. 24. der Anhang selbst nicht ohne Schluss aus der Hand des Ap. hervorgegangen ist. Nach alle dem rechtfertigt sich die Ansicht, dass *Joh. zur authentischen geschichtlichen Aufklärung der Sage V. 23. einige Zeit nach Vollendung seines Evangel., welches er mit 20, 31. geschlossen hatte, Kap. 21, 1—24. **) als Ergänzung des Buches geschrieben, und dass dieser Anhang, eben weil dessen Johanneischer Ursprung unmittelbar gewiss und bekannt war, schon sehr frühzeitig, während das Evangelium noch nicht aus dem engern Kreise seiner ersten Leser (Einl. §. 5.) herausgetreten war, ein ungetrennter Theil des Evangeliums geworden, dass aber eben deshalb, weil nun das ganze Buch ohne Hauptschluss war, der den ursprünglichen Schluss 20, 31. überbietende apokryphische Schluss V. 25. hinzugefügt worden ist.* Sehr bald muss diese Zusetzung von V. 25. geschehen sein, weil sich von der Unächtheit des V. 25. nur wenige vereinzelte Spuren erhalten haben, die jedoch durch Sin.* in sehr alte Zeit zurückgehen, wogegen sich in Bezug auf V. 1—24. nicht der leiseste Nachklang einer kritischen Ueberlieferung findet, welche gegen die Aechtheit gewesen wäre. Auch *Tisch.* bezeichnet nur V. 25. als unächt. — *Bestritten* wurde, unter Aufstellung sehr verschiedener Annahmen der apostolische Ursprung des Kap., bezw. dessen Herkunft vom Verf. des Evang., nach *Grot.* von *Cleric.*, *Hammond*, *Seml.*, *Paulus*, *Gurlitt* (Lection. im N. T. Spec. III. Hamb. 1805.), *Bertholdt*, *Seyffarth* (Beitr. zur Specialcharakt. der Joh. Schriften, Lpz. 1823. p. 271 ff.), *Lücke*, *Schott*, *de Wette*, *Credn.*, *Wieseler* (Diss. 1839.: Johannes Presbyter habe das Kap. nach dem Tode des Ap. geschrieben), *Schweizer*, *Bleek*, *Schweigl.*, *Zeller*, *Baur* (weil es zur Hauptidee des Ganzen nicht passe), *Köstlin*, *Keim*, *Schotten* und M.; zweifelhaft ist *Brückn.* Wider die *Baur'sche* Schule, nach welcher es mit dem ganzen Kap. darauf abgesehen sein soll, den kleinasiatischen Apostel über Petrus zu erheben, s. bes. *Bleek*. — *Vertheidigt* ist der Johann. Ursprung, bezw. die Herkunft vom

*) Weit richtiger wäre zu sagen: das Kap. verräth *theilweise* so augenfällig die Johanneische Zartheit und Ursprünglichkeit (vor Altem V. 15—17.), dass damit das *Ganze* als Erzeugniss des Ap. steht.

**) V. 1—14. hat schwerlich einen uns unbekannten Zweck (*Brückn.*), da es eben objectiv geschichtlich mit dem Folgenden zusammenhängt.

Verf. des Evang., jedoch so, dass man neuerlich meist V. 24. 25. verwarf, von *Calov.*, *Rich. Simon*, *Mill.*, *Wetst.*, *Lampe*, *Michael.*, *Krause* (Diss. Viteb. 1793.), *Beck* (Lps. 1795.), *Eichhorn*, *Kuinoel*, *Hug*, *Wegsch.* (Einl. in d. Ev. Joh.), *Handschke* (de αὐθεντία c. 21. ev. Joh. e sola orat. indole dijud. Lps. 1818.), *Erdmann* (Bemerk. üb. Joh. 21. Rostock 1821.), *Weber* (authenticia — — argumentor. intern. usu vindic. Hal. 1823.), *Guerike*, *Redding* (Disput. Groning. 1833.), *Frommann*, *Tholuck*, *Olsh.*, *Klee*, *Maier*, *B. Crus.* (nicht entschieden), *Weitzel* *) in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 601 ff., *Luthardt*, *Lange*, *Laurillard* (Disp. L. B. 1853.), *Ebrard* (z. *Olsh.*), *Hengstenb.*, *Godet*, *Hoelem.*, *Schleierm.* (wenigstens in Betreff des Inhalts). Nach *Ewald* (a. a. O., vrgl. auch Jahrb. X. p. 87.) hat ein Freund des Apostels (wahrscheinl. ein Presbyter zu Ephes.), dessen Hand und auch wohl Kunst Joh. bei der Abfassung des Evangel. sich bediente, später für sich allein den Anhang geschrieben, ohne seine Verschiedenheit im mindesten verhehlen zu wollen. In s. Johann. Schriften I. p. 54 ff. schreibt *Ewald* die Abfassung demselben Freundeskreise zu, in welchem das Evangel. etwa 10 Jahre vor seiner Herausgabe geblieben sei; der Ap. selbst aber habe die Herausgabe mit diesem Anhang (einschliesslich auch V. 24 f.) noch vor seinem Tode gestattet. Aehnlich *Baeuml.* — Sehr obenhin u. absprechend bezeichnet *Hengstenb.* die ganze Ansicht, dass Kap. 21. ein Nachtrag sei, als zu einer des Ap. unwürdigen und mit dem Charakter des Evang. streitenden Zufälligkeit der Schriftstellerei führend. *Hilgenf.* eignet das Kap. mit *Einschluss von V. 24 f.* dem Evangelisten zu, welcher aber der Ap. nicht gewesen sei. Vrgl. auch *Bretschn.* p. 182.

V. 1 f. *Μετὰ ταῦτα*) der Natur eines Nachtrags gemäss, an die *letzte* Geschichte vor dem Schlusse 20, 30 f. zurückführend. — *ἐφ'αυτέρωσεν ἑαυτόν*) Vrgl. den passiven Ausdruck Mark. 16, 12. 14.; aber grade der reflexive ist Johanneisch, s. 7, 4. Er setzt ein *Verborgensein* voraus, aus welchem er jetzt abermals (*πάλιν* weist nach V. 14. auf die beiden vorigen Erscheinungen 20, 19. 26. zurück) hervortretend, *sich selbst* seinen Jüngern *offenbar machte*, zur Anschauung brachte, — nicht eine *geisterhafte*

*) welcher, wie auch *Lange*, *Hengstenb.*, *Hoelem.*, auch V. 24 f. dem Ap. zueignet, wogegen *Luthardt* 24 f. als ein hinzutretendes Zeugniß aus der Ephesinischen Gemeinde betrachtet.

Existenz (*de Wette*), nicht „eine Sphäre der *Unsichtbarkeit*, in welcher er sich für sich bewegt“ (*Luthardt*, vrgl. *Tholuck*), wohl aber eine wundersam veränderte, dem gewöhnlichen Verkehr nicht mehr angehörige, der Verklärung näher gerückte, doch noch materielle Existenz, διὰ τὸ λοιπὸν ἄφθαρτον εἶναι τὸ σῶμα καὶ ἀκήρατον, *Chrys.* — ἐπὶ τῆς θαλάσσης am See, weil das Ufer über dem See ist. Vrgl. z. Matth. 14, 25. Xen. Anab. 4, 3, 28.: ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ, d. Stellen aus Herod. b. *Schweigh.* Lex. p 245. Es gehört zu ἐφαν. — ἐφανέρωσε δὲ οὕτως) sc. ἑαυτὸν, nicht, wie *Hengstenb.* aus 2, 11. einträgt, τὴν δόξαν αὐτοῦ. Uebrigens findet sich eine derartige einfach weitererzählende *Wiederholung* sonst bei Joh. nicht. Doch kann er hier absichtlich so weitschweifig geschrieben haben, den Entstellungen des Thatbestandes in der Ueberlieferung (vrgl. V. 23.) gegenüber. — Von den sieben Jüngern V. 2. bleiben die letzten zwei ungenannt. Daher sind sie wohl (6, 60. 7, 3. 8, 31. 18, 19.) für μαθηταί im weitern Sinne zu halten, womit V. 1. nicht streitet (gegen *Hengstenb.*, welcher auf Andreas und Philippus räth), da die zwei ungenannten eben nur Nebenpersonen sind. Dass von den Jüngern im engern Sinne die Söhne des Zebed. zuletzt aufgeführt sind, stimmt mit der Abfassung der Erzählung durch Joh. selbst. Um so weniger ist hinter der Reihenfolge der Namen, auch nicht hinter der Siebenzahl, eine tiefere oder sinnbildliche Bedeutsamkeit zu suchen. Ein anderer Verf. würde die Zebedäussöhne wahrscheinlich gleich hinter Petrus gesetzt haben. — ὁ ἀπὸ Κανᾶ τ. Γαλ.) ohne besondere Absicht in diesem spät abgefassten Nachtrag zugefügt. Nach *Hengstenb.* soll der Repräsentant des ersten Wunders (Kap. 2.) angedeutet werden, was rein erdacht ist. — οἱ τοῦ Ζεβεδαίου) sonst nicht bei Joh.; aber auch nur hier bietet sich ihm der Fall dar, in einer Reihe von Namen sich selbst *) und seinen Bruder mit aufzuführen. — Ueber die ohne willkürliche harmonistische Voraussetzungen (wie sie auch *Luthardt* hegt) durchaus nicht mit Galiläischen Erscheinungen des Auferstandenen zu vereinigende Ueberlieferung, welche Luk. darstellt, s. z. Luk. 24, 50. Aber Act. 1, 4. setzt für die Erscheinungen nicht nothwendig voraus, dass in Galiläa keine geschehen seien. Matth. hingegen schliesst die von Joh. 20. berichteten *Jerusalemischen* Erscheinungen vor den

*) daher Nathanael nicht Johannes sein kann (*Späth*); vrgl. z. 1, 46.

Jüngern aus. S. z. Matth. 28, 10. Harmonistische Ausflüchte auch bei *Hengstenb.* u. *Godet*.

V. 3 f. Ἐρχόμε. κ. ἡμεῖς σὺν σοί) Nicht ἀκολουθεῖν hat Joh. gebraucht, auch nicht ἄγωμεν κ. ἡμεῖς (11, 16.) hat er gesagt, weil er eben das Gesagte *gedacht* hat. — Die *Umständlichkeit* ist nicht unjohanneisch (*Lücke*), sondern vrgl. z. B. 1. 39 f. 9, 1—12. Namentlich ist auch das ὑπάγω ἀλιεύειν nur die einfache Sprache des familiären Zusammenseins, in welcher weder ein „*ton brusque*“ noch „*une impulsion intérieure, un pressentiment*“ (*Godet*) zu erkennen ist. Die Jünger wollen wieder ihrem irdischen Geschäft nachgehen, „*quod privatos homines decebat*“, *Calvin*. — ἐξῆλθον) aus dem V. 2. angedeuteten Ort, wahrcheinl. Kapernaum, hinaus an den See V. 1. — Bei *Nacht* war ergiebiges Fischen. Vrgl. z. Luk. 5, 5. *Aristot. H. A.* 8, 19. Aber sie fingen nichts. Wie ganz anders nachher, als sie auf Geheiss des Herrn auswarfen! — ἔστη) Ausdruck der plötzlichen Erscheinung. Vrgl. 20, 19. 26. — εἰς τ. αἰγ.) Vrgl. 20, 19. 26. — οὐ μέντοι etc.) aus dem ganzen veränderten Zustand und Erscheinen des Auferstandenen zu erklären. *Chrys.* legt den Grund in den Willen Jesu: οὐκ εὐθέως ἑαυτὸν δείκνυσιν, vrgl. auch *Luthardt* u. *Hengstenb.*, was aber Joh. nicht andeutet. Vrgl. vielmehr z. 20, 14.

V. 5 f. Παιδιά) nicht unjohanneisch (1. Joh. 2, 14. 18.), obgleich 13, 33. τεκνία gesagt ist. — μή τι προσφάγ. ἔχετε;) Der Accent liegt, wie oft, auf dem Schlussworte: *ihr seid doch wohl nicht* (bereits) *im Besitz von Zukost?* Die Frage setzt die Meinung des Fragenden voraus, dass sie wohl noch nichts gefangen hätten, so wie den Gedanken, dass entgegengesetzten Falles er nicht einzuschreiten brauche. Dass er aber *Fische* grade durch προσφάγιον bezeichnet, hat seinen Grund darin, dass er von den Fischen, nach denen er fragt, ein *Frühstück* mit den Jüngern zu halten im Sinne hat. Ueber προσφάγ. selbst, welches gleich dem Attischen, besonders von Fischen gebrauchten ὄψον ist (vrgl. προσφάγημα *Moeris* p. 204, 24., προσόψημα *Athen.* 4. p. 162. C. 7. p. 276. E.), s. *Sturz Dial. Al.* p. 191. *Fischer de vitiis Lex.* p. 697 f. — Die Jünger antworten einfach: *nein*; sie haben ihn also für irgend einen ganz Fremden gehalten, der etwa Fische zum Frühstück kaufen will. Das von Jesu im Sinne der väterlichen Liebe gemeinte παιδιά mögen sie aus dem Munde des Unbekannten als freundliche Bezeichnung des Dienststandes (*Nonn.*: παῖδες ἀλὸς δρηστῆρες; *Euth. Zig.*: τοὺς

ἐργατικούς) genommen haben. Vrgl. z. 6, 6. — εἰς τὰ δεξιὰ μ.) sie hatten es also grade nach einer andern Seite des Schiffes im See. — οὐκέτι) nicht mehr, wie vorher, wo es leer und leicht war. Beachte das schildernde Imperf. ἴσχυον (s. d. krit. Anm.). — ἐλκῦσαι) ziehen, das untergetauchte Netz heraufziehen. Dagegen σύροντες V. 8.: zerrend, fortschleifend. S. Tittm. Synon. p. 57 f. — ἀπό) von wegen. S. Bernhardt p. 224. — Jenes erfolglose Arbeiten (zur Linken, meint man) und diesen reichlichen Fang zur Rechten als Bild der apostolischen Thätigkeit beziehungsweise erst unter den Juden und dann unter den Heiden zu betrachten (Grot., Weitzel, Hengstenb., Godet, Hilgenf. u. M.), ist zu speciell und nicht einmal geschichtsgemäss (Gal. 2, 9. Act. 22, 20. al., vrgl. Luthardt), unbeschadet übrigens der Symbolik des Fischzugs an sich; s. Anm. nach V. 14.

V. 7. Πάλιν τὰ ἰδιώματα τῶν οἰκείων ἐπιδείκνυνται τρόπων οἱ μαθηταὶ Πέτρος καὶ Ἰωάννης. Ὁ μὲν γὰρ θερμότερος, ὁ δὲ ὑψηλότερος ἦν· καὶ ὁ μὲν ὀξύτερος ἦν, ὁ δὲ διορατικώτερος. Διὰ τοῦτο ὁ μὲν Ἰωάννης πρῶτος ἐπέγνω τὸν Ἰησοῦν· ὁ δὲ Πέτρος πρῶτος ἦλθε πρὸς αὐτόν, Chrys. Vrgl. 20, 3 ff. — τὸν ἐπενδύτην διεζύσαστο) Er hatte den ἐπενδύτης abgelegt und war in so fern nackt, was jedoch das Anhaben des Hemdes, χιτωνίσκος, nicht verneint, nach bekanntem Gebrauche von γυμνός *), nudus und כִּטְוֹן (s. Perizon. ad Ael. V. H. 6, 11. Cuper. Obs. 1, 7. p. 39. Interpp. zu Jes. 30, 2. Grot. z. u. St.). Um aber nicht unanständig im bloßen Hemde vor Jesu zu erscheinen, gürtete er sich den ἐπενδύτης um, d. h. er zog ihn an, so dass er ihn mittelst eines Gürtels am Leibe zusammenfasste. Unrichtig Hengstenb.: er habe den ἐπενδύτ. angehabt und habe sich nur an demselben (Accus. der nähern Bestimmung) gegürtet, um besser schwimmen zu können. Das Med. mit Accus. eines Kleides heisst immer sich womit umgürten (Lucian. Somm. 6. de conscrib. hist. 3.). Vrgl. περιζώννυσθαι Apoc. 1, 13. Der ἐπενδύτης ist nicht gleich χιτῶν (Fischer, Kuinoel, Bretschn.), sondern Ueberzug, Ueberwurf. Jedes übergezogene Kleid kann so heissen (s. d. LXX. b. Schleussn. Thes. II. p. 436. Soph. fragm. b. Pollux 7, 45. Dind. 391. vrgl. ἐπένδυμα b. Plut. Alex. 32.); es war aber nach Nonn. u. Theophyl. bei den Fischern, und nach dem

*) Diess auch gegen Godet, nach welchem Petr. ganz nackt gewesen. Diess würde selbst unter Barbaren schimpflich gewesen sein. S. Krüger z. Thuc. 1, 6, 4.

Talmud, welcher selbst das Wort **תלמוד** sich angeeignet hat, bei den Arbeitern überhaupt, ein leinenes Kleidungsstück (etwa ein kurzer Kittel, eine *Blouse*), welches nach dem Talmud mit Taschen versehen über dem Hemde getragen wurde (nach *Theophyl.* auch über anderen Kleidungsstücken). S. bes. *Drusius* z. St. Nach *Euth. Zig.* reichte es bis auf die Kniee und war ohne Aermel. — **γυμνός**) Er hatte grade ausser dem bloßen Hemde keine andere Kleidung an (vgl. Dem. 583. 21.: **γυμνὸν ἐν τῷ χιτωνίσκῳ**); denn eben **διὰ τὴν γύμνωσιν** (*Theodor. Heracl.*) legte er sich schnell den bei der Arbeit abgelegt gewesenen **ἐπενδύτης** an. — *Schwimmend* gelangte er an's Land, nicht auf dem Wasser *wandelnd* (*Grot. u. M.*), was zugetragen wird. Das **ἔβαλεν ἐαυτόν** veranschaulicht die *rasche Selbstentschiedenheit*.

V. 8 f. **Τῷ πλοιαρῷ**) *auf dem Schifflein*, auf welchem sie blieben; örtlicher Dativ. Vgl. Herod. 5, 99.: **ἀπικέατο εἴκοσι νησί.** S. überh. *Becker* Homer. Blätter p. 208 f. — Das **γάρ** in der Parenthese giebt den Grund an, weshalb sie das Fahrzeug nicht verliessen; sie konnten auch so schnell genug das sehr nahe (200 Ellen = $\frac{1}{2}$ Stadium = 300 Fuss, s. *Wurm de ponder. etc.* p. 195. *Herm.* Privatalterth. §. 46, 7.) Ufer erreichen. — Ueber die Form **πηγῶν** statt der Attischen **πηγέων** s. *Lobeck* ad Phryn. p. 245 f. Zu **ἀπό** s. z. 11, 18. — **τὸ δίκτυον τῶν ἰχθ.**) *das Netz, welches mit den Fischen* (V. 6.) *gefüllt war.* Vgl. z. diesem Genit. *Nägelsb.* z. *Ilias* p. 31. ed. 3. V. 6. — **βλέπουσιν** etc.) *Joh.* berichtet einfach, was sie, auf's Land abgestiegen, *sahen*, nämlich: ein *daliegendes Kohlenfeuer und darauffliegende Zukost* (d. i. *Fischwerk*, s. z. 7, 9.; der Singul. nicht von einem einzelnen Fisch, wie *Beza*, *Hengstenb.*, *Godet* u. A. wollen, sondern wie auch **ἄστυον** *collectiv*, vgl. Polyb. 34, 8, 6.: **τὸ θαλάττιον ὄψον**) *und Brod.* Dass diese Vorbereitung des zu gebenden Frühstücks von *Jesu* getroffen war, verstand sich dem Leser von selbst (s. V. 12. 13.). Wie er aber die Sachen hergebracht, und wer das Feuer angezündet, beruht auf sich; er konnte, ehe er die Jünger anrief, selbst oder durch fremde Hände die Zurüstung beschafft haben. Die Erzählung ergiebt daher kein *Wunder* (Hervorbringung aus nichts, meinten *Chrys.*, *Theophyl.*, *Euth. Zig.*, *Grot.*, *Calov.*, *Maldonat.* u. M.; aber *Nicephor.*, *Jansen*, *Luthardt*: die *Engel* hätten ihn damit bedient; *Hengstenb.*, *Godet* endlich: ohne nähere Bestimmung des wunderbaren Wie), auch nicht den *Schein* eines solchen (*Lücke*). *Weshalb* aber *Jesus* diese *Zurüstung* ge-

troffen? weil die Jünger *bei ihm* das Frühstück halten sollten, an welches er eine so bedeutsame Verhandlung V. 15 ff. zu knüpfen vorhatte; *Er* wollte der *Mahlgeber* sein. Viel Ungehöriges bei Aelteren. Nach *Luthardt* soll abgebildet sein, wie Jesus, ohne ihrer zu bedürfen, die Jünger aus eigenem Vermögen zu speisen wisse. Aber wozu noch eine solche Abbildung, nachdem er längst schon vor den Augen der Jünger Tausende wunderbar gespeist?

V. 10 f. *Ἐνέγκατε* etc.) zur bedürfnissmässigen Vervollständigung der bereits auf dem Kohlenfeuer befindlichen Fischkost. Dass das Essen Jesu und der Jünger kein materielles, sondern ein *geistliches* (der Genuss, den Jesus von der Thätigkeit seiner Apostel hat) gewesen sei, dichtet *Hengstenb.*. — Nach V. 11. zieht Petr. das volle Netz allein auf's Land, was natürlich, da es an dem am Ufer befindlichen Fahrzeuge hing, leichter war, als es aus dem Wasser in's Schiff heraufzuziehen V. 6. Nach *Hengstenb.* freilich ist er nur als die Hauptperson genannt, weil er der *Mittelpunkt der geistlichen Fischerei* gewesen. — Die Angabe der *Zahl* der Fische ist so wenig ein *apokryphischer* Zug, wie die Zahlangabe der wunderbar Gespeisten 6, 10., und um so weniger, da nicht eine *runde* Zahl genannt ist. Das *μεγάλων* erhöht das Wunderbare. — *καὶ τοσοούτων ὄντων* etc.) von Joh. als *unbegreiflich* und durch *Christum* bewirkt, von *Strauss* als offenbar *sagenhaft* betrachtet, wie auch die Zahl der Fische, die aber doch wohl den Jüngern bei dieser *wunderbaren* Erfahrung wichtig genug und auch unvergesslich genug sein konnte. Ueber die allegorischen Deutungen der Zahl 153 s. Anm. nach V. 14.

V. 12 f. Das *ἄριστον* ist so wenig wie Matth. 22, 4. Luk. 11, 38. die *Hauptmahlzeit*, was trotz V. 4. *Hengstenb.* im allegorischen Interesse will, sondern *Frühstück*. — *ἐτόλμα*) wagte, unterstand sich. Obgleich sie nämlich der äussern Erscheinung nach hätten zweifelhaft sein können, ob er der Herr sei, so waren sie doch von der Identität überzeugt, und wagten es daher nicht, ihn zu fragen: wer bist du? Ehrfurchtsvolle Scheu (vgl. schon 4, 27.) vor der wundersamen Erscheinung des Auferstandenen benahm ihnen hierzu den Muth. Nach *Augustin.*, *Beda*, *Jansen* und M. haben sie nicht zu *zweifeln* gewagt, was aber nicht dasteht. Treffend *Chrys.*: οὐκέτι γὰρ τὴν αὐτὴν παρῳησίαν εἶχον. — τὴν δὲ μορφήν ἁλλοιοτέραν ὁρῶντες καὶ πολλῆς ἐκπλήξεως γέμουσαν, σφόδρα ἦσαν καταπεπληγμένοι, καὶ ἐβούλοντο τι περὶ αὐτῆς ἐρωτᾶν· ἀλλὰ τὸ δέος καὶ τὸ εἰδέναι αὐτοὺς, ὅτι οὐχ ἕτερός τις ἦν, ἀλλ' αὐτὸς, ἐπεῖχον

τὴν ἐρώτησιν. — ἐξετάσαι) *auszukuntschaften* (Matth. 2, 8. 10, 11. Sir. 11, 7. 13. 11. oft bei Classikern), *sciscitari*; starker Ausdruck von dem Gesichtspunkte aus, von welchem die ehrerbietige Schüchternheit der Jünger das Wagniss des Fragens angesehen. — εἰδότες) Constructio κατὰ σύνεσιν. S. Kühner II. §. 419. a. Krüger §. 58, 4, 5. — V. 13. ἔρχεται) Das δεῦτε V. 12. hat die Jünger zur Stätte des Mahles, wo das Kohlenfeuer war, herbeigerufen; nun tritt Jesus selbst, der also in einiger Entfernung davon gestanden, hinzu, um das Frühstück mitzutheilen. — τὸν ἄρτον) weist auf V. 9. zurück, τὸ ἰψάριον aber auf V. 9. u. 10.: das daliegende Brod u. s. w. Beides ist wieder *collectiv*. Es ist nicht blos ein Brod und ein Fisch, was Jesus theilt, wie Hengstenb. für den Zweck symbolischer Deutung auf himmlischen Arbeitslohn annimmt; s. V. 10. — Ein Dankgebet vor dem δίδωσιν wird nicht berichtet, nicht als ob Jesus τὰ ἀνθρώπινα habe unterlassen (Euth. Zig.); nicht als ob er sich noch nicht positiv habe zu erkennen geben wollen (Lange, gegen V. 12.); auch nicht als solle das Mahl ein *schweigendes**) sein (Luthardt, welcher hinzusetzt: „denn so ist die Tischgemeinschaft Jesu und der Seinen im gegenwärtigen Aeon“); auch nicht weil das Mahl künftige Güter repräsentirt habe (Hengstenb.), — sondern weil hier von keiner eigentlichen Mahlzeit, wie Luk. 24, 30., vielmehr nur von einem Frühstück die Rede ist, von einem nur im Stehen genossenen (auch von keinem Niederlegen ist die Rede) Morgenmahl, welches auch nicht, wie jenes Frühstück des Paulus Act. 27, 35., einen feierlichen Charakter haben sollte. Nicht dieses Frühstück an sich, welches Christus den Jüngern bereitete, sondern was vorherging (der Fischzug) und nachfolgte (V. 15 ff.), war der Zweck, weshalb hier der Auferstandene erschienen war.

V. 14. Τοῦτο ἤδη τρίτον) *Diessmal bereits zum dritten Mal*. S. z. 2. Kor. 13, 1. — ἤδη setzt einerseits voraus, dass nach Joh. *bis jetzt* noch andere Erscheinungen vor den Jüngern *nicht* statt gefunden haben ausser den drei berichteten (20, 19 ff. 26 ff. 21, 1 ff.), anderseits aber,

*) Dass das Mahl überh. ganz schweigsam verlaufen sei, wie auch Hengstenb. will, ergibt der Text so wenig wie dass Jesus nicht selbst mit gegessen habe (Hengstenberg). Zu Gunsten symbolischer Einzeldeuterei giebt man dem Hergang einen unheimlichen abenteuerlichen Charakter. Aber der Text bricht mit dem Hingeben des Brodes und der Fischkost ab. und vom Verlaufe des Frühstücks sagt er nichts.

dass *später* noch *mehrere* eingetreten sind. Da er übrigens sein *ῥόλον* nur auf die dem *Jüngerkreise* (nicht einzelnen Personen) gewordenen Erscheinungen bezieht, so ist damit der Harmonistik ein weiter Spielraum gegeben; keinesfalls kann es ihr aber gelingen die drei Erscheinungen mit den Angaben des *Paulus* 1. Kor. 15, 5 ff. zu vereinigen, zumal daselbst das *εἶτα* und *ἔπειτα* (gegen *Wieseler*) die *chronologische* Folge bezeichnet. Man zieht den Ap. Paulus, während man meint, seinen Bericht in innerlicher Weise aufzufassen, einer grossen Willkürlichkeit, wenn man behauptet, die *drei* vom Joh. berichteten Erscheinungen seien in *εἶτα τοῖς δώδεκα* bei Paulus zusammengefasst (*Luthardt, Lange*). Nicht einmal das *ὡφθῆ Κηφᾶ* bei P. ist mit Joh. zu vereinigen. Dem Joh. muss indess der Vorzug auch vor der von Paulus befolgten Ueberlieferung, so weit diese mit jenem nicht stimmt, verbleiben.

Anmerkung: Dem *Fischzuge*, dessen Geschichtlichkeit willkürlich und zum Theil nicht ohne Frevel zu bestreiten die ähnliche frühere Geschichte Luk. 5, 2 ff. eine willkommene Gelegenheit dargeboten (*Strauss, Weisse, Schenkel* u. M.), hat man seit den ältesten Zeiten (*Chrys.* u. s. Nachfolger, *Cyrrill., Augustin.* u. V.) eine symbolische Bestimmung beigelegt, und im Allgemeinen mit Recht, da das Wort Jesu Matth. 4, 19. Parall. natürlich genug den psychologischen Aufschluss giebt, weshalb er grade auf *diese* Weise ein Wunderwerk als Auferstandener vor seinen Jüngern thut. Die Ueberlieferung, in welcher aus jenem Worte der Fischzug Luk. 5. sich gestaltete (s. z. Luk. 5, 1 ff.), hat, obwohl das spätere Ereigniss vorrückend, doch den idealen Inhalt desselben in richtigem Gefühle erfasst. Die Jünger selbst mussten in dem Worte jener ersten Berufung Matth. 1. 1. den Schlüssel der symbolischen Bedeutsamkeit des wunderbaren Factums finden, in welchem jetzt jenes Wort, das Jesus zu Anfange gesprochen, an der Gränze des irdischen Verkehrs mit ihm und vor der Wiedereinsetzung (gleichsam Wiederberufung) des Petrus höchst angemessen sich thatsächlich darstellte und besiegelt ward. Nur ist in Betreff der Deutung dieser Symbolik kein Recht vorhanden, über Matth. 4, 14. hinauszuschreiten und mehr darin zu lesen, als den *reichen Segen des apostolischen Amts*, dessen Inhaber die *Menschenfischer* Jesu sein sollten. Weiter zu gehen und mit *Augustin.* alle einzelnen Züge der Geschichte sinnbildlich auszulegen (so neuerlich bes. *Weitzel* in d. Stud. u. Krit. 1849. p. 618 f., *Luthardt, Lange, Hengstenb.*), ist grundlose Willkür ohne alle bestimmbare Schranke. Namentlich ist eine Deutung des Fischmahls auf die himmlische

Mahlzeit *), welche „*der Herr den Seinen mit Abraham, Isaak und Jacob bereitet im Reiche Gottes*“ (Olsh. nach Augustin.), um so weniger befugt, da diess Reichsmahl nicht die Apostel *als solche* betrifft, mithin Fernliegendes eingemengt würde. Es ist ja an u. St. nur ein ἄριστον, ein Frühstück, welches blos zur Handhabe für die Erscheinung und für den Fischzug, so wie für die weitere Scene mit Petr. dienen sollte. In besonders warnender Weise haben sich hinsichtlich der Fischzahl die allegorischen Gelüste der Väter ergangen, wie z. B. Sever., Ammonius, Theophyl (auch τινές b. Euth. Zig.) in den 100 Fischen die Heiden, in den 50 die Juden, und in den 3 die Trinität abgebildet sehen, während Hieron., dem Köstlin in d. theol. Jahrb. 1851. p. 195. und Hilgenf. folgen, in den 153 Fischen trotz dessen, dass es lauter *grosse* waren, *alle genera piscium*, und somit die *Universalität* des Apostelwirkens erkennt **), welche Rupert. sogar durch arithmetische Zergliederung der Zahl herausliest ***), dahingegen Hengstenb. (nach Grot.) den Schlüssel in den 153600 Fremdlingen 2. Chron. 2. 17. zu finden meint, so dass Johannes auf jedes Tausend einen Fisch zähle (womit die überschüssigen 600 wegfallen)! — Dass Joh. über die symbolische Bestimmung des Fischzugs *nichts* sagt, erklärt sich sattsam daraus, dass sie *Jesus selbst* nicht ausdrücklich ausspricht, sondern die Sache für sich selbst ihre stille Zeichensprache reden lässt, wie er auch die Symbolik des verdorreten Feigenbaums nicht selbst gedeutet hat (Matth. 21, 21.).

V. 15—17. Die *dreimalige* Frage: „ut illi occasionem praeberet, triplicis abnegationis maculam triplici professione eluendi“, Wetst., was Hengstenberg willkürlich in Abrede nimmt. — Σίμων Ἰωάννου dreimal die nämliche vollständige Nennung mit einer gewissen *Feierlichkeit der tiefbewegten Liebe*. Im Gebrauch des Namens *Simon Joh.* an sich ist — da ja gar nicht nachzuweisen steht, dass Jesus sonst den Ap. mit dem Namen Petrus oder Kephas ange-

*) Auch das *Abendmahl* fand Augustin. bedeutet, und er ging so weit zu sagen: „*piscis assus Christus est passus*.“

**) Hilgenf. in s. Zeitschr. 1868. p. 446.: „Der reiche Fang —, d. h. die *geistige Erndte aus der Heidenwelt* kommt nun hinzu zu dem schon bereit liegenden Vorrathe von Fisch und Brod, ich meine zu der Speisung des *Jüdischen Volks* (vgl. Joh. 6, 1 f.).“ Der Grundgedanke sei 10, 16.

***) Neuerlich ist selbst die *Zahlenrathselei* an diesen Fischen versucht worden, so dass nach den Hebr. Zahlenbuchstaben 118+35 = שמעון יונה = Σίμων Ἰωάνη sei. S. theol. Jahrb. 1854. p. 135.; dagegen: Ewald Jahrb. VI. p. 161. Auch Volkmar (Mos. Prophetie p. 61 f.) räthseln aus der Zahl „*Simeon Bar Jona Kepha*“ heraus. — Richtig schon Calvin: „quantum ad piscium numerum spectat, non est sublime aliquod in eo quaerendum mysterium.“

redet habe — eine sonstige besondere Absichtlichkeit nicht zu erkennen, weder eine Erinnerung an das verlorene Vertrauen (*de Wette*), noch an die menschliche Voraussetzung des apostolischen Berufs (*Luthardt*), noch eine Zurückversetzung in den natürlichen Zustand behuf Erhebung in die neue Würde (*Hengstenberg*). Der Petrusname wird ihm nicht *versagt* (*Hoelem.*). — ἀγαπ.) nach dem *Glauben* fragt er nicht; denn dieser war nicht wankend geworden, aber die *Liebe* aus dem Glauben war nicht stark genug gewesen. — τούτων) ἢ οὗτοι, als diese meine anderen Jünger. Sie sind noch *anwesend*; vrgl. z. V. 20. Petrus hatte in seinem ganzen Benehmen bis zu seinem Falle eine so hervorragende Liebe zu Jesu *geäußert* (man denke an 6, 68., an das Fusswaschen, an den Schwerdtstreich, an 13, 37.), und vermöge der Auszeichnung, deren ihn Jesus gewürdigt hatte (1, 43.), so wie auf seinem Posten an der Spitze der Apostel (vrgl. z. Matth. 16, 18.), in welchen er nicht jetzt erst eingeführt werden sollte (*Hengstenb.*), war eine so hervorragende Liebe von ihm zu *erwarten*, dass das *πλεῖον τούτων* veranlasst genug ist, ohne einer besondern Bezugnahme auf Matth. 26, 33. (aus welcher man in Vergleichung von Joh. 13, 37. auf nichtjohanneische Abfassung geschlossen hat) zu bedürfen. — *Petrus in seiner Antwort* setzt an die Stelle des gefragten ἀγαπ. (*diligis*) den Ausdruck der *persönlichen Herzensbewegung* φιλῶ, amo (vrgl. 11, 3. 5. 20, 2.), womit er seinem innersten Gefühl die unmittelbarste Befriedigung giebt; beruft sich dabei im Bewusstsein der mangelnden eigenen Gewähr auf die Herzenskenntniss des Herrn, lässt aber das *πλεῖον τούτων* unerwiedert, weil ihn sein Fall demüthig gemacht hat, weshalb auch Jesus jenes *πλεῖον τούτων* bei den folgenden Fragen in zarter Schonung verschweigt, — lebendige Ursprünglichkeit des feinsinnigen Berichts. — βόσκει τὰ ἀρνία μου) Wiedereinsetzung in den vorigen Stand, deren die übrigen Apostel nicht bedurften, daher den Primat des Petrus nur in so weit enthaltend, als derselbe bereits vorher statt gefunden; s. z. Matth. 16, 18. — ἀρνία) zärtlich bewegter Ausdruck: *Lämmlein*, ohne Verwischung der Diminutiv-Bedeutung auch Apoc. 5, 6. Jes. 40, 11. Aq. Die Rede wird fester in V. 16., wo πρόβατα, und wieder gerührter V. 17., wo προβάτια, *Schäfchen* (s. d. krit. Anm.) eintritt. Gemeint sind vom ἀρχιποίμην (1. Petr. 5, 4.) mit allen drei Worten seine *Gläubigen* überhaupt*), ohne

*) Den Sinn des dreimaligen Geheisses so verschieden zu wen-

dass zwischen Anfängern und Gereiften zu scheiden ist (*Euth. Zig., Wetst., Lange u. M.*), oder gar zwischen Laien und Geistlichen (*Euseb. Émiss., Bellarmin.*). Treffend *Mal-don.*: der Unterschied sei *non in re, sed in voce*, wobei er jedoch mit anderen katholischen Auslegern irrig betont, dass grade dem Petrus die ganze Herde vertraut worden sei; dieser theilte ja dasselbe Amt, die ganze Herde zu weiden, mit allen Aposteln. — *πάλιν δεύτερον*) S. z. Matth. 26, 42. — *ποιμαίνει*) allgemeiner und mehr die fürsorglich regierende Wirksamkeit überhaupt ausdrückend (Act. 20, 28. 1. Petr. 5, 2. Apoc. 2, 27. 7, 17. u. s. *Dissen* ad Pind. Ol. 10, 9.) als *βόσκε*, in welchem mehr die besondere Beziehung der ernährenden Hütethätigkeit hervortritt (Hom. Od. μ, 97. ξ, 102. al. vrgl. *βοσκή* u. *βόσκημα*, *victus*, und die Composita wie *γηροβοσκεῖν* al.; s. auch Philo deter. insid. pot. I. p. 197. *Ellendt* Lex. Soph. I. p. 312 f.). Daher letzteres den Diminutiv-Bezeichnungen entsprechend. — Bei seiner dritten Frage V. 17. nimmt Jesus das *φιλαῶ* *σε* des Petrus auf, und schneidet durch die so veränderte Frage noch tiefer in sein Herz. Petrus ward darüber betrübt, dass Jesus bei dieser dritten Frage sogar sein *φιλεῖν* in Zweifel zu ziehen schien. Daher jetzt seine angelegentlichere Antwort unter Anrufung der *unbeschränkten Herzenskunde* seines Herrn: *σὺ πάντα οἶδας* etc., welcher populäre und affectvolle Ausdruck nicht von absoluter Allwissenheit zu deuten ist (*Baur*), sondern nach Maassgabe von 16, 30. 2, 25. 4, 19. 6, 64. 1, 49 f.

V. 18. Mit dem drittmaligen *βόσκε τὰ προβάτιά μου* ist Petrus wieder eingesetzt in seinen Beruf, und mit feierlichem Ernste (*ἀμὴν, ἀμὴν* etc.) knüpft Jesus nun gleich die Weissagung an, *was er einst zu bestehen haben werde* in diesem Berufe. Die Weissagung ist *symbolisch* eingekleidet. Vrgl. Act. 21, 11. — *ὅτε ἤς νεώτερος*) als jetzt. Petrus, schon längere Zeit verheirathet (Matth. 8, 14.), war damals mittlern Alters. Bei dem Gegensatze der vergangenen Jugend und des künftigen Altgewordenseins (*γηράσσης*) bleibt allerdings der *gegenwärtige* Zustand ohne Charakterisirung, was aber in der lebendigen Zeichnung des prophetischen

den: Pflege der Einzelnen; Sorge für das Ganze; Heranziehung der Einzelnen für das Ganze (*Luthardt*), — ist eine begriffliche Scheidung, welche durch den Wechsel der Worte nicht nachweislich und der gerührten Stimmung nicht einmal entsprechend ist. In jedem der drei Aussprüche liegt die *ganze* Hirtenpflicht. „*Quam vocum vim optime se intellexisse Petrus demonstrat, 1. Petr. 5, 2., Grot.*

Bildes nicht gepresst werden darf. Jede prophetische Plastik bekommt sonst ihr „Schielendes“ (gegen *de Wette*). Der Vorwurf des Mangels einer Jesu würdigen Einfachheit aber (*de Wette*) ist bei der ganzen concret versinnlichenden Form der Prophetie gradezu ungerecht. Beachte übrigens, dass ὅτε ἤς νεώτερος bis ἤθελες nicht mit zur symbolischen *Deutung* (etwa auf die Eigenwilligkeit vor der Bekehrung, *Euth. Zig.*, *Luthardt*, oder in der frühern Jüngerzeit, *Lange*; auf die autonomische Berufskräflichkeit, *Hengstenb.*) bestimmt ist, sondern nur der mit ὅταν δὲ γηράσῃς anhebenden Weissagung zur plastischen Vorbereitung dient, wie ein ferner Hintergrund, aus welchem das weissagende Bild desto lebendiger hervortritt. — ἐκτενεῖς τὰς χεῖρ. σου) ohnmächtig an fremde Gewalt sie hinreichend und dich ihr somit preisgebend. Dann wird ein Anderer (unbestimmtes Subject der feindlichen Gewalt) dich gürten, d. i. mit Fesseln umgeben wie mit einem Gürtel, deinen Leib mit Banden umschlingen, und dich hinschaffen, wohin du nicht willst, nämlich auf den Richtplatz (vgl. Mark. 15, 22.); denn mit ὅπου οὐ θέλεις: τῆς φύσεως λέγει τὸ συμπαθεῖς καὶ τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάγκην, καὶ ὅτι ἄκουσα ἀποδρήγνυται τοῦ σώματος ἢ ψυχῇ, *Chrys.* Beachte noch, dass, da den drei Stücken der ersten Vershälfte durch die drei Stücke der zweiten, nämlich 1) durch ἔταν δὲ γερ., 2) durch ἄλλος σε ζώσει und 3) durch οἷσει ὅπου οὐ θέλεις, völlig entsprochen wird, die Worte ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου keinen selbstständigen Punkt bilden, sondern nur zur Ausmalung des zweiten dienen, die Preisgebung an die Gewalt des ἄλλος, welcher das ζώσει thun wird (nicht die *Freudigkeit* zur Fesselung, *Weitzel*) veranschaulichend. Um so weniger waren die Väter und die meisten Späteren (auch *Tholuck*, *Majer*, *de Wette*, *Brückn.*, *Hilgenf.*, *Hengstenb.*, *Baeuml.*) im Rechte, ἐκτεν. τ. χεῖρ. σ. grade zum charakteristischen Punkte der Weissagung zu machen, und von der *Ausspannung am Querholze des Kreuzes* zu deuten, wobei man dann, wenn ἄλλος σε ζώσει nicht als Bezeichnung der Passivität in's Allgemeine verflüchtigt werden soll (*Hengstenb.*), das ζώσει auf das *Anbinden am Kreuze* vor der Annagelung (so schon *Tertull.* *Scorp.* 15.) beziehen, oder aber auf das *Umgürten mit dem Schaamtuche* deuten muss (welches aber durch Ev. Nicod. 10. nicht einmal geschichtlich nachweislich ist, s. *Thilo* ad Cod. Apocr. I. p. 582 f.), wie auch *Brückn.* u. *Ewald* gethan. Entscheidend gegen die ganze Erklärung von der Kreuzigung ist, dass οἷσει ὅπου οὐ θέλεις nicht vor, sondern nach der Händeausstreckung und

Gürtung gradezu *ungereimt* wäre *), man müsste es denn von dem *Tragen* an's Kreuz durch die Henkersknechte verstehen (*Ewald*, vrgl. *Beng.*), wobei man aber wieder trotz dieser sehr speciellen Deutung die Beziehung des *Händeausstreckens* auf die Kreuzigung aufgeben müsste, und nur jene so zweifelhafte Anlegung des Schaamgürtels als specifisches Merkmal der Kreuzigung übrig behielte. *Andere* (so bes. *Gurlitt* u. *Paulus*) haben nichts weiter als die Prophezeiung wirklicher *Altersschwäche* gefunden, und damit den so gewichtig eingeleiteten Ausspruch zu etwas Nichts-sagendem gemacht. *Olsh.* bezieht auf Jugend und Alter im *geistigen Leben* **); Petr. werde nämlich im Alter vielfach gehemmt, verfolgt und genöthiget werden, wider Willen da und dort thätig zu sein, von welchen Uebungen sein Kreuzestod die Spitze sei. Aehnlich *Tholuck*: es werde dem Ap. zu verstehen gegeben, wie er, in seiner frühern Lebensperiode noch mehr vom Eigenwillen beherrscht, immer mehr unter eine höhere Gewalt kommen und am Ende mit Ergebenheit selbst dem von Gott verhängten Märtyrertode sich fügen werde. Vrgl. *Lange* u. selbst *Bleek* p. 235 f., welcher unter dem ἄλλος sogar Jesum versteht; Verfehlt es auch b. *Mayerhoff* Petr. Schr. p. 87. Alle solche geistliche Andeutungen scheitern schon an V. 19., wie denn auch ὅπου οὐ θέλεις zu der vermeintlichen Schilderung der völligen Hingabe nicht passt, und statt dessen etwa ὅπου ἄρτι οὐ θέλεις erwartet werden müsste. Unpassend wäre auch ὅταν γηράσῃς, da ja jene geistliche Reife des Ap. nicht erst in seinem Alter zu erwarten sein konnte. Richtig *Beza*: „Christus in genere praedicat Petri mortem violentam fore.“ *Nonnus*: Ὅψὲ δὲ γηράσκων τανύσεις σέο χεῖρας ἀνάγκη· | καὶ σε περισφίξουσιν ἀφειδέες ἄνδρες ἄλλοι, | εἰς τινα χῶρον ἄγοντες, ὃν οὐ σέο θυμὸς ἀνίσχει. Und darüber ist ohne Willkür nicht hinauszugehen. Vrgl. auch *Luthardt* und *Godet*.

*) Zwar hat man mit *Casaub.* dadurch zu helfen gesucht, dass man ἐκ τ. τ. χεῖρ. σ. darauf bezog, dass die Cruciarii vor der Kreuzigung „collo furcae inserto et manibus dispessis et ad furcae cornua deligatis“ (*Wetst.*) umhergeführt wurden. Aber für das Anbinden der Hände wäre das *Gürten*, da es nothwendig auf das Umbinden des Leibes weist, ein *inconcinnes* Bild. — Die oben angedeutete Ungereimtheit durch logische Spitzfindigkeiten zurechtzustellen, kann nicht gelingen, obwohl es *Brückn.* versucht hat.

**) Vrgl. *Euth. Zig.*: dem Leben des Petrus unter dem Gesetz, wo er eigenwillig gehandelt habe, werde die volle Reife der ἡλικία πνευματικὴ entgegengesetzt, wo er seine Hände zur Kreuzigung ausstrecken werde u. s. w.

V. 19. Ein ganz Johanneisches Glossem über den merkwürdigen Spruch. Vrgl. 18, 32. auch 12, 33. — *ποιῶ θανάτῳ*) d. i. durch welche *Art* des Todes, nämlich durch den *Märtyrertod*, zu welchem Petr. *mit Fesseln umschlungen* auf die *Richtstätte* geschafft wurde. Das Nähere setzt Joh., welcher längst nach dem Tode des Petr. schrieb, als *bekannt* voraus, wie auch Clem. Cor. I, 5. Petrus wurde *gekreuzigt*, wie die Ueberlieferung seit Tertull. Scorp. 15. *) de praescr. 35. u. Orig. b. Euseb. 3, 1. glaubhaft berichtet; so hatte denn der Leser diess Besondere der *ποιότης* der Hinrichtung aus der Geschichte, als der Erfüllung des unbestimmtern Weissagungswortes, *hinzu*, nicht aber aus den Worten Christi selbst *heraus* zu nehmen. — *δοξάζει τ. θεῖν*) denn ein solcher Tod gereichte zur *Verherrlichung Gottes*, in dessen Dienst zur Offenbarung seines Rathes und zum Siege seines Werks (vrgl. 17, 4. 6.) er gelitten ward; daher wurde *δοξάζειν τ. θεῖν* „magnificus martyrii titulus“, Grot. S. Suicer. Thes. I. p. 949. Vrgl. auch Phil. 1, 20. 1. Petr. 4, 16. Act. 5, 41. — *ἀκολούθει μοι*) Auf die *Verkündigung* des Märtyrerthums, welches dem Petr. in seinem Alter bestimmt sei, folgt nun nach einer Pause die *Aufforderung* dazu, und zwar in der bedeutsamen Form: *folge mir!* Vrgl. 13, 36. Matth. 10, 38. 16, 24. Diess bezieht sich also nach dem Zusammenhang auf die Nachfolge im gleichen Tode, wie ihn Christus gestorben, d. i. im *Märtyrertode*, welchem sich Petr. *unterziehen* soll. *Luther*: „gieb dich in den Tod williglich.“ Zu speciell ist die Deutung auf den *Kreuzestod*, da dieser V. 18. nicht ausdrücklich charakterisirt war (gegen *Euth. Zig.* u. V.). Ganz contextwidrig aber (s. auch V. 22.) haben *Andere* nach *Chrys.* u. *Theophyl.* auf die *Einsetzung zum ökumenischen Bischof* bezogen. Die Beziehung auf die Leitung der Gemeinde ist nicht einmal mit derjenigen auf den Märtyrertod zu *verbinden* (*Ewald* Jahrb. III. p. 171.), da *ἀκολ.* das Gegentheil von *μένειν* V. 22. ist. Noch *Andere* haben die Worte aller Bedeutsamkeit entkleidet: Jesus habe mit Petr. noch etwas Besonderes zu sprechen gehabt, und ihn daher aufgefordert, *mit ihm zu gehen*. So *Kuinoel*, *Paulus* und selbst *Tholuck* u. *Schleierm.*, während *Grot.*, *Beng.*, *Luthardt*, *Lange*, *Hengstenb.*, *Brückn.*, *Baeuml.*, *Godet* den eigentlichen u. symbolischen Sinn zu verschmelzen suchen.

V. 20 f. Aus *ἀκολουθοῦντα* — welches hier als zur *Erzählung* gehörig selbstverständlich nicht in dem be-

*) „Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur.“

deutsamen Sinne des zur Rede Jesu gehörigen ἀκολούθει V. 19. zu nehmen ist — ergiebt sich, dass Jesus während des bisherigen Gesprächs mit Petrus (nicht erst jetzt, nach dem ἀκολούθει μοι V. 19., wie *Luthardt* annimmt; denn dieses ἀκολ. μοι ist rein im höhern Sinne zu belassen) sich mit diesem von den Jüngern entfernt hat. Petrus, im Gehen mit Jesu begriffen, *wendet sich um* (ἐπιστραφεῖς, vrgl. Matth. 9, 22.), *und sieht, dass Johannes ihnen nachfolgt.* — ὃν ἡγάπα ὁ Ἰησοῦς) nicht mit ἀκολουθ. zu verbinden („er wusste, Jesus liebe seine Begleitung“, *Ewald* l. l.), sondern vrgl. 13, 23. — ἔς καὶ ἀνέπεσεν etc.) Rückweis auf den speciellen Umstand 13, 25.; daher aber nicht: welcher sich auch zu *Tische legte* u. s. w. (*Hengstenb.* u. A.), sondern: welcher sich auch *niederliess* (mit dem Haupte) bei dem bewussten Mahle (ἐν τῷ δεῖπνῳ) *auf die Brust Jesu.* Zu *parenthesiren* ist ὅς bis παραδ. σε nicht, da mit V. 21. ein neuer Satz anhebt. Die Hinzufügung dieser Bemerkung soll nicht das Nachkommen des Johannes als des Vertrauten Jesu motiviren (*Beng., Luthardt, Lange, Godet*), sondern die folgende eifersüchtelnde Frage, in welcher die Pointe der Weitererzählung liegt, vorbereiten, indem es die den Petrus zu dieser Frage bestimmende Erwägung andeutet, *ob etwa dem von Jesu so vorzüglich geliebten und ausgezeichneten Jünger, diesem ἐπιστήθιος des Herrn, nicht ebenfalls ein leidensvolles Loos zugedacht sein möchte.* Nach *Chrys.; Theophyl.* u. *Euth. Zig.* (ähnlich *Olsh.*) soll fühlbar gemacht werden, wie *weit kühner* als bei der letzten Mahlzeit Petrus jetzt nach seiner Wiedereinsetzung geworden sei. Allein die nachherige Frage setzt weder eine besondere Kühnheit voraus (vrgl. z. V. 22.), noch ist bei der absonderlichen Situation der letzten Mahlzeit ein *Mangel* an Kühnheit der Grund gewesen, weshalb Petrus 13, 25. nicht selbst gefragt hat. Das καὶ nach ὅς drückt das dem ὃν ἡγάπα entsprechende Verhältniss aus; *Baeuml.* Partik. p. 152. — οὗτος δὲ τί;) sc. ἔσται. *S. Buttm.* neut. Gr. p. 338. *Nonnus:* καὶ τί τελέσει οὗτος ἐμὸς συνάεθλος; *was wird aus diesem aber werden, wenn es mir so ergehen soll? wird's ihm anders ergehen? οὐκ ἀκολουθήσει σοι; οὐ τὴν αὐτὴν ἡμῖν ὁδὸν τοῦ θανάτου βαδιῖται;* *Euth. Zig.* Die Fassung: *was soll aber dieser?* soll er denn jetzt bei uns sein (*Paulus* u. M.)? hängt mit der falschen Erklärung von ἀκολούθει μοι V. 19. zusammen. Zum *Neutr. τί* vrgl. Act. 12, 18. Xen. Hell. 2, 3, 17.: τί ἔσοιτο ἡ πολιτεία; *Stallb.* ad Plat. Rep. p. 332. E.

V. 22. Jesus giebt vermöge seiner Selbstherrlichkeit

über Leben und Tod der Seinen (vrgl. Rom. 14, 9.) auf die *unbefugte* und nicht bloß aus Neugierde, sondern selbst mit einer gewissen *Eifersucht* (*Chrys.*, *Erasm.*, *Wetst.* u. M. tragen ein: aus besonderer *Liebe* zu Joh. *)) gethane Frage dem Petrus den Bescheid: es gehe ihn gar nichts an, wenn er etwa dem Joh. ein weiteres und glücklicheres Ziel beschieden habe, und führt ihn, der so bald schon seinen Blick von sich selbst wieder hinweggewendet hatte, sofort auf die ihm V. 19. gestellte Aufgabe des ἀπολούθει μοι zurück. — μένειν) Gegenheil des durch den Märtyrertod zu vollziehenden ἀπολούθειν; daher: *am Leben erhalten werden*. Vrgl. 12, 34. Phil. 1, 25. 1. Kor. 15, 6. *Kypke* I. p. 415 f. *Olsh.* (und so im Wesentlichen selbst *Ewald*) trägt nach *Augustin.* eigenmächtig hinzu: „im stillen und ruhigen Leben harren“ **). — ἕως ἔρχομαι) Damit meint Jesus, wie schon das sollenne u. absolute ἔρχομαι selbst unzweifelhaft macht, seine endgeschichtliche *Parusie*, welche er nach der Auffassung aller Evangelisten und Apostel als noch vor Aussterben der Generation erfolgend verheissen hat (s. Anm. 3. nach Matth. 24.), — nicht die Zerstörung Jerus., die Joh. überdiess weit überlebt hat (vivēs b. *Theophyl.*, *Wetst.*, *Lange* und M. auch *Luthardt*, welcher in dieser Zerstörung den *Beginn* der *Parusie* sieht, gegen die Anschauung des N. T. überhaupt und gegen V. 23.); nicht den unter Domitian beginnenden welthistorischen Kampf zwischen Christo und Rom (*Hengstenb.*); nicht das Abholen durch einen sanften Tod (*Olsh.*, *Lange*, *Ewald* nach *Aelteren* wie *Rupert.*, *Clarius*, *Zeger*, *Grot.* u. M.); nicht das Ausführen aus Galiläa (wo Joh. einstweilen bleiben solle) auf den Schauplatz apostolischer Wirksamkeit

*) Vrgl. *Luthardt*: „nur liebende Theilnahme für den Genossen“, wozu aber das verweisende τί πρὸς σέ; V. 22. nicht passt.

**) Vrgl. *Godet*, welcher wunderlich genug hier eine Anspielung darauf findet, dass Joh. ruhig im Schiff geblieben sei und mit seinen Genossen (ausser Petr.) das volle Netz an's Land, wo Jesus war, bugsirt habe. Diese Anspielung schliesse wieder die andere ein, dass Joh. in der Entwicklungsgeschichte der Kirchengründung „un rôle calme et recueilli“ empfangen habe. Und daran knüpft *Godet* endlich: Bei dem grossen Fischzuge des Evang. in der Heidenwelt, welchem Anfangs Petrus vorgestanden, „Jean y a assisté jusqu'à la fin du premier siècle, type de toute l'histoire de l'église, et — ici commence le mystère — peut-être y est-il associé d'une manière incompréhensible jusqu'à la fin de l'économie présente, jusqu'à ce que la barque aborde au rivage de l'éternité.“ So geräth man, wenn dem klaren u. sichern Wortsinn ausgewichen werden soll, in's *Phantasiren*, dass man nicht mehr *auslegt*, sondern *erfindet* und *dichtet*.

(*Theophyl.*); nicht das apokalyptische Kommen in den Gesichten der Offenbarung Joh. (*Ebrard*); nicht das Kommen an irgend einen Ort, wo Joh. *warten* solle (*Paulus*)! S. vielmehr 14, 3. 1. Joh. 2, 28. 3, 2. Ueber ἕως ἔρχομαι (wie 1. Tim. 4, 13.), *so lange bis* ich komme, s. *Buttm.* neut. Gr. p. 199. In σὺ μοι ἀκολ. hat σὺ den Nachdruck, im Gegensatz gegen den andern Jünger.

V. 23. Ausgegangen (vrgl. Matth. 9, 26.) ist daher (in Folge dieser Antwort Jesu) folgende Sage *) unter die Brüder (Christen): *jener Jünger stirbt nicht* (sondern bleibt bis zur Parusie am Leben, wo er dann nicht den Tod, sondern die Verwandlung erfährt 1. Thess. 4, 17. 1. Kor. 15, 51 f.). — Die Sage, welche das ἔρχομαι im sollennen Sinne des *Maran atha* (1. Kor. 16, 22.) richtig nahm, hätte ihr οὐκ ἀποθνήσκει aus dem Spruche Christi mit Grund gefolgert, wenn dieser kategorisch gelautet hätte: *Θέλω αὐτὸν μένειν ἕως ἔρχ.* Wie aber Jesus sich ausgedrückt, so hat man aus dem *bedingten* Satze ein *kategorisches Urtheil* entnommen, mithin den von Jesu gesetzten Fall, dessen Eintreten der Erfahrung anheimzustellen sei (ἐάν, nicht εἰ), als wirklich statt findendes Verhältniss ausgebracht. Diess deckt Joh. als Ueberschreitung der Worte Jesu auf, und seine Bemerkung besagt daher, dass man auf Grund jenes Ausspruches mit Unrecht gradezu behaupte: dieser Jünger stirbt nicht, — dass man vielmehr das etwaige Eintreten des mit ἐάν *Θέλω* gesetzten Falls der Erfahrung der Zukunft überlassen müsse, weder das οὐκ ἀποθνήσκει noch das Gegentheil vorgreiflich behauptend. Bei der erwarteten Nähe der Parusie ist es begreiflich genug, wie Joh. selbst die über ihn umlaufende Rede nicht überhaupt für unrichtig erklärt und nicht widerlegt (sie *konnte* ja durch die nahe Parusie sich bewahrheiten), sondern sie nur auf ihre Bedingtheit zurückführt („lasset es also hangen im Zweifel“, *Luther*), und sie lediglich mit wortgenauer Wiedergabe ihrer Quelle in ihr geschichtliches Licht setzt. Nach *Anderen* (s. bes. *Heum.*, *B. Crus.*, *Hengstenb.*) will Joh. andeuten, dass es noch ein *anderes* Kommen Jesu gebe als das endgeschichtliche. Aber dieses andere haben hier erst die Ausleger erdacht, s. z. V. 22. — Nach dem Tode des Apostels spann sich die Sage dahin weiter, dass er im Grabe schlummere und athmend die Erde bewege. S. Einl. §. 1. u. überh. *Ittig* sel. capita hist. eccl. sec. I. p. 441 ff.

*) welche also nicht aus der Apokalypse (*Baur*, *Hilgenf.*) entstanden ist.

V. 24. *Schluss des Joh.* zu diesem seinem Nachtrag V. 1—23., den er als sein Werk kenntlich, und dessen Inhalt er als *wahr* geltend macht. Zu seinem *Buche* hatte er 20, 31. den Schluss gegeben; um so weniger sollte dem später von ihm zugefügten *Anhange* die apostolische Legitimation fehlen. — *περὶ τούτων* und *ταῦτα* geht auf das V. 1—23. nachträglich Berichtete. — Bemerke den Wechsel von Partic. *Praes. μαρτυρῶν* (denn sein *Zeugniss*, d. i. sein Augen- und Ohrenzeugniss, dauerte mündlich noch lebendig fort) und *Aor. γράψας* *). — *οἶδαμεν* nicht *οἶδα μὲν* (*Chrys., Theophyl.*), sondern Joh., wie er überall im Evang. nach seiner zartsinnigen Eigenthümlichkeit die Selbstbezeichnung durch *ich* vermeidet, redet hier *aus dem Bewusstsein der Gemeinschaft mit seinen damaligen Lesern*, von denen der Apostelgreis mit Recht voraussetzte, Keiner werde die Wahrheit seiner Zeugnissabgabe bezweifeln. Mit diesem *guten apostolischen Vertrauen* sagt er sein *οἶδαμεν*. Er hätte wie 19, 35. *οἶδεν* schreiben können (*Beza* conjeicirte so). Aber sein Buch bis auf diesen Anhang Kap. 21. gehörte ja bereits länger dem engern Kreise seiner ersten Leser; sie mussten daraus wissen, wie wahr er über Alles, was er geschrieben, gezeugt hatte; um so mehr konnte er nun, als er nachträglich noch den Anhang hinzugab, das von der Wahrheit des Inhalts zu Sagende in jener Gemeinschaftsform denken, und wie er's *gedacht*, so *sagt* er's; wie er dabei der Uebereinstimmung seiner Leser (vgl. 3. Joh. 12.) mit seinem eigenen Bewusstsein *gewiss* ist, so *schreibt* er's. Hiernach ist kein genügender Grund vorhanden, in *οἶδαμεν* einen von dem *γράφας* verschiedenen Verfasser zu erkennen (*Bleek, Baeuml.*) und als Subject die *Ephesinischen Presbyter* oder *Freunde des Apostels* zu denken, man mag ihnen nun (oder einem Einzelnen unter ihnen) das ganze Kap. (*Grot., Lücke, Ewald, Bleek* u. M.) oder nur V. 24. 25. (*Tholuck, Luthardt, Godet* und M.) oder auch bloß V. 24. mit Verwerfung von V. 25. (*Tisch.*) zuschreiben.

V. 25. *Apokryphischer Schluss* des ganzen Evangeliums (s. d. krit. Anm.), nachdem der Johanneische Anhang V. 1—24. hinzugekommen war. — *ὅσα) ἃ*, welches *Lachm.*,

*) Beachte auch, wie der Zeugende mit dem *γράφας* *identisch* ist, so dass Joh. selbst sich ausdrücklich als Verfasser des Anhangs und folgeweise auch des ganzen Evangel. kund giebt, womit die Annahme, dass das Evang. durch *zweite Hand* vom Ap. herrühre, im Widerspruch steht.

Tisch. nach B. C.* X. Sin. Or. lesen, würde die Relativbestimmung einfach *sächlich* geben (*quae* fecit); aber ἔσα giebt sie *quantitativ* (*quotquot* fecit), wie oft auch bei Clasisikern ὅσος nach πολὺς folgt (Hom. II. 22, 380. Xen. Hell. 3, 4, 3.). Das ἐποίησεν (ohne σημεῖα, 20, 31.) bezeichnet das Wirken Jesu in ganzer Allgemeinheit, aber das *ir-dische*, nicht auch das *Logos*wirken seit Anfang der Welt, wie ungeachtet des Namens ὁ Ἰησοῦς vrgl. 20, 30. *Hoelem.* p. 79 ff. annimmt, welcher in V. 25. die dem Prolog entsprechende Vollendung der Symmetrie des Evang. sieht. Das vormenschliche Logoswirken konnte Gegenstand der Speculation wie 1, 1 ff., aber nicht Inhalt der noch dazu καὶ ἐν zu schreibenden Geschichte, nicht Aufgabe eines Evangeliums sein. Daher hat der Verf. von V. 25. auch durchaus nichts angedeutet, was weiter als auf die Thätigkeit des Menschgewordenen zurückwiese *), und nicht einmal ὁ Χριστός oder ὁ κύριος oder ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ hat er geschrieben, sondern ὁ Ἰησοῦς. — ἅτινα) *quippe quae, utpote quae.* Das Relativ ist zugleich *qualitativ* (*Kühner* II. §. 781. 4. 5. u. ad Xen. Mem. 2, 1, 30.), nämlich in Betreff der grossen Menge; daher nicht das einfache ἅ. — καὶ ἐν) *je eins, Stück für Stück.* S. *Bernhardy* p. 240. *Ast* Lex. Plat. I. p. 639 f. — οὐδὲ αὐτὸν τ. κόσμ.) *ne ipsum quidem mundum*, geschweige ein Raum in ihr. — οἱμαί) vom Verf. des Schlussverses dem *Joh.* in den Mund gelegt. — χωρῆσαι) dass sie *fasst* (vrgl. 2, 6. Mark. 2, 2.). Der Infin. Aor. nach οἱμαί ohne ἄν, rein Griechisches Idiom (*Lobeck* ad Phryn. p. 751 ff.), drückt das Geglaubte gewiss und entschieden aus. S. *Bernhardy* p. 383., und über den Unterschied vom Infin. Praes. (*Pflugk* ad Eur. Hec. 283.) u. Futur.: *Kühner* II. p. 80 f. — τὰ γραφόμενα) die Bücher, *welche*, wenn der gesetzte Fall eintritt, *geschrieben werden.* Diese *Bücher* also in sich zu schließen, meint der Verf., sei die Welt zu klein, nicht, wie *Luthardt* unterlegt, die *Fülle solcher Zeugnisse* zu umschließen, wobei er unzutreffend, da ja von *Büchern* die Rede ist, hinzusetzt: „denn nur ein absolut äusserer Umfang ist dem absoluten *Inhalt* der Person und des Lebens Christi entsprechend.“ Auch *Hengstenb.* wendet den Ausdruck der äusserlichen Dimension auf die „*inwendige* überschwengliche Grösse“; vrgl. *Godet*: das *Object* der Geschichte sei grösser

*) Denn dass καὶ ἐν auf 1, 3. und τὸν κόσμον auf 1, 10. zurückweisen soll, ist ohne alle innerliche Berechtigung und konnte von keinem Leser entdeckt werden.

als die Welt u. s. w.; *Ebrard* sonderbar: es wäre für die Bücher kein *Raum in der Literatur*. Contextwidrig haben *χωρησαι Hieron.*, *Augustin.*, *Rupert.* (welcher sagt: die Welt sei „et ad quaerendum fastidiosus et ad intelligendum obtusus“), *Culov*, *Bengel* u. M., von der *Capacitas non loci*, sed *intellectus* (vgl. z. Matth. 19, 11.) erklärt – *Unjohanneisch* ist in V. 25. nicht allein die ungereimte und ungeistige *Uebertreibung* (ohne Erfolg von *Weitzel* l. l. p. 632 ff. vertheidigt und von *Ewald* unter Hinweisung auch auf Coh. 12, 12. gemildert), deren Charakter apokryphisch ist (vgl. ähnliche Hyperbeln b. *Fabric.* ad Cod. Apocr. I. p. 321 f. u. *Wetst.* z. St.), sondern auch die zur Johanneischen Einfachheit nicht stimmende *periodische* Ausdrucksweise, so wie die erste Person (*ὁἱμαι*), in welcher Joh. im Evang. nie redet; auch hat er *οἷεσθαι* sonst nicht, welches sich jedoch auch bei Paulus nur einmal (Phil. 1, 17.) findet. Die Varianten sind (s. d. krit. Anm.) für die kritische Beurtheilung ohne Belang.

BS

9817

2344

M45

Kritisch

v.2

exegetisches.../

1869

H. Meyer

BS

9817

2344

M45

Kritisch

v.2

exegetisches.../

1869

H. Meyer

**Flora Lamson Hewlett Library
Graduate Theological Union**

2400 Ridge Road

Berkeley, CA 94709

DEMCO

GTU Library

BS2344 .M45 v.2 1869

G

Meyer, Heinrich Aug/Kritisch exegetische



3 2400 00035 4278

